



# MASYARAKAT INDONESIA

## MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 44

NOMOR 2, DESEMBER 2018

### DAFTAR ISI

<i>TARA MITI TOMI NUKU: MERAWAT TOLERANSI DALAM TRADISI DI ALOR, NUSA TENGGARA TIMUR</i> <b>Katubi</b> .....	1-16
ETHICAL CULTURE STRENGTHENING MODEL AT RESORT POLICE AS PART OF POLICE REFORM: A BOURDIEU'S HABITUS BASED APPROACH <b>Ahrie Sonta</b> .....	17-35
WARISAN KOLONIAL DAN MARGINALISASI ORANG LOLODA DI PANTAI BARAT HALMAHERA <b>Abd. Rahman</b> .....	36-47
SENI UNTUK DAMAI: UPAYA REKONSILIASI AKAR RUMPUT PASCA TRAGEDI 1965 Ganesh Cintika Putri .....	48-59
LAPISAN MARGINALISASI DAN KONSTRUKSI ILEGALITAS DALAM MASYARAKAT PERBATASAN DI PERBATASAN INDONESIA FILIPINA <b>Dhimas Langgeng Gumelar, Natasha Devanand Dhanwani</b> .....	60-75
BERDAMPINGAN DENGAN LELUHUR DI MASA DEPAN: HISTORISITAS, LANSKAP, DAN ARTIKULASI IDENTITAS MASYARAKAT TENGGER SENDURO <b>Nabilla Nailur Rohmah</b> .....	76-87
RITUAL <i>BEDEKEH</i> SUKU AKIT DI PULAU RUPAT KABUPATEN BENGKALIS PROVINSI RIAU PADA ERA GLOBAL <b>Suroyo</b> .....	88-97
TINJAUAN BUKU EKOLOGI MANUSIA DAN PEMBANGUNAN BERKELANJUTAN <b>Puji Hastuti</b> .....	98-102
TINJAUAN BUKU MELIHAT PERKEMBANGAN SAINS DI INDONESIA, REVIEW BUKU <i>STS DI INDONESIA KEBIJAKAN DAN IMPLEMENTASINYA: QUO VADIS?</i> <b>Muhammad Luthf</b> .....	103-118



# MASYARAKAT INDONESIA

## MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 44

NOMOR 2, DESEMBER 2019

### DAFTAR ISI

<i>TARA MITI TOMI NUKU: MERAWAT TOLERANSI DALAM TRADISI DI ALOR, NUSA TENGGARA TIMUR</i> <b>Katubi</b> .....	1-16
ETHICAL CULTURE STRENGTHENING MODEL AT RESORT POLICE AS PART OF POLICE REFORM: A BOURDIEU'S HABITUS BASED APPROACH <b>Ahrie Sonta</b> .....	17-35
WARISAN KOLONIAL DAN MARGINALISASI ORANG LOLODA DI PANTAI BARAT HALMAHERA <b>Abd. Rahman</b> .....	36-47
SENI UNTUK DAMAI: UPAYA REKONSILIASI AKAR RUMPUT PASCA TRAGEDI 1965 Ganesh Cintika Putri .....	48-59
LAPISAN MARGINALISASI DAN KONSTRUKSI ILEGALITAS DALAM MASYARAKAT PERBATASAN DI PERBATASAN INDONESIA FILIPINA <b>Dhimas Langgeng Gumelar, Natasha Devanand Dhanwani</b> .....	60-75
BERDAMPINGAN DENGAN LELUHUR DI MASA DEPAN: HISTORISITAS, LANSKAP, DAN ARTIKULASI IDENTITAS MASYARAKAT TENGGER SENDURO <b>Nabilla Nailur Rohmah</b> .....	76-87
RITUAL <i>BEDEKEH</i> SUKU AKIT DI PULAU RUPAT KABUPATEN BENGKALIS PROVINSI RIAU PADA ERA GLOBAL <b>Suroyo</b> .....	88-97
TINJAUAN BUKU EKOLOGI MANUSIA DAN PEMBANGUNAN BERKELANJUTAN <b>Puji Hastuti</b> .....	98-102
TINJAUAN BUKU MELIHAT PERKEMBANGAN SAINS DI INDONESIA, REVIEW BUKU <i>STS DI INDONESIA KEBIJAKAN DAN IMPLEMENTASINYA: QUO VADIS?</i> <b>Muhammad Luthfi</b> .....	103-118



# MASYARAKAT INDONESIA

## MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 44

NOMOR 2, DESEMBER 2019

**DDC:****Katubi**

**TARA MITI TOMI NUKU: MERAWAT TOLERANSI DALAM TRADISI DI ALOR, NUSA TENGGARA TIMUR**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 1–16

**ABSTRAK**

Meningkatnya intoleransi beragama di Indonesia akhir-akhir ini menjadi masalah serius dalam konstruksi kehidupan multikultur. Akan tetapi, ada beberapa wilayah di Indonesia yang dianggap berhasil dalam menjaga toleransi, misalnya di Provinsi Nusa Tenggara Timur, terutama di Pulau Alor-Pantar. Bahkan, ketika konflik dahsyat dengan isu agama melanda sebagian wilayah Indonesia bagian timur pasca-runtuhnya Orde Baru, solidaritas komunitas lokal orang Alor-Pantar mampu membuat mereka terhindar dari konflik dahsyat tersebut. Hal itu karena sejak dulu orang-orang di tiap kampung di Pulau Alor-Pantar mengembangkan cara untuk menghindari konflik, termasuk konflik yang bernuansa agama, berbasis tradisi. Oleh karena itu, kehidupan beragama masyarakat di Kepulauan Alor-Pantar dan hubungannya dengan adat banyak mengundang minat para akademisi untuk membahasnya. Berbeda dengan berbagai tulisan para akademisi sebelumnya, tulisan ini membahas tradisi komunitas Muslim dan Kristiani di Alor dalam menata kehidupan mereka melalui nilai kebudayaan dengan memberikan penghormatan khusus pada tradisi lokal, yakni semboyan Tara miti Tomi nuku, yang artinya 'berbeda-beda tetapi satu bersaudara.' Untuk membahas persoalan itu, tradisi lisan *lego-lego* menjadi titik tekan pembahasan. Tulisan ini berdasar penelitian lapangan dengan metode etnografi. Berdasar analisis pelaksanaan tradisi lisan *lego-lego* dan lirik *lego-lego*, tulisan ini memaparkan dua hal, yaitu 1) praktik sosial-budaya yang telah dilakukan antarkelompok beragama yang berbeda dalam menjaga toleransi, 2) cara berbagai kelompok etnis di Alor mengajarkan pentingnya saling menghargai antarumat beragama melalui tradisi lisan *lego-lego*, terutama melalui lirik lagunya.

**Kata kunci:** *toleransi beragama, tara miti tomi nuku, lego-lego, tradisi lisan, Alor, multikulturalisme*

**DDC:****Ahrie Sonta**

**ETHICAL CULTURE STRENGTHENING MODEL AT RESORT POLICE AS PART OF POLICE REFORM: A BOURDIEU'S HABITUS BASED APPROACH**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 17–35

**ABSTRACT**

*This research emerged from concerns over cultural reform within the Indonesian Police, which has yet to show expected results, compared to successfully materialized structural and instrumental changes within the frame of Police Reform in the past two decades. Ethical culture, in this research, is believed as 'organizational capital' that is needed by the Police to facilitate cultural change. Inquiry into police habitus at the Sidoarjo Resort Police as this research's object, revealed some problems hindering institutional integrity, i.e.: reminders of paramilitary culture, police doxa as crime-fighter, insufficient and partial development of internal oversight system, absence of public participatory ethical infrastructure, and deontologic or rule-based definition of ethical approach. In*

*the time being, on personel integrity aspect, there found the following problems: limited comprehension of ethics as a philosophy and of public ethics as public official's code of conduct, absence of training on ethics in police education, absence of supporting symbolic capitals, and weaknesses within recruitment and socialization system for newly recruited officers. A model of ethical culture strengthening is thus developed to overcome the problems on institutional and personel integrity, particularly at the resort level police organization.*

**Keywords:** *Public Ethics, Ethical Culture, Sidoarjo City Resort Police, Structure-Agent*

---

**DDC:**

**Abd. Rahman**

## **WARISAN KOLONIAL DAN MARGINALISASI ORANG LOLODA DI PANTAI BARAT HALMAHERA**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 36–47

### **ABSTRAK**

Paper ini bertujuan membahas secara singkat mengenai situasi keterpinggiran Loloda di Pesisir Pantai Barat Halmahera dalam segala sektor pembangunan dibandingkan daerah-daerah lainnya di Maluku Utara. Berbicara mengenai Maluku Utara, tidaklah lengkap apabila tidak membicarakan Loloda, sebagai bagian integral dari dunia Maluku. Informasi sezaman menyatakan bahwa Loloda merupakan bekas kerajaan tertua Maluku (Moloku Loloda) di pesisir pantai barat laut Halmahera, Kawasan Laut dan Kepulauan Maluku. Loloda merupakan bagian utama dari sejarah dan kebudayaan “dunia Maluku” sejak berdirinya pada abad ke-13 Masehi. Upaya mempertahankan dan melestarikan adat dan tradisi Kerajaan Loloda terus berlagsung hingga kini, meskipun sejak periode orde lama (1950-1969) seluruh daerah di Indonesia yang dahulunya berbasis kerajaan atau Kesultanan telah dihapuskan. Daerah-daerah itu diintegrasikan ke dalam nomenklatur sistem administrasi pemerintahan daerah Negara Kesatuan Republik Indonesia. Pengintegrasian itu merupakan restrukturisasi Pemerintahan Republik Indonesia ke dalam bentuknya yang baru dan resmi, selama lebih dari dua dekade masa kemerdekaan Indonesia. Pertanyaannya adalah apakah masih ada kekuatan hegemonik Ternate sebagai Warisan Kolonial Hindia Belanda atas Loloda, sehingga daerah bekas kerajaan Maluku tertua ini masih terpinggirkan dari pembangunan daerah dan nasional? Penulisan ini menggunakan metode dan metodologi sejarah, melalui studi-studi kepustakaan, kearsipan, dan pengamatan di lapangan, serta wawancara lisan dengan informan-informan terpilih.

**Kata Kunci:** *Loloda, Halmahera, Warisan, Kolonial, Marginalisasi.*

---

**DDC:**

**Ganesh Cintika Putri**

## **SENI UNTUK DAMAI: UPAYA REKONSILIASI AKAR RUMPUT PASCA TRAGEDI 1965**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 48–59

### **ABSTRAK**

Pembunuhan massal dan penghilangan paksa yang terjadi pasca tragedi 1965 menyisakan konflik berkepanjangan hingga kini. Narasi sejarah yang dibentuk pemerintah menempatkan sekelompok orang yang diduga berkaitan dengan PKI mengalami stigmatisasi dan ketidakadilan hingga 40 tahun setelahnya. Tulisan ini bermaksud menganalisis strategi yang dilakukan masyarakat akar rumput untuk menciptakan narasi alternatif sebagai bagian dari upaya rekonsiliasi. Secara khusus, tulisan ini akan menganalisis narasi sejarah alternatif yang disuguhkan lewat pementasan teater Gejolak Makam Keramat pada 13 Juli 2017 di Yogyakarta. Pementasan ini dipilih karena proses pembuatan naskah, latihan, pemilihan metode bertutur, serta pelibatan penonton yang mampu menarasikan sejarah alternatif di tengah narasi dominan yang menghambat upaya rekonsiliasi. Tulisan ini ingin mengatakan bahwa Teater Gejolak Makam Keramat memberikan ruang bagi narasi sejarah alternatif sebagai bagian dari upaya rekonsiliasi akar rumput. Paling tidak terdapat tiga strategi yang dilakukan untuk mencapai tujuan tersebut yaitu: pengemasan narasi alternatif dalam objek seni yang lebih aman dari persekusi; partisipasi penyintas sebagai subjek dari narasi, serta; pelibatan audience dalam proses penyajian narasi.

**Kata kunci:** *seni, teater, rekonsiliasi, narasi alternatif*

---

**DDC:**

**Dhimas Langgeng Gumelar, Natasha Devanand Dhanwani**  
**LAPISAN MARGINALISASI DAN KONSTRUKSI ILEGALITAS DALAM**  
**MASYARAKAT PERBATASAN DI PERBATASAN INDONESIA FILIPINA**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 60–75

**ABSTRAK**

Studi marginal mendekati fokus kajian sering pada identitas suatu komunitas tempatan, tanpa di sadari, pandangan tersebut mengkonstruksi dimensi marginal yang anakronistik. Studi tersebut menjerumuskan masyarakat di perbatasan Indonesia-Filipina, dan memunculkan romantisme. Studi yang dilakukan di Kepulauan Sangihe, berdasar pada fakta-fakta etnografis dan historis, serta observasi yang dilakukan selama bulan Juli-Agustus 2018. Kami menggunkan hubungan relasional untuk menangkap plot transformasi pada catatan Eropa serta kajian historis yang sudah diterbitkan. Hubungan tersebut pada dasarnya mendeskripsikan kelompok pejuang yaitu buruh paksa yang dijadikan budak. Transformasi tidak meninggalkan dimensi tradisional, khususnya adalah bagaimana penguasaan selama ini dilakukan oleh sistem ekonomi Feodalisme hingga Kapitalisme. Di wilayah perbatasan, Orang Sangir yang tinggal dekat dengan laut melakukan mobilisasi sebelum orang-orang Eropa datang, dan dimensi tradisional tersebut masih dilakukan, tetapi dibawah kuasa baru, yaitu negara modern. Mendasarkan diri pada isu transnasionalisme dan sekuritas, Indonesia dan Filipina membuat regulasi yang mengatur mobilitas migran. Pada akhirnya, Orang Sangir tersebut merasa selalu menjadi kriminal, disematkan stigma ilegal, tereksklusi dari kepulauannya sendiri di mana masyarakat yang tidak tinggal di Sangihe Besar mengklaim dirinya sebagai *Orang Pulo*. Kami melihat bahwa wilayah perbatasan Indonesia-Filipina sebagai wilayah abu-abu, cair, dan laboratorium kreatif.

*Keywords: Marginal, Hubungan Relasional, Legal-Ilegal, Orang Sangir*

---

**DDC:**

**Nabilla Nailur Rohmah**  
**BERDAMPINGAN DENGAN LELUHUR DI MASA DEPAN: HISTORISITAS,**  
**LANSKAP, DAN ARTIKULASI IDENTITAS MASYARAKAT TENGGER SENDURO**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 76–87

**ABSTRAK**

Artikel ini mengkaji signifikansi historis ajaran leluhur dan lanskap Puncak Songolukur bagi masyarakat Tengger di Senduro dan bagaimana historisitas tersebut dimaknai, direpresentasikan, dan direkonstruksi dalam konteks sejarah masa kini. Dalam tulisan ini, cerita rakyat Tengger tentang “Joko Seger dan Roro Anteng” tidak dikaji sebagai legenda ataupun mitos, melainkan sebagai sejarah publik yang memiliki relevansi dengan realita sosial masa kini. Bagi orang Tengger, cerita mengenai asal-usul leluhurnya menyangkut keseluruhan kerangka teologis yang mendasari tatanan sosial dan praktik kultural dalam kehidupan kesehariaanya. Kebijakan Lima Agama Mayoritas rezim Orde Baru telah menyebabkan Hinduisasi dan Islamisasi besar-besaran, yang juga berpengaruh besar terhadap tatanan sosial dan kultural masyarakat Tengger. Terlebih lagi, penerapan kebijakan Taman Nasional dan Pariwisata di ruang hidup mereka telah melahirkan tantangan yang lebih besar, yang memanifestasikan tatanan kehidupan yang semakin kapitalistik dan profan. Dalam kondisi ini, Puncak Songolukur menghadirkan dan merawat narasi historis mengenai leluhur masyarakat Tengger di Senduro, sebagaimana pula merawat nilai-nilai spiritual, tatanan sosial, praktik budaya, dan keseluruhan cara hidup yang menyertainya. Namun, pengembangan destinasi wisata “Puncak B29” di lanskap Puncak Songolukur sejak 2013 menjadi tantangan sekaligus peluang bagi narasi sejarah masyarakat Tengger Senduro. Dalam tulisan ini akan ditunjukkan bagaimana pengembangan pariwisata dapat berpeluang menjaga sekaligus mengkontestasikan historisitas Puncak Songolukur. Pembahasan tersebut menyangkut bagaimana masyarakat Tengger di Senduro menegaskan, menegosiasikan, dan mengartikulasikan kembali identitasnya dalam konteks sejarah hari ini.

*Kata kunci: Tengger Senduro, Puncak B29, Puncak Songolukur, Historisitas, Artikulasi*

---

**DDC:**  
**Suroyo**

**RINGKASAN DISERTASI:**  
**RITUAL *BEDEKEH* SUKU AKIT DI PULAU RUPAT**  
**KABUPATEN BENGKALIS PROVINSI RIAU PADA ERA GLOBAL**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 88–97

**ABSTRAK**

Ritual *bedekeh* sangat erat kaitannya dengan tradisi dan adat istiadat masyarakat suku Akit. Suku Akit menggunakan sistem pengetahuan, kepercayaan persepsi sebagai bagian dari kebudayaan dan tradisi mereka terhadap konsep sehat dan sakit serta penyebab sakit tersebut. Suku Akit dan masyarakat pendukungnya telah memiliki pengetahuan lokal (*local knowlegde*) dan kearifan lokal (*local wisdom*) dalam mengatasi masalah kesehatan dan cara mengobatinya apabila masyarakat mengalami gangguan kesehatan. Penelitian ini membahas tradisi ritual *bedekeh* suku Akit di Pulau Rumat Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau. Tradisi ini masih tetap dipraktikkan oleh masyarakat suku Akit, tetapi keberadaan sekarang semakin terpinggirkan oleh faktor intern dan ekstern. Pelaksanaan ritual *bedikie* banyak mengandung kearifan lokal, simbol, nilai, dan dampak bagi kehidupan masyarakat pendukungnya. Penelitian ritual *bedekeh* oleh *bomoh* pada suku Akit di Pulau Rumat Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau dirancang sesuai dengan paradigma keilmuan kajian budaya (*cultural studies*). Sebagai landasan analisis, digunakan teori hegemoni, teori praktik, dan teori wacana relasi kuasa dan pengetahuan. Data dalam penelitian ini dikumpulkan melalui teknik observasi, wawancara mendalam, studi pustaka, dan dokumentasi.

Berdasarkan telaah dan metode analisis pelaksanaan upacara ritual mempunyai tahap-tahap yang harus dilakukan sebagai berikut Pertama, pemeriksaan, yaitu pemeriksaan perlengkapan upacara ritual dipimpin oleh *Batin* dan *Bomoh* menentukan waktu untuk mengadakan ritual. Kedua, penyerahan, yaitu *Bomoh* menyerahkan peralatan dan bahan yang dibutuhkan dalam upacara pelaksanaan ritual, Ketiga, *tegak bomoh*, yaitu berlangsungnya upacara ritual pengobatan oleh *bomoh*. Faktor yang memengaruhi semakin terpinggirnya ritual *bedekeh* suku Akit di Desa Hutan Panjang, Kecamatan Rumat, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau adalah relasi kuasa dalam konversi agama, stigma negatif bahwa orang Akit terkenal dengan ilmu sihir, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam sistem pengobatan modern dan pengaruh pendidikan formal dan nonformal dalam berbagai jenjang dan cara berpikir manusia. Implikasi dari keterpinggiran ritual *bedekeh* adalah sikap terbuka suku Akit melalui kontak budaya (akulturasi) dengan kebudayaan lain, penyederhanaan praktik ritual oleh *bomoh* dalam dimensi waktu, dan semakin menguatnya identitas suku Akit. Upaya yang dilakukan sebagai langkah strategis pewarisan ritual *bedekeh* secara intern dan ekstern. Profesi *bomoh* dianggap sangat membantu dan masih dibutuhkan untuk pengobatan, pemerintah diharapkan memberikan bantuan kepada profesi *bomoh* dari segi pendanaan (tunjangan) agar lebih fokus terhadap profesi sebagai pengobat tradisional.

*Kata kunci: bedikie, bomoh, suku Akit, keterpinggiran, pewarisan*

---

**DDC:**  
**Puji Hastuti**  
**TINJAUAN BUKU:**  
**EKOLOGI MANUSIA DAN PEMBANGUNAN**  
**BERKELANJUTAN**

Prof. Oekan S. Abdoellah, Ph.D., PT Gramedia Pustaka Utama, 2017. 256 hlm.

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 98–102

---

**DDC:**

**Muhammad Luthfi**

**TINJAUAN BUKU:**

**MELIHAT PERKEMBANGAN SAINS DI INDONESIA,**

**REVIEW BUKU *STS DI INDONESIA KEBIJAKAN DAN IMPLEMENTASINYA:***

***QUO VADIS?***

Soewarsono, Thung Ju Lan, & Dundin Zaenuddin. *STS di Indonesia Kebijakan dan Implementasinya: Quo Vadis?* PT Gading Inti Prima (Anggota IKAPI): 186 hlm, 16 x 21 cm.

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 103–118



# MASYARAKAT INDONESIA

## MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 44

NOMOR 2, DESEMBER 2019

**DDC:****Katubi****TARA MITI TOMI NUKU: NURTURING TOLERANCE OF TRADITION IN ALOR, EAST NUSA TENGGARA**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 1–16

**ABSTRACT**

The increase of religious intolerance in Indonesia has recently become a serious problem in the construction of multicultural life. However, some areas in Indonesia are considered successful in maintaining tolerance, for instance, in the Province of East Nusa Tenggara, particularly in Alor-Pantar Island. When a great conflict in the context of religious issues occurred in parts of Eastern Indonesia after the collapse of the New Order, the Alor-Pantar local community could avoid this terrible conflict due to their solidarity. It is because people from each village in Alor-Pantar Island have developed means to avoid conflicts based on tradition, including conflicts in religious terms. Therefore, academics are encouraged to discuss about the religious life of the people in the Alor-Pantar Island and its relationship with customs. Different from prior writings, this article discusses the traditions of the Muslim and Christian communities in Alor in undergoing their lives through cultural values by giving special respect to a local tradition, *Tara miti Tomi nuku*, which means 'brotherhood in diversity'. To disclose this issue, the oral tradition of *lego-lego* will be the center of discussion. This paper is based on field research using ethnographic methods. Based on the analysis of the implementation of the *lego-lego's* oral tradition and the *lego-lego's* lyrics, this paper describes two things, which are 1) socio-cultural practices that have been carried out by different religious groups in maintaining tolerance; 2) means that various ethnic groups in Alor have been undertaken to teach the importance of interfaith mutual respect through the oral tradition of *lego-lego*, especially through the lyrics of the song.

**Keywords:** *religious tolerance, tara miti tomi nuku, lego-lego, oral tradition, Alor, multiculturalism***DDC:****Ahrie Sonta****ETHICAL CULTURE'S STRENGTHENING MODEL AT RESORT POLICE AS PART OF POLICE REFORM: A BOURDIEU'S HABITUS BASED APPROACH**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 17–35

**ABSTRACT**

This research emerged from concerns over cultural reform within the Indonesian Police, which has yet to show expected results, compared to successfully materialized structural and instrumental changes within the frame of Police Reform in the past two decades. Ethical culture, in this research, is believed as 'organizational capital' that is needed by the Police to facilitate cultural change. Inquiry into police *habitus* at the Sidoarjo Resort Police as this research's object, revealed some problems hindering institutional integrity, i.e.: reminders of paramilitary culture, police *doxa* as crime-fighter, insufficient and partial development of internal oversight system, absence

of public participatory ethical infrastructure, and deontologic or rule-based definition of ethical approach. In the time being, on personel integrity aspect, there found the following problems: limited comprehension of ethics as a philosophy and of public ethics as public official's code of conduct, absence of training on ethics in police education, absence of supporting symbolic capitals, and weaknesses within recruitment and socialization system for newly recruited officers. A model of ethical culture strengthening is thus developed to overcome the problems on institutional and personel integrity, particularly at the resort level police organization.

*Keywords: Public Ethics, Ethical Culture, Sidoarjo City Resort Police, Structure-Agent*

---

**DDC:**

**Abd. Rahman**

### **COLONIAL HERITAGE AND MARGINALIZATION OF THE LOLODA PEOPLE ON THE WEST COAST OF HALMAHERA**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 36–47

#### **ABSTRACT**

This paper aims to briefly discuss the marginalized situation of the Loloda people on the west coast of Halmahera in all development sectors compared to other regions in North Maluku. Discussing North Maluku, it is not complete without talking about Loloda as an integral part of the Moluccas' world. Contemporary information states that Loloda is the oldest kingdom of Moluccas (Moloku Loloda) on the northwest coast of Halmahera, the Molucca Sea Region and Islands. Loloda is the main part of the history and culture of the "Moluccan world" since its foundation in the 13th Century. Attempts to maintain and preserve customs and traditions of the Kingdom of Loloda are still ongoing until today, although since the Old Order period (1950-1969), all regions in Indonesia dominated by the Kingdom and Sultanate systems were abolished. Those regions are integrated into the nomenclature of the regional administration system of the Unitary State of the Republic of Indonesia. This integration is the realization of restructuring the Republic of Indonesia to the new and official form for more than two decades of independence. The question is whether or not the hegemonic power of Ternate as the Dutch East Indies' colonial heritage of Loloda remains in existence, so the former area of the oldest kingdom of Moluccas is still marginalized from regional and national development. This article utilizes historical methods and methodologies throughout a study of literature, archives, and field observations, as well as interviews with selected resource persons.

*Keywords: Loloda, Halmahera, Heritage, Colonial, Marginalization*

---

**DDC:**

**Ganesh Cintika Putri**

### **ART FOR PEACE: GRASSROOTS' RECONCILIATION EFFORTS AFTER THE 1965 TRAGEDY**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 48–59

#### **ABSTRACT**

Mass killings and enforced disappearances which occurred after the 1965 tragedy have been becoming a prolonged conflict until today. The historical narrative shaped by the government puts a group of people who were allegedly involved in the Communist Party of Indonesia (PKI) experiencing stigmatization and injustice for up to 40 years. This paper intends to analyze the strategies undertaken by grassroots communities to create alternative narratives as a part of the reconciliation efforts. Particularly, this paper will examine the alternative historical narratives presented in the Gejolak Makam Keramat Theatrical Performance on July 13, 2017, in Yogyakarta. This performance was chosen due to the arts of scripts making, practices, choices of speaking methods, and the involvement of audiences which were able to narrate alternative history amidst the dominance of narratives that hindered the reconciliation attempts. This paper would like to say that the Gejolak Makam Keramat Theatrical Performance has contributed a space to historical narratives as a part of grassroots reconciliation efforts. There are, at least, three strategies implemented to achieve those objectives, which are: the packaging of alternative narratives in an art object which is safer than persecution; the participation of survivors as the subject of the narrative, and; the involvement of audiences in the process of presenting the narration.

*Keywords: art, theater, reconciliation, alternative narratives*

---

**DDC:**

**Dhimas Langgeng Gumelar, Natasha Devanand Dhanwani**

**MARGINALIZATION LEVELS AND ILLEGAL CONSTRUCTION IN BORDER COMMUNITIES ON THE INDONESIA-THE PHILIPPINES BORDER**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 60–75

**ABSTRACT**

Marginal studies often focus on the identity of a local community which unconsciously construct an anachronistic marginal dimension. That study also plunged the people of the Indonesia-the Philippines border and showed up romanticism. The research was conducted on Sangihe Islands, based on ethnographic and historical facts and observations undertaken in July-August, 2018. We use relational relations to capture the plot of transformation in European records and historical studies that have been published. The relationship describes a group of fighters which consisted of forced laborers who became slaves. Transformation cannot be disengaged from the traditional dimension, particularly on how control has been ruled out by the dominance of the economic system of Feudalism to Capitalism. In the border area, the Sangir people, who resided nearby the sea, mobilized before the Europeans arrived. The traditional dimension was still carried out, but under the new authority, which is the modern state. Based on the issues of transnationalism and security, Indonesia and the Philippines made a regulation that regulated the mobility of migrants. The Sangir people, eventually, found themselves as criminals, which were identic with illegal stigma, and were excluded from their own islands where people who did not live in Sangihe Besar claimed themselves as *Orang Pulo*. We perceive the Indonesia-the Philippines border as a gray, liquid, and creative laboratory area.

*Keywords: Marginal, Relational Relations, Legal-Illegal, Sangir People*

---

**DDC:**

**Nabilla Nailur Rohmah**

**SIDE BY SIDE WITH ANCESTORS IN THE FUTURE: HISTORICAL, LANDSCAPE, AND ARTICULATION OF THE IDENTITY OF THE TENGGER SENDURO PEOPLE**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 76–87

**ABSTRACT**

This article studies the historical significance of the ancestral tenet and the landscape of Puncak Songolikur for Tengger people in Senduro and how they are being performed, represented, and reconstructed in the present historical context. In this paper, the Folklore of Tengger about “Joko Seger and Roro Anteng” is studied neither as legend nor myth, but as public history which has relevance to the present social realities. For them, the story of the origin of their ancestor encompasses the overall theological framework that underlies the social order and cultural practices in their everyday life. The five religions policy during the authoritarian New Order regime has led to a massive Hinduization and Islamization which has a great influence on the social and cultural order of Tengger people. Moreover, the enforcement of national park and tourism policy in their living space has raised greater challenge which manifests an increasingly capitalistic and profane life order. Under this condition, Puncak Songolikur presents and preserves the historical narrative about their ancestors as well as spiritual values, social order, cultural practice, and life. However, the development of tourist destination “Puncak B29” in the landscape of Puncak Songolikur since 2013 has become both a challenge and opportunity for their historical narratives. This paper explores how tourism development maintains and simultaneously contests the historicity of Puncak Songolikur. It includes how people assert, negotiate, and rearticulate their identity in current cosmopolite historical horizon.

*Keywords: Tengger Senduro, Puncak B29, Puncak Songolikur, Historicity, Articulation*

---

**DDC:**

**Suroyo**

**DISSERTATION SUMMARY: THE *BEDEKEH* RITUAL OF THE AKIT PEOPLE IN RUPAT ISLAND, BENGKALIS REGENCY, RIAU PROVINCE, IN THE GLOBAL ERA**

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 88–97

**ABSTRACT**

The *bedekéh* ritual is closely linked to the customs and traditions of the Akit people. The Akit people use the system of knowledge in which the belief in perception as a part of their culture and tradition towards health and sick concepts as well as the causes of diseases. The Akit people and their relatives utilize local knowledge and local wisdom in overcoming health problems as well as a means to cure the diseases. This research discusses the ritual tradition of *bedekéh* traditionally held by the Akit people in Rupert Island, Bengkalis Regency, Riau Province. The Akit people remain practicing this tradition, but its existence is now slowly marginalized by internal and external factors. *Bedekie rituals* encompass a lot of local wisdom, symbols, values, and impacts for the lives of the Akit People. Research on *bedekéh rituals* by the *bomoh* of the Akit people in Rupert Island, Bengkalis Regency, Riau Province was designed based on the scientific paradigm of cultural studies. As an analysis framework, hegemony, practical, and power and knowledge relations theories are used to sharpen the research result. The data collection was undertaken through observations, in-depth interviews, a study of literature, and documentation.

Based on research and analysis methods, the implementation of rituals has several steps to be done. First, an investigation in which the inspection of ritual equipment is done and led by *Batin*, and *Bomoh* determines the time to hold the rituals. Secondly, a handover in which *Bomoh* gives the necessary equipment and materials for the implementation of rituals. Thirdly, *tegak bomoh* in which *bomoh* conducts the rituals for treating sick people. Some factors affecting the marginalized condition of *bedekéh* rituals of the Akit people in Hutan Panjang Village, Rupert District, Bengkalis Regency, Riau Province are power relations in religious conversion. It is seen that there is a negative perspective towards the Akit People who are famous for witchcraft, the development of science and technology in the modern medical system, and the influence of formal and non-formal education on various levels and the changing of ways of thinking in human beings. The impacts of the marginalized condition of *bedekéh* ritual are: the Akit people are more open in which cultural contacts (acculturation) occurred with other cultures, the ritual practices are simplified by *bomoh*, and the identity of the Akit people is getting stronger. These attempts are done as strategic steps to inherit *bedekéh* rituals internally and externally. *Bomoh* is considered very helpful and is still necessary for medication. The government is expected to provide assistance to *bomoh* in the context of funding (allowances) in order to be more focus on their job as a traditional healer.

*Keywords: bedikie, bomoh, Akit, marginalization, inheritance*

---

**DDC:**

**Puji Hastuti**

**TINJAUAN BUKU: EKOLOGI MANUSIA DAN PEMBANGUNAN BERKELANJUTAN**

Prof. Oekan S. Abdoellah, Ph.D., PT Gramedia Pustaka Utama, 2017. 256 hlm.

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 98–102

---

**DDC:**

**Muhammad Luthfi**

**TINJAUAN BUKU: MELIHAT PERKEMBANGAN SAINS DI INDONESIA, REVIEW BUKU *STS DI INDONESIA KEBIJAKAN DAN IMPLEMENTASINYA: QUO VADIS?***

Soewarsono, Thung Ju Lan, & Dundin Zaenuddin. *STS di Indonesia Kebijakan dan Implementasinya: Quo Vadis?* PT Gading Inti Prima (Anggota IKAPI): 186 hlm, 16 x 21 cm.

Masyarakat Indonesia, Vol. 44 (2) Desember 2019: 103–118

# **TARA MITI TOMI NUKU: MERAWAT TOLERANSI DALAM TRADISI DI ALOR, NUSA TENGGARA TIMUR**

**Katubi**

*Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan-LIPI*

*Email: obingk@yahoo.com*

## **ABSTRAK**

Meningkatnya intoleransi beragama di Indonesia akhir-akhir ini menjadi masalah serius dalam konstruksi kehidupan multikultur. Akan tetapi, ada beberapa wilayah di Indonesia yang dianggap berhasil dalam menjaga toleransi, misalnya di Provinsi Nusa Tenggara Timur, terutama di Pulau Alor-Pantar. Bahkan, ketika konflik dahsyat dengan isu agama melanda sebagian wilayah Indonesia bagian timur pasca-runtuhnya Orde Baru, solidaritas komunitas lokal orang Alor-Pantar mampu membuat mereka terhindar dari konflik dahsyat tersebut. Hal itu karena sejak dulu orang-orang di tiap kampung di Pulau Alor-Pantar mengembangkan cara untuk menghindari konflik, termasuk konflik yang bernuansa agama, berbasis tradisi. Oleh karena itu, kehidupan beragama masyarakat di Kepulauan Alor-Pantar dan hubungannya dengan adat banyak mengundang minat para akademisi untuk membahasnya. Berbeda dengan berbagai tulisan para akademisi sebelumnya, tulisan ini membahas tradisi komunitas Muslim dan Kristiani di Alor dalam menata kehidupan mereka bersama melalui nilai kebudayaan dengan memberikan penghormatan khusus pada tradisi lokal, yakni semboyan Tara miti Tomi nuku, yang artinya 'berbeda-beda tetapi satu bersaudara.' Untuk membahas persoalan itu, tradisi lisan lego-lego menjadi titik tekan pembahasan. Tulisan ini berdasar penelitian lapangan dengan metode etnografi. Berdasar analisis pelaksanaan tradisi lisan lego-lego dan lirik lego-lego, tulisan ini memaparkan dua hal, yaitu 1) praktik sosial-budaya yang telah dilakukan antarkelompok beragama yang berbeda dalam menjaga toleransi, 2) cara berbagai kelompok etnis di Alor mengajarkan pentingnya saling menghargai antarumat beragama melalui tradisi lisan lego-lego, terutama melalui lirik lagunya.

**Kata kunci:** *toleransi beragama, tara miti tomi nuku, lego-lego, tradisi lisan, Alor, multikulturalisme*

## **ABSTRACT**

*The increase of religious intolerance in Indonesia has recently become a serious problem in the construction of multicultural life. However, some areas in Indonesia are considered successful in maintaining tolerance, for instance, in the Province of East Nusa Tenggara, particularly in Alor-Pantar Island. When a great conflict in the context of religious issues occurred in parts of Eastern Indonesia after the collapse of the New Order, the Alor-Pantar local community could avoid this terrible conflict due to their solidarity. It is because people from each village in Alor-Pantar Island have developed means to avoid conflicts based on tradition, including conflicts in religious terms. Therefore, academics are encouraged to discuss about the religious life of the people in the Alor-Pantar Island and its relationship with customs. Different from prior writings, this article discusses the traditions of the Muslim and Christian communities in Alor in undergoing their lives through cultural values by giving special respect to a local tradition, Tara miti Tomi nuku, which means 'brotherhood in diversity'. To disclose this issue, the oral tradition of lego-lego will be the center of discussion. This paper is based on field research using ethnographic methods. Based on the analysis of the implementation of the lego-lego's oral tradition and the lego-lego's lyrics, this paper describes two things, which are 1) socio-cultural practices that have been carried out by different religious groups in maintaining tolerance; 2) means that various ethnic groups in Alor have been undertaken to teach the importance of interfaith mutual respect through the oral tradition of lego-lego, especially through the lyrics of the song.*

**Keywords:** *religious tolerance, tara miti tomi nuku, lego-lego, oral tradition, Alor, multiculturalism*

## PENDAHULUAN

### 1.1 Catatan Etnografis Lapangan

Pada tahun 2005, ketika saya melakukan penelitian di Alor, saya diajak oleh Bapak Camat Alor Barat Daya untuk mengikuti acara penutupan *Musabaqoh Tilawatil Qur'an* (MTQ) tingkat Kecamatan Alor Barat Daya di Desa Wolwal. Pada awalnya, tidak ada yang “aneh” menurut saya. Akan tetapi, pada saat acara akan ditutup dengan pembacaan doa, suara pembawa acara penutupan MTQ itu membuat mata saya terbelalak. Pembawa acara mempersilakan Bapak Pendeta, orang dari kelompok etnis Hamap, yang tinggal di Moru, untuk membacakan doa penutupan MTQ. Padahal, acara yang digelar adalah acara umat muslim. Saya bertanya kepada Bapak Camat: “apakah itu tidak salah sebut?” Jawab Pak Camat: “Tidak. Memang di sini hal seperti itu sudah biasa dan sejak zaman dulu juga sudah begitu. Di sini mungkin berbeda dengan di wilayah lain.” Setelah acara selesai, saya sempat berbincang dengan Bapak Pendeta itu. Dia menyatakan bahwa pada acara yang diadakan oleh umat Kristen, mereka biasa juga mengundang umat muslim dan mempersilakan Bapak Imam Islam membacakan doa.

Pada tahun 2011 saya diundang oleh Bapak Nassarudin Kinanggi, sebagai pemangku adat kerajaan Kui, untuk menghadiri acara peresmian pemugaran masjid tertua di Alor, tepatnya di kampung Lerabaing, Alor Barat Daya. Kampung Lerabaing itu adalah “kampung lama” orang Kui yang mayoritas beragama Islam. Setiba di kampung itu, Bapak Nasrudin Kinanggi memperkenalkan saya dengan ketua pelaksana acara peresmian masjid. Ternyata, ketua panitia dan anggota acara peresmian masjid itu adalah orang yang tinggal di dekat kampung Lerabaing, yang beragam Kristen. Orang-orang yang beragama Kristen inilah yang merancang kegiatan, bahkan menyediakan kayu bakar, membuat rumah-rumahan untuk menampung ribuan orang, dan juga bersiap-sedia tenaga selama sebelum, pada saat, dan sesudah pelaksanaan acara peresmian hasil pemugaran masjid itu. Saya “mengobrol” panjang lebar dengan orang-orang Abui (Kristen) yang menjadi panitia lokal itu berkaitan dengan kepanitiaan

dalam acara tersebut. Intinya, mereka menyatakan bahwa saling menolong tidak dibatasi oleh sekat agama. “Kami belajar dari nenek moyang kami di sini.” Itulah pungkas penjelasannya kepada saya.

Pada tahun 2017 saya berkesempatan hadir mengikuti acara pembukaan Pameran dan Pekan Budaya Kabupaten Alor, yang dihadiri dan dibuka oleh Bupati Alor. Penduduk Kabupaten Alor 68% memeluk agama Kristen, 29% memeluk agama Islam, dan 3 % memeluk agama Katolik. Memang ada pemeluk agama Hindu dan Budha, namun jumlahnya sangat sedikit (BPS Kabupaten Alor 2011). Dengan begitu, mayoritas orang Alor beragama Kristen. Orang yang hadir pada saat acara pembukaan Pameran dan Pekan Budaya Kabupaten Alor 2017 itu juga mayoritas beragama Kristen. Situasi itu membuat saya berpikir bahwa pasti pembacaan doa dilakukan dalam cara agama Kristen. Namun, dugaan saya salah. Doa dibacakan oleh seorang imam Islam dengan tata cara dalam agama Islam.

### Meningkatnya tindakan Intoleransi di Indonesia dalam Catatan

Beberapa catatan lapangan yang sudah saya ceritakan sebelumnya membuat saya “berandai-andai,” seandainya semua daerah seperti di Alor, betapa harmonisnya hubungan antarumat beragama di Indonesia. Namun, pengandaian saya itu menjadi “buyar” tatkala saya menyaksikan Pilkada DKI, yang oleh sebagian pihak diklaim sebagai Pilkada terbrutal sepanjang sejarah pilkada di Indonesia karena isu SARA begitu mengemuka. Data *Democracy Index* dari *The Economist Intelligence Unit* yang diperkuat dengan laporan dari Badan Pusat Statistik (BPS) menunjukkan bahwa Pilkada DKI memiliki pengaruh yang menyebabkan turunnya Indeks Demokrasi DKI Jakarta pada 2016, yaitu dari 85,32 di 2015 menjadi 70,85 di 2016—atau turun sebesar 14,47 persen. Penurunan ini paling besar dibandingkan dengan provinsi-provinsi lain di Indonesia. Padahal, pada 2015, DKI Jakarta menjadi provinsi dengan Indeks Demokrasi paling tinggi di Indonesia dengan angka 85,32 persen.

Isu intoleransi kemudian menggelinding bak bola liar di Indonesia. Bahkan, berbagai hasil

kajian menunjukkan semakin meningkatnya tindakan intoleransi di Indonesia. Direktur The Wahid Foundation, Zannuba Ariffah Chafsoh Rahman (Yenny) Wahid, pada Senin (29/1/2018) mengemukakan hasil survei nasional yang dilakukan pada 6--27 Oktober 2017, melibatkan 1.500 responden terdiri atas responden laki-laki (50 persen) dan perempuan (50 persen) di 34 provinsi dengan teknik *multistage random sampling*. Pada laporan berjudul "Potensi intoleransi terhadap kelompok yang tidak disukai," hasilnya menunjukkan mayoritas muslimin dan muslimah bersikap intoleran terhadap kelompok yang tidak disukai (57,1 persen). Jumlah itu meningkat dibanding survei pada 2016 dengan angka intoleran sebesar 51,0 persen. Sepuluh kelompok yang paling tak disukai muslim Indonesia, yakni meliputi komunis, LGBT, Yahudi, Kristen, Ateis, Syiah, China, Wahhabi, Katolik, dan Buddha. Survei dilakukan Lembaga Survei Indonesia (LSI) didukung oleh UN Women dan Wahid Foundation.

Hasil survei yang lebih mencengangkan adalah hasil survei SETARA Institute karena ibukota Republik Indonesia, DKI Jakarta, pada 2017 menjadi kota dengan skor toleransi terendah atau menjadi kota paling intoleran se-Indonesia. Peringkat kedua ditempati Banda Aceh dan peringkat ketiga adalah kota Bogor. SETARA Institute menyebut pada indeks 2017 ada beberapa kota baru yang dinilai tidak toleran, yaitu Cilegon, Yogyakarta, Banjarmasin, Makassar, dan Padang. Setara Institute mencatat pada 2017, terdapat 155 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan dengan 201 bentuk tindakan. Sebanyak 75 tindakan pelanggaran melibatkan aktor negara, yaitu 71 berbentuk tindakan aktif, 3 tindakan *by rule*, sementara 1 tindakan lain merupakan tindakan pembiaran. Sebanyak 126 tindakan dilakukan oleh aktor nonnegara dengan pelaku tertinggi adalah kelompok warga, yakni 28 tindakan.

Pada 2018, SETARA Institute mencatat pelanggaran atau kekerasan kebebasan beragama dan berkeyakinan (KKB) di Indonesia naik dibandingkan tahun 2017. SETARA mencatat hingga Juni 2018 ada 109 intoleransi dalam kebebasan beragama dan berkeyakinan. Lagi-lagi,

DKI Jakarta tercatat sebagai provinsi paling tinggi atas terjadinya kekerasan kebebasan beragama dan berkeyakinan. Disebutkan oleh SETARA Institute, ada lima provinsi menduduki peringkat teratas dengan jumlah kejadian pelanggaran, yaitu DKI Jakarta (23 kasus), Jawa Barat (19 kasus), Jawa Timur (15 kasus), Daerah Istimewa (DI) Yogyakarta (9 kasus), dan Nusa Tenggara Barat (7 kasus).

SETARA Institute menyatakan bahwa secara umum kekerasan dalam KKB disebabkan oleh empat faktor. Pertama, peningkatan intensitas politisasi agama yang sejalan dengan tahun politik karena ada kepentingan politik elektoral. Kedua, meningkatnya kasus intoleransi pada level individu dan kelompok warga. Data SETARA Institute menyebutkan individu dan kelompok warga menduduki dua peringkat teratas pelaku pelanggaran KKB non-negara. Ketiga, kompleksitas persoalan pasal penodaan agama seiring dengan naiknya tren salah satu pelanggaran KKB setelah kelompok tertentu bisa memenjarakan Ahok. Keempat, masalah meleak digital dalam instrumentasi media sosial dan dunia maya oleh warganet. Media sosial justru digunakan sebagai wadah untuk mengungkapkan ujaran kebencian dan diskriminatif.

Pada Selasa (4/12/2018) Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) memaparkan hasil penelitiannya yang bertajuk "Intoleransi dan Radikalisme di Indonesia." Penelitian yang dilakukan LIPI ini berbeda dengan kajian lain versi Wahid Institute, SETARA Institute, atau Lembaga Survei Indonesia (LSI) karena penelitian LIPI melakukan uji hipotesis, yakni sejauh mana identifikasi agama dan etnik berpengaruh terhadap intoleransi dan radikalisme dengan menggunakan beberapa variabel, seperti perasaan terancam, fanatisme keagamaan, ketidakpercayaan, penggunaan media sosial, tingkat sekulerisasi, dan status sosial ekonomi. Penelitian LIPI menggunakan definisi intoleransi sebagai sebuah orientasi keagamaan yang menolak hak sosial dan hak politik dari kelompok agama atau kelompok etnik yang berbeda. Sementara itu, radikalisme adalah penafsiran keagamaan yang bertujuan untuk mengganti sistem politik suatu negara. Koordinator penelitian Dr. Cahyo

Pamungkas menjelaskan intoleransi berdasarkan isu agama telah muncul di sejumlah kota sejak 2015 sampai sekarang. Menurutnya intoleransi di media sosial berupa ujaran kebencian. Secara umum, hasil penelitian LIPI menunjukkan bahwa intoleransi politik di Indonesia cukup tinggi, sebaliknya intoleransi sosial rendah. Temuan lain yang mengkhawatirkan adalah lebih dari separuh responden setuju terhadap penggunaan kekerasan kepada kelompok yang mereka anggap sebagai “aliran sesat,” seperti Ahmadiyah dan Syiah. Hasil yang lebih mencengangkan adalah 40 persen responden setuju Indonesia menjadi negara Islam. Keinginan untuk menerima atau sikap untuk menerima pemimpin politik yang segama lebih besar dari sikap untuk menerima pemimpin yang satu etnik. Jadi, faktor identitas agama memiliki peranan yang sangat penting daripada etnik.

Burhanuddin Muhtadi bersama Lembaga Survei Indonesia (LSI) melakukan survei nasional pada Agustus 2018 terhadap 1.520 responden yang dipilih dengan metode multistage random sampling. Berdasar jumlah sampel itu, diperkirakan *margin of error* sebesar lebih kurang 2,6% pada tingkat kepercayaan 95%. Responden terpilih diwawancarai lewat tatap muka oleh pewawancara yang telah dilatih. Dalam studi ini, intoleransi dioperasionalkan dalam pertanyaan tentang apakah seorang muslim (atau non-muslim) merasa keberatan atau tidak, jika non-muslim (atau muslim) melakukan kegiatan peribadatan atau menjadi pemimpin pemerintahan pada berbagai tingkat. Dengan demikian, intoleransi dikategorikan ke dua dimensi, yakni intoleransi religius kultural dan intoleransi politik. Intoleransi religius kultural mencakup seberapa keberatan responden muslim (atau non-muslim) jika ada pemeluk agama lain membangun rumah ibadah atau melakukan kegiatan keagamaan. Sementara itu, intoleransi politik mengukur seberapa besar resistansi responden jika pemeluk agama lain menjadi presiden, wakil presiden, gubernur, bupati, atau wali kota. Untuk memberikan gambaran utuh, akan disajikan data multitalahun untuk mengetahui tren tingkat intoleransi berdasarkan data survei 2010-2018 (Burhanuddin Muhtadi dalam *Media Indonesia*, 20 Desember 2018).

Berdasarkan hasil surveinya, dia menyatakan bahwa warga muslim cenderung intoleran kepada non-muslim, terutama dalam hal politik. Pada 2018, sebanyak 59% responden muslim keberatan non-muslim menjadi presiden; 55% keberatan non-muslim menjadi wapres; 52% keberatan non-muslim menjadi gubernur, bupati, atau wali kota. Data kami menunjukkan bahwa dalam dua tahun terakhir, terutama sejak aksi 212 pada 2016, intoleransi warga secara politik menunjukkan tren meningkat. Warga muslim keberatan jika non-muslim menjadi pemimpin pemerintahan pada berbagai tingkat. Sementara itu, tren intoleransi religius kultural sejak 2010 mengalami penurunan. Namun, tren penurunan ini berhenti pada 2018, bahkan sedikit meningkat jika dibandingkan dengan tahun-tahun sebelumnya. Sekitar separuh warga muslim saat ini, merasa keberatan jika non-muslim membangun tempat ibadah di sekitar mereka.

Sebanyak 30,7% muslim di Indonesia masuk kategori sangat intoleran, 17,1% intoleran, 20% toleran, dan 32,2% sangat toleran. Total muslim yang sangat intoleran atau intoleran sebanyak 47,8% pada saat survei 2018. Adapun rata-rata intoleransi pada 2018 sebanyak 54,2 dari skor 0 hingga 100. Skor intoleransi ini naik dua tahun berturut-turut: pada 2017 skor intoleransi sebanyak 50,4, sedangkan pada 2016 sebesar 48,6. Lantas, bagaimana intoleransi non-muslim di Indonesia? Secara umum, hasil survey yang dilakukannya menunjukkan bahwa non-muslim memiliki intoleransi yang lebih rendah jika dibandingkan dengan muslim. Mereka lebih banyak yang merasa tidak keberatan dengan kegiatan keagamaan muslim dan peran muslim sebagai pemimpin pemerintahan. Dapat disimpulkan bahwa pada 2018 naiknya tren intoleransi di atas dibarengi dengan meningkatnya dosis politik identitas.

Pada akhir 2018, SETARA Institute membeberkan 10 kota yang paling toleran 2018 berdasarkan hasil penilaian Indeks Kota Toleran (IKT). Penilaian ini dilakukan di 94 kota di Indonesia dan juga 10 kota paling rendah toleransinya. Kota yang paling rendah toleransinya adalah kota Tanjung Balai, Sumatera Utara. Adapun sembilan kota lain yang dinilai minim toleransi adalah Banda Aceh, Jakarta,

Cilegon, Padang, Depok, Bogor, Makassar, Medan, dan Sabang.

Yang lebih mengkhawatirkan lagi adalah adanya data yang menunjukkan bahwa sebanyak 57% guru memiliki opini intoleran terhadap pemeluk agama lain. Sementara itu, 37,77% lainnya memiliki keinginan untuk melakukan perbuatan intoleran atau intensi-aksi. Data itu berdasar hasil penelitian Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah dengan tujuan untuk melihat pandangan serta sikap keberagaman guru sekolah dan madrasah di Indonesia. Asumsinya ialah guru mempunyai posisi strategis dan punya peran penting dalam pembentukan nilai-nilai, pandangan, serta pemikiran siswa. Penelitian ini menggunakan 2.237 guru sebagai sampel dengan proporsi 1.172 guru sekolah negeri dan 1065 guru sekolah swasta (dalam penelitian ini madrasah). Penelitian dilaksanakan selama satu bulan, 6 Agustus sampai 6 September 2018, dengan percontoh (*sample*) dari 34 provinsi di Indonesia, yang dipilih secara acak dengan menggunakan teknik *probability proporsional to size* (PPS).

Sejumlah kajian terdahulu tentang intoleransi, politisasi agama, dan radikalisme di Indonesia sudah banyak dalam berbagai tulisan. Beberapa di antaranya dapat dikemukakan sebagai berikut. Hayamatsu (2013) membahas tantangan demokrasi Indonesia karena meningkatnya intoleransi agama dan sikap diskriminatif dalam masyarakat sipil sejak pertengahan 2000-an, meskipun kebebasan diperluas di banyak bidang, termasuk media. Hayamatsu melalui artikel ini menyatakan dua faktor yang telah berkontribusi terhadap meningkatnya pengaruh kelompok garis keras/radikal dalam meningkatkan intoleransi beragama. Pertama, akses kelompok garis keras **tidak hanya** ke media baru, tetapi yang lebih penting, mereka juga menggunakan sarana dan institusi tradisional untuk mobilisasi agama dan politik, termasuk aparat negara, untuk menumbuhkan sentimen dan sikap antagonis terhadap apa yang mereka anggap musuh-musuh Islam di dalam komunitas muslim sambil menyebarkan interpretasi yang sempit dan dogmatis Islam. Kedua, munculnya politisi muslim konservatif di lembaga negara yang siap

dan ingin merangkul media baru dan teknologi komunikasi saat menggunakan kantor negara dan hak prerogatif untuk memajukan visi dan agenda keagamaan konservatif. Politisi konservatif itu dapat mengeksploitasi hak prerogatif mereka.

Namira (2015) menyoroti isu kebebasan beragama di Indonesia terkait dengan hak beragamaMinoritas. Dia membeberkan data yang menunjukkan bahwa pemerintah masih tidak mampu menangani situasi ini dan untuk memberikan perlindungan yang memadai bagi mereka yang rentan terhadap penganiayaan dan diskriminasi. Sebagai negara yang terikat oleh hukum hak asasi manusia internasional, Indonesia jelas berkewajiban melindungi hak setiap orang di wilayahnya, termasuk agama minoritas. Keutamaan kebebasan beragama sudah dijamin dalam konstitusi negara, UUD 1945. Bahkan, Pemerintah Indonesia juga telah mengeluarkan UU No. 29/1999 tentang Hak Asasi Manusia, yang meliputi dukungan kebebasan beragama. Namun, definisi kebebasan beragama di Indonesia tertara tidak seperti hukum hak asasi manusia internasional karena telah dikurangi dalam sistem hukum Indonesia berdasar interpretasi yang lebih sempit. Agama minoritas, termasuk penganut kepercayaan, hampir tidak memiliki ruang di masyarakat. Pemerintah lebih suka menempatkan mayoritas sebagai prioritas di atas yang lain. Pengikut agama minoritas masih menghadapi perlakuan diskriminatif dalam menjalankan hak agama mereka. Sistem hukum yang ambigu dan keterlibatan institusi keagamaan turut andil dalam menciptakan lingkungan yang tidak toleran di Indonesia. Hukum dan keputusan tertentu juga bertentangan dengan hak untuk kebebasan beragama dan sejauh ini telah meminggirkan minoritas agama. Bahkan, intervensi oleh lembaga keagamaan, seperti MUI, melalui fatwanya, kadang telah memprovokasi kelompok agama radikal untuk melakukan penganiayaan dan serangan terhadap minoritas agama. Aksi main hakim sendiri oleh kelompok-kelompok agama radikal, dalam banyak kasus, tidak pernah dituntut secara adil oleh pengadilan sehingga pelaku dari kelompok mayoritas seperti kebal hukum. Keadaan itu jelas telah menyebabkan pelanggaran berat terhadap hak asasi manusia.

Safri (2015) membahas sakralnya agama yang bisa memunculkan intoleransi dan konflik ketika pemahaman agama juga dianggap sakral oleh pengikutnya, yang menghasilkan wilayah abu-abu atau ketidakjelasan antara agama dan pemikiran keagamaan. Dalam artikelnya ini, dia menjelaskan bagaimana agama bisa menjadi sosok yang menakutkan dan berbahaya, atau bahkan menjadi mengerikan karena menjadi dasar bencana kemanusiaan. Hal semacam ini terjadi karena sifat dan sikap eksklusivitas agama yang mengarah pada klaim kebenaran sepihak dan pada saat yang sama menuduh orang lain sebagai bid'ah, kafir dan harus diperangi. Penulis memberikan solusi untuk menghidupkan kembali budaya atau peradaban dialog agama, dan keterbukaan dalam menerima perbedaan, bahkan lebih dari sekadar keterbukaan, yang diharapkan dimiliki oleh setiap pemeluk agama sebuah ideologi pluralisme.

Fenton (2016) membicarakan intoleransi dan kefanatikan agama yang menjadi faktor utama dan berkontribusi dalam konflik sosial dan politik termasuk manifestasi dari kekerasan teroris di Indonesia. Sayangnya, kebebasan beragama yang tercantum dalam Konstitusi Indonesia, praktik sosial dan peraturan pemerintah tidak memenuhi jaminan hukum konstitusional dan internasional, yang memungkinkan terjadinya bias yang dilembagakan dalam perlakuan terhadap minoritas agama. Bias semacam itu menghambat transisi Indonesia ke demokrasi pluralistik yang berfungsi penuh dan mengorbankan cita-cita demokrasi kebebasan pribadi dan kebebasan berekspresi untuk tujuan-tujuan yang dinyatakan dalam harmoni keagamaan dan sosial. Kasus Ahok justru menegaskan hal itu. Tulisan ini mengkaji landasan konstitusional kebebasan beragama, Undang-undang Penodaan Agama di Indonesia dan menjelaskan sejarah dan ajaran Pancasila yang mendikte kepercayaan akan Tuhan sebagai prinsip pertama ideologi negara. Tulisan ini berpendapat bahwa kegagalan negara Indonesia untuk mengakui keabsahan posisi teologis alternatif adalah hambatan utama bagi Indonesia untuk mengakui cita-cita tertinggi, yang diabadikan dalam moto nasional, bhineka tunggal ika.

Hasan (2017) menjelaskan militansi aktivis agama dan kekerasan terhadap minoritas pasca-Soeharto yang muncul akibat kegagalan negara dalam mengelola keragaman agama dan pluralitas masyarakat. Dasar dari persoalan ini berpangkal pada kontroversi UU No. 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama atau yang dikenal dengan UU Pencemaran Agama. Perdebatan yang panjang telah mengarah pada pelanggaran prinsip hukum mengenai jaminan kebebasan agama oleh konstitusi. Artikel ini juga membahas petisi yang diajukan oleh aktifis HAM dan ornop untuk mengajukan *judicial reviews* ke Mahkamah Konstitusi.

Marshall (2018) membahas ambiguitas kebebasan beragama di Indonesia. Pada satu sisi, konstitusi dengan jelas mencantumkan jaminan kebebasan beragama di Indonesia. Akan tetapi, pada sisi lain pelanggaran kelompok minoritas agama semakin marak terjadi. Intoleransi terus meningkat dari waktu ke waktu. Bahkan, aliran kepercayaan pun belum mendapat tempat yang aman dalam konstitusi dan kebebasan menjalankan ibadahnya. Polisi dan perangkat hukum tidak bisa melakukan tindakan tegas karena seiring meningkatnya gerakan massa yang merasa diri sebagai mayoritas.

Romli (2018) membahas ekspresi politik identitas dan Islamisme yang menguat di banyak kanal media sosial. Berdasar data yang dimilikinya, penulis ini menunjukkan bahwa moderatisme NU dan Muhammadiyah digerogoti oleh intoleransi Islamisme. Tidak sedikit pengajar dan siswa serta mahasiswa (generasi Z) yang merasa dekat dengan NU dan Muhammadiyah ternyata bersimpati atau bahkan menyeberang ke haluan Islamisme.

Assyaukanie (2018) mengeksplorasi faktor penyebab yang lebih mendalam dari intoleransi dan diskriminasi yang terjadi di Indonesia seiring meningkatnya data intoleransi yang dirilis oleh berbagai hasil survei oleh berbagai lembaga. Penulis ini membicarakan faktor penyebab itu melampaui penjelasan-penjelasan yang umumnya dikemukakan para penulis selama ini, seperti situasi politik, kondisi ekonomi, struktur sosial, dan karakter budaya. Menurut Assyaukanie, akar-intoleransi dan diskriminasi bisa ditelusuri ke

lanskap legal Indonesia berupa landasan negara, pasal-pasal konstitusional, undang-undang, dan aturan-aturan yang berlaku.

Al Qurtubi (2018: 43–54) menyoroti politisasi agama, khususnya politisasi Islam, yang kembali menyeruak ke ruang-ruang publik Indonesia. Rontoknya rezim Orde Baru menyebabkan bangkitnya kembali para petualang agama yang dulu sempat “dimumikan” oleh Suharto karena dianggap membahayakan stabilitas dirinya, keluarga Cendana, dan kroninya. Ketika Suharto tak lagi berkuasa, mereka pun bereuforia dan berpesta pora. Tak pelak, politisasi agama (Islam) yang cenderung berlebihan ini telah menimbulkan dampak buruk bagi kehidupan berbangsa, beragama, dan bernegara di Tanah Air. Dia mengulas sejarah politik politisasi agama dan dampaknya dalam masyarakat serta prospek Indonesia di kemudian hari di tengah serbuan politik identitas yang kian menggema.

Sebenarnya, masih banyak lagi hasil penelitian dan pemikiran yang membahas semakin meningkatnya tindakan intoleransi di Indonesia dari berbagai sudut pandang seperti yang ditulis oleh Jeremy Menchik (2014), La Ode Ida (2015), Tim Lindsey and Helen Pausacker (ed.) (2016), Alexander R. Arifianto. (2016). George Cherian (2016), Ian Wilson (2017), Mohamed Nawab Osman & Prashant Waikar (2018). Inti dari semua tulisan mereka adalah mengulas semakin meningkatnya intoleransi di Indonesia. Bahkan, kegagalan Indonesia membendung laju tindakan intoleransi itu juga menghiasi sejumlah pemberitaan di luar negeri sejak 2012, seperti di tulis dalam berita seperti “Indonesia Experiencing Increase in Religious Intolerance,” di *Voice of America News* / FIND, Washington D.C., Oct 23, 2012; “Tolerating intolerance; Islam in Indonesia”, di *The Economist*, London Vol. 403, Jun 9, 2012: 45; “Indonesia’s growing religious intolerance,” di *Open Democracy*, London Nov 26, 2014; “Religion as a political game: rising intolerance in Indonesia,” di *Open Democracy*, London Dec 01, 2014; “Should we worry about Islamism in Indonesia?,” di *The Conversation*, May 12, 2017; “Indonesia: Failure to Confront Intolerance,” di *Targeted News Service*, Washington, D.C. Jan 18, 2018.

## Menghalau Tindakan Intoleransi di Indonesia

Situasi yang telah dipaparkan tersebut membuat banyak pihak berpikir kritis untuk berupaya mencegah dan mengatasinya melalui berbagai sudut pandang pemikiran. The Wahid Institute, misalnya, merekomendasikan agar pemerintah menguatkan koordinasi, meningkatkan deradikalisasi, dan melakukannya kerja sama dengan sipil. Ormas keagamaan moderat perlu bersinergi, menyebarkan narasi positif, dan menangani medium penyebaran radikalisme. Dunia usaha direkomendasikan untuk mempromosikan toleransi serta mencegah penggunaan platform media sosial.

Ada sejumlah tulisan yang menekankan pentingnya mengatasi intoleransi di Indonesia melalui jalur pendidikan. Julita Widya Dwintari (2017) mengusulkan pentingnya strategi pembelajaran PPKn untuk menanamkan nilai toleransi pada diri peserta didik. Afryansyah (2018) mengusulkan pentingnya pembelajaran sastra sebagai media untuk mencegah intoleransi dan deradikalisasi. Riyanto (2018) menekankan pentingnya peranan guru dalam menanamkan nilai toleransi beragama dan kemampuan guru dalam mengatasi persoalan upaya mengatasi sikap intoleransi beragama.

Nur Chanifah & Arif Mustafa (2016) menyatakan pentingnya memahami pertemuan antar agama untuk mencegah konflik, termasuk intoleransi agama. Pertemuan agama dapat ditemukan dalam nilai-nilai kemanusiaan atau aspek horisontal (*ḥabl min al-nās*), sedangkan aspek vertikal (*ḥabl min Allāh*) dalam kaitannya dengan Tuhan.

Selain itu, ada pula yang mengusulkan pentingnya merevitalisasi gerakan praktik nilai-nilai Pancasila dalam seluruh lini kehidupan berbangsa, seperti dikemukakan oleh Angel Damayanti (2017) serta Anggara Pratama Pratama, Gushidayat Afriandi, dan Indah Fajar Lestari (2017). Mereka berpendapat bahwa Pancasila memiliki ajaran nilai toleransi yang selama reformasi ini terlupakan.

Ada dua tulisan yang menunjukkan pentingnya mengajarkan toleransi melalui pendidikan

agama. Ellen Meyers (2018) menyarankan pentingnya reformasi pendidikan agama agar dapat memberikan kontribusi positif bagi upaya mengatasi intoleransi karena sekolah adalah mikrokosmos negara bangsa. Dengan demikian, guru dapat menggunakan ruang kelas sebagai sarana memperkenalkan ajaran antaragama dengan tujuan membantu siswa menemukan landasan bersama di antara berbagai agama. Dengan begitu, anak-anak terbiasa menemukan cara untuk menggunakan cara bekerja sama antaragama guna menyelesaikan masalah bersama. Hasan Bastomi (2018) meminta masyarakat belajar toleransi seperti di Pondok Pesantren Gontor, Ponorogo. Di pondok pesantren itu, wawasan toleransi menjadi pendidikan dasar yang tidak hanya diajarkan dalam pengajaran formal di kelas saja, tetapi juga dilakukan dalam kehidupan sehari-hari oleh santri. Pendidikan toleransi di Pondok Pesantren Gontor juga tercermin dalam muatan atau isi kurikulum yang mengajarkan wawasan santri akan keragaman keyakinan.

Berbeda dengan berbagai tulisan yang ada, tulisan ini membahas menanamkan nilai toleransi dan mentransmisikannya melalui tradisi. Hal itu terkait nilai kebudayaan yang ada dalam masyarakat. Hal itu menjadi penting dilakukan karena berdasar hasil penelitian INFID (2016: 239), nilai budaya dan praktik sosial berperan dalam menghasilkan kecenderungan toleran/intoleran dan radikal. Nilai budaya dan praktik sosial berperan sebagai moderator dalam hubungan antara kepentingan ekonomi dan toleransi/intoleransi, serta hubungan antara perbedaan dan toleransi/intoleransi. Jika nilai budaya dan praktik sosial yang sejalan dengan toleransi kuat, maka intoleransi dan radikalisme juga dapat dihambat, dan sebaliknya.

Berdasar hal itu, tulisan ini bermaksud membicarakan hubungan persaudaraan antara pemeluk agama Islam (*Salang*) dan pemeluk agama Kristen (*Sarani*) di Alor dan cara merawatnya melalui tradisi, salah satunya ialah tradisi lisan *lego-lego*, berdasar hasil kerja etnografi di lapangan maupun berdasar rekaman catatan para akademisi terdahulu. Tujuannya untuk menunjukkan nilai persaudaraan berbasis tradisi yang dapat menjadi contoh bagi daerah lain atau berbagai kelompok

etnis lain untuk tetap merawat keberagaman mereka demi kehidupan bersama yang harmonis.

## **TOLERANSI ANTARUMAT BERAGAMA DI ALOR DALAM JEJAK TERDAHULU**

“Belajarlah soal toleransi pada orang Alor khususnya, dan orang NTT, pada umumnya.” Begitu ujaran yang sering terlontar dari mulut orang-orang Alor melihat kenyataan di Indonesia seiring meningkatnya isu intoleransi. Nilai persaudaraan, termasuk persaudaraan dalam ranah agama, diajarkan oleh nenek moyang berbagai kelompok etnis di Alor melalui “semboyan” mereka. Setidaknya ada lima semboyan dari lima kelompok etnis di Alor yang meninggikan nilai persaudaraan, yaitu 1) 1) *taramiti tominuku* ‘berpegangan tangan untuk bersatu,’ (dalam bahasa Abui); 2) *mulenoa tenang eli* ‘merangkul untuk membangun’ (dalam bahasa daerah Pura); 3) *mapi tomnu* ‘mari bersatu hati’ (dalam bahasa Kabola); 4) *yemai tadi nokidi* ‘mari kita bersatu’ (dalam bahasa Kolana); 5) *dike date bote lefonarang* ‘baik buruk angkat nama kampung’ (dalam bahasa Alor).

Kehidupan beragama masyarakat di Kepulauan Alor-Pantar dan hubungannya dengan adat banyak mengundang minat para akademisi untuk membahasnya. Syarifuddin R. Gomang (2006) menulis “Muslim and Christian Alliances: ‘Familial Relationship’ between Inland and Coastal Peoples of the Belagar Community in Eastern Indonesia.” Artikel ini ditulis berdasar hasil penelitian ketika Indonesia dilanda konflik antarkelompok, baik antarkelompok etnis maupun antarkelompok agama, terutama di wilayah Indonesia bagian timur. Pada komunitas Belagar di Pantar, yang menjadi fokus tulisan ini, hubungan antara umat Kristiani di pedalaman dan muslim di pesisir tetap aman oleh ikatan persaudaraan (*ia mutu lol tela wala*). Ikatan itu, baik dalam bahasa Belagar maupun dalam bahasa Alor, diungkapkan dengan istilah *bela baja* ‘sumpah besar’, yang di Maluku dikenal sebagai *pela gandong*, dan di Kedang disebut *bela bayan*. Sebelum 1994, dipercaya bahwa stabilisasi politik dan hubungan harmonis antarkelompok dari agama dan kelompok etnis berbeda di Indonesia

Timur karena adanya hubungan persaudaraan seperti itu (*bela baja*, *pela gandong*, *bela bayan*, dan beberapa nama lain). Namun, sesudah 1994 situasi berubah dengan sangat cepat. Konflik terjadi di mana-mana. Namun, komunitas Belagar bisa terhindar dari konflik.

Tulisan Gomang (2006) ini ingin menunjukkan bahwa hubungan keluarga orang Belagar masih tetap terjaga meskipun institusi yang sama di Maluku diperlemah oleh kebijakan pemerintah, imigrasi, hilangnya tanah adat, dan berbagai faktor lain yang tidak relevan di Pantar.

Belagar berada di Pantar Timur, yang terdiri atas kaum Muslim dan Kristiani. Orang Belagar Muslim hidup di pesisir, sedangkan orang Belagar Kristiani hidup di pedalaman. Ikatan keluarga antara orang Belagar pesisir dan pedalaman tidak berdasar hubungan genealogis. Kedua kelompok itu mengaku bahwa mereka memiliki leluhur yang berbeda dan datang dari tempat yang berbeda. Setelah hidup berdekatan dan mengalami kesulitan bersama, mereka menggalang persaudaraan yang saling menguntungkan melalui ungkapan *ia mutu lol tela wala* ('persaudaraan antara kampung pedalaman dan pesisir'). Persaudaraan dibangun melalui ikatan *serang* antara individu dan ikatan *bela baja* antara klan, kampung, dan wilayah. *Serang* dalam bahasa Belagar berarti 'teman' atau 'partner.' Karena itu, ada hubungan keluarga antarklan di kampung pedalaman (Kristiani) dengan klan di kampung pesisir (Muslim). Hal itu berpengaruh terhadap penjelasan konsep pembangunan rumah adat, yang selalu memiliki dua ruang tidur.

Untuk menunjukkan keefektifan *serang* dan *bela baja* dalam mencegah konflik antarkelompok etnis dan agama, penulis artikel ini memberikan tiga kasus yang sangat memungkinkan terjadi perang saudara. Namun, semua itu dapat dicegah karena hubungan yang sudah terjalin oleh leluhur mereka melalui *serang* dan *bela baja*. Bahkan, karena hubungan itu pembangunan masjid dilakukan oleh orang Kristen dan gereja oleh orang Islam. Mereka pula yang menjaga setiap ada isu yang berusaha memecah belah hubungan keluarga.

Kelembagaan orang Belagar yang dikenal sebagai *ia mutu lol tela wala* itu juga terdapat di

Alor, yang dikenal sebagai *kakari wato watang* (persaudaraan antara orang pedalaman dan pesisir), yang dipahami sebagai aliansi antara kaum Kristiani dan Muslim. Contoh kampung persaudaraan Muslim dan Kristiani adalah Alor Besar (Islam) dan Adang (Kristen), Dulolong (Islam) dan Oa (Kristen). Istilah *eneng* atau *tniru* sama pengertiannya dengan *serang* di Belagar. Semua itu memperkuat solidaritas komunitas lokal yang mampu membuat orang Belagar terhindar dari konflik dahsyat yang melanda sebagian wilayah Indonesia Timur.

Emilie Wellfelt (2007) menulis "Diversity & Shared Identity: A Case Study of Interreligious Relations in Alor, Eastern Indonesia." Tulisan ini bertujuan menambah pemahaman tentang agama, etnisitas, dan konflik di Indonesia pasca-runtuhnya Orde Baru. Namun, tulisan ini memusatkan perhatian pada aspek solusi perdamaian dalam keberagaman agama yang ditemukan di wilayah Indonesia Timur, terutama di Kabupaten Alor. Melalui studi kasus di kampung Uma Pura, Pulau Ternate, dia meneliti identitas kelompok dan hubungan antarkelompok etnis dengan komunitas agama, baik komunitas yang seagama maupun yang tidak seagama. Kajiannya menggunakan metafor lokal. Masyarakat dimetaforkan sebagai tungku masak yang terdiri atas tiga batu: agama, pemerintah, dan adat. Batu tersebut merepresentasikan tiga arena otoritas: spiritual, religius, dan politis.

Uma Pura adalah kampung orang Muslim. Di samping itu ada empat permukiman lagi yang penduduknya semua beragama Protestan. Kedua kelompok beragama itu berbeda bahasa dan berbeda kelompok etnis. Namun, mereka dalam keseharian berinteraksi tanpa sekat. Bahkan, mereka saling merayakan hari raya Natal dan Idul Fitri. Studi kasus ini menunjukkan bagaimana orang melalui proses pemikiran yang konstan menjunjung tinggi keberagaman agama dan kelompok etnis dan masih menemukan dasar untuk identitas bersama. Representasi tiga batu: agama, pemerintah, dan tradisi membantu menciptakan situasi harmonis di antara kedua kelompok beragama itu.

Pada 2010, Susanne Rodemeier menulis "Islam in The Protestant Environment of the

Alor and Pantar Islands.” Tulisan ini bertujuan menyajikan sudut pandang minoritas muslim dalam kehidupannya dengan komunitas Kristiani, yang menjadi kelompok mayoritas. Langkah awal yang ditempuh penulis ialah meneliti mitos bahwa orang di beberapa kampung menganggap kedatangan Islam pertama di Alor-Pantar membawa unsur ritual yang mengakibatkan perubahan sosial yang signifikan. Kemudian, penulis mendeskripsikan kebudayaan pantai yang diamatinya di wilayah muslim Alor-Pantar dan membandingkannya dengan kebudayaan pantai di Indonesia Barat, kemudian membandingkannya dengan kebudayaan pedalaman (pegunungan) di Alor-Pantar. Tujuannya ialah mempertanyakan peran perbedaan pantai-pedalaman pada tingkat lokal dalam hubungan antara komunitas Muslim dan Protestan. Karena Rodemeier membahas orang Muslim di Alor-Pantar, di dalam paparannya ada keterkaitan dengan Lerabaing ‘kampung raja’ orang Kui di Alor, misalnya tentang pisau khitan dari Raja Ternate, tongkat, dan berdirinya masjid tua di Lerabaing. Tulisan ini menyanggah pendapat bahwa ada kesepadanan antara penggunaan bahasa Austronesian dan Non-Austronesian dengan komunitas agama. Selama ini ada anggapan bahwa orang-orang Protestan menggunakan rumpun bahasa Non-Austronesian dan orang-orang Muslim menggunakan bahasa rumpun Austronesian. Ada fakta bahwa kelompok-kelompok Muslim di kampung-kampung Galiyao, seperti di Lerabaing (Alor Selatan) dan Bakalang (Pantar Timur) berbicara dengan menggunakan bahasa non-Austronesian.

Ada sejumlah konflik yang berkaitan dengan pertanahan, yang akhirnya di bawa ke perbedaan agama. Masalah juga muncul karena hukum perkawinan tradisional. Kedua masalah itu dapat diselesaikan melalui tradisi lokal. Namun, sekarang komunitas Muslim dan Kristiani menjadi lebih terpisah oleh permukiman begitu juga pilihan perkawinan yang dihubungkan dengan kepercayaan beragama. Perbedaan itu menjadi tampak mencolok karena penggunaan jilbab oleh perempuan muslim dalam kehidupan sehari-hari dan tidak hanya sekadar pada saat menjalankan ibadah.

Nilai persaudaraan antarkelompok beragama di Alor itu juga pernah ditulis oleh Gomang (2013) yang membahas faktor yang mendukung terciptanya kerukunan beragama antara Islam dan Kristen di Desa Aimoli. Menurut Gomang, kerukunan antarumat beragama Kristen (*Sarani*) dan Islam (*Salang*) yang terjadi di Desa Aimoli karena ada ikatan solidaritas sosial yang kuat, yang menyatu dengan sistem nilai dan mengatur hubungan kekerabatan antaranggota masyarakat di Desa Aimoli. Ketiga faktor berbasis tradisi yang mampu mengikat mereka ialah *bela* (sumpah darah), *sota tifang sahi* ( pepatah/sumpah adat) dan *lego-lego*. Ketiganya dianggap sebagai dasar ikatan pemersatu dalam nilai kemanusiaan.

Abednego B.P. (2015) juga memaparkan kerukunan antarumat beragama di Desa Pante Deere, Alor. Upaya dalam rangka menjaga kerukunan antara umat beragama di Desa Pante Deere melalui kegiatan olahraga dan kerja sama dalam mendirikan rumah ibadah. Pada setiap hari raya agama, seperti hari Natal, Paskah, Idul Fitri biasa diisi dengan kegiatan olahraga untuk memupuk solidaritas antarumat beragama. Kegiatan olahraga itu meliputi pertandingan sepak bola, bola voli, bulu tangkis, dan lari karung. Kegiatan keagamaan yang dilakukan pada setiap tahun untuk merayakan ataupun memeriahkan hari-hari raya keagamaan itu sangat bermanfaat bagi kaum muda-mudi karena melalui kegiatan itu mereka saling mengenal lebih dekat sehingga sangat bermanfaat terhadap kerukunan antarumat beragama.

Bukti lain hubungan baik antarumat beragama di Desa Pante Deere ialah adanya kerja sama dalam mendirikan rumah ibadah, seperti membangun gereja atau membangun musholla. Kegiatan pembangunan gereja diketuai oleh saudara-saudara yang beragama Islam. Sebaliknya, di dalam membangun musholla, ketua pembangunannya adalah saudara-saudara yang beragama Kristen.

Berbagai kajian terdahulu itu memberikan contoh bagaimana komunitas Muslim dan Kristiani menata kehidupan mereka bersama dengan menawarkan penghormatan khusus pada tradisi lokal. Orang-orang di tiap kampung mengembangkan cara menghindari konflik,

termasuk konflik yang bernuansa agama. Berbeda dengan berbagai tulisan di atas, tulisan ini membahas nilai persaudaraan antarumat beragama yang tampak dalam pelaksanaan dan lirik lagu (pantun) *lego-lego* dari berbagai kelompok etnis.

## **TRADISI LISAN *LEGO-LEGO* SEBAGAI WAHANA MERAWAT DAN MENTRANSMISIKAN NILAI TOLERANSI**

Saling mengakui dan saling menghormati antarumat beragama di Alor-Pantar ditransmisikan dan dirawat salah satunya dengan menggunakan tradisi lisan *lego-lego*, baik melalui tata cara pelaksanaan maupun lirik lagunya. Tradisi lisan *Lego-lego* adalah lirik lagu tradisional yang dilantunkan bersamaan dengan tarian melingkar yang ditransmisikan dari generasi ke generasi. Tidak ada yang mengetahui siapa yang menciptakan lirik lagu tersebut sehingga *lego-lego* menjadi milik komunal dan dilakukan secara massal.

### **Pelaksanaan *Lego-lego* sebagai Representasi Penghargaan Antarkelompok**

Untuk membahas toleransi antarumat beragama dan antarkelompok etnis dalam kehidupan orang Alor-Pantar, terutama melalui tradisi lisan *lego-lego*, pada tulisan ini dikemukakan tiga pelaksanaan *lego-lego* pada tiga kelompok etnis yang berbeda, yaitu di Takpala (orang Abui), di Lerabaing (orang Kui), dan di Moru (orang Hamap).

#### **1. *Lego-lego* orang Abui di Kampung Takpala**

Tiap tahun di Takpala diadakan upacara tradisional masuk kebun. Biasanya acara ini dilaksanakan pada bulan Juni-Juli. Acara ini dimaksudkan sebagai upaya memohon kepada Tuhan agar mereka diberi kemudahan dalam menanam berbagai bahan pangan dan menuai hasilnya dengan melimpah. Pada zaman dulu orang Abui harus membuka lahan terlebih dahulu dengan membabat hutan dan semak-semak, membersihkannya dan membakarnya, lalu baru dimulai menanam. Hal itu dilakukan karena

nenek moyang mereka tidak berkebudun secara menetap.

Upacara tradisional masuk kebun dilaksanakan sehari semalam. Pada siang hari diadakan berbagai ritual dalam tradisi orang Abui. Pada malam hari mereka menggelar *lego-lego* semalam suntuk, yang dimulai pada sekitar pukul 21.00 WITA hingga pukul 07 keesokan harinya. Sepanjang malam mereka menari melingkar diiringi nyanyian tradisional. Salah satu ciri khas *lego-lego* orang Abui ialah mereka tidak menggunakan alat musik apapun untuk mengiringi tarian melingkar mereka. Mereka hanya mengandalkan gemerincingnya bunyi gelang kaki yang dipakai kaum perempuan dalam lingkaran tarian dan hentakan kaki para peserta *lego-lego* dalam lingkaran.

Uniknya ialah pada pagi hari menjelang subuh *lego-lego* mereka berubah total. Alat musik tambur mulai digunakan. Hal itu dimaksudkan untuk menghargai saudara-saudara mereka yang berasal dari pantai, yang beragama Islam, yang sudah naik ke bukit untuk berpartisipasi dalam acara mereka semalaman. Orang Abui yang sebagian besar beragama Kristen menganggap bahwa saudara-saudara mereka yang beragama Islam sudah ikut menari dan menyanyi semalaman dengan mengikuti tata cara dalam *lego-lego* mereka. Oleh sebab itu, orang Abui juga harus menghormati tamu mereka dengan menggelar pertunjukan *lego-lego* yang memiliki ciri khas komunitas muslim, yaitu menggunakan tambur sebagai alat musik pengiring.

#### **2. *Lego-lego* orang Kui pada Acara Peresmian Renovasi Masjid Tertua di Alor (2012)**

Pada bulan Juli 2012 orang Kui memiliki hajatan besar, yaitu merenovasi masjid tertua di Alor. Masjid itu memiliki sejarah khusus bagi orang Kui di Alor dan juga terkait sejarah masuknya agama Islam di Pulau Alor-Pantar, Nusa Tenggara Timur. Renovasi masjid yang dilakukan adalah mengganti atap masjid yang diperkirakan berdiri pada tahun 1600-an. Untuk melancarkan rencana pemugaran masjid bersejarah itu, orang Kui membentuk panitia pelaksana. Ketua panitia ialah Bapak Nasrudin Kinanggi, keturunan Bapak

Raja Katangkoli Kinanggi. Sementara itu, untuk memperlancar jalannya acara peresmian masjid yang dihadiri dan diresmikan oleh Bupati Alor, dibentuklah panitia lokal. Ternyata, panitia lokal pada acara itu bukanlah orang Kui, melainkan orang Abui, yang tinggal di dekat kampung Lerabaing. Orang Abui ini disebut orang gunung dan beragama Kristen. Pada saat peresmian hasil pemugaran masjid tua itu, panitia lokal yang beragama Kristen itu benar-benar menunjukkan ketulusan dalam membantu orang Kui yang beragama Islam. Segala sumber daya dikerahkan untuk kelancaran acara tersebut. Orang Abui itu berdatangan sebelum hari dilakukannya peresmian masjid dengan menyumbang kayu bakar, makanan, dan tentu saja tenaga yang tidak sedikit jumlahnya. Mereka menunggui kegiatan selama kurang lebih seminggu hingga acara benar-benar selesai.

Salah satu acara yang dilakukan pada saat peresmian hasil pemugaran masjid ialah menggelar *lego-lego* pada malam hari menjelang “pengatapan” masjid. Mereka mengundang wakil dari semua kelompok etnis yang ada di Alor Barat Daya, yaitu orang Abui, Klon, dan Hamap, yang kesemuanya adalah non-muslim.

Ternyata dalam pelaksanaannya, lirik lagu dalam *lego-lego* yang dinyanyikan menggunakan lirik lagu dalam *lego-lego* orang Kui, Klon, Hamap, dan Abui. Bahkan, lirik *lego-lego* kelompok etnis banyak didendangkan. Artinya, mereka mencampurkan lima lirik *lego-lego* dalam bahasa yang berbeda karena memberi kesempatan kepada tamu dari kelompok etnis yang berbeda untuk mengangkat pantun mereka sendiri.

Berikut contoh lirik pembuka yang justru menggunakan bahasa Alor.

*O hela hela e  
elo e pana  
elo o  
elo elo e  
hela e sama e  
elo e  
soru soru e  
soro e sai o  
nae e soro soro e  
soro e sama su*

Setelah itu, *lego-lego* dilanjutkan dalam bahasa Kui. Di tengah-tengah lirik lagu dalam bahasa Kui, tiba-tiba ada yang “angkat lagu” dalam bahasa Abui. Berikut ini adalah contohnya.

*Akil na awai na o aban tala ia  
Akil na awai na o aban tala ia  
into nawe aban tala ia  
Akil na awai e aban tala ia*

“*Lego-lego* campuran” itu hanya berlangsung beberapa putaran. Namun, meskipun digelar hanya dalam beberapa putaran, hal itu sarat dengan makna simbolik, yakni menjalin persaudaraan tanpa dibatasi oleh batas kelompok etnis, bahasa, dan juga agama. Mereka bergandeng tangan untuk saling berbagi dan saling mendukung. Setelah itu, orang Kui menggelar *lego-lego* sendiri dan orang Abui menggelar *lego-lego* sendiri secara berdampingan.

### 3. *Lego-lego* orang Hamap di Moru (2013)

Pada pertengahan tahun 2013 saya berkesempatan untuk mengikuti pertunjukan *lego-lego* di Moru, Alor Barat Daya. Pada waktu itu *lego-lego* digelar sebagai bagian dari acara dimulainya pembuatan pagar tembok sebuah masjid yang dibangun oleh orang Kui, yang beragama Islam. Saya berpikir bahwa pastilah yang berpartisipasi dalam *lego-lego* itu adalah orang-orang Kui sebagai pemeluk agama Islam karena *lego-lego* yang digelar berkaitan dengan pembangunan masjid. Ternyata dugaan saya salah. *Lego-lego* yang digelar adalah *lego-lego* orang Hamap, yang beragama Kristen. Tentu saja bahasa yang digunakan untuk menggelar *lego-lego* juga bahasa Hamap dan dengan tata cara *lego-lego* orang Hamap. Peserta dalam *lego-lego* itu bercampur antara orang Hamap dan orang Kui. Mereka semalaman menari dan menyanyi dalam lingkaran yang sama.

Orang Kui yang sebagian berjilbab itu tidak merasa keberatan berkaitan dengan penggelaran *lego-lego* orang Hamap yang beragama Kristen

di depan masjid yang akan dibangun pagarnya. Mereka menganggap bahwa kesadaran akan adanya perbedaan di antara mereka memang perlu. Akan tetapi, perbedaan itu lantas tidak dapat digunakan sebagai upaya memisahkan mereka karena pada kenyataannya mereka hidup berdampingan dalam wilayah yang sama.

Pelaksanaan *lego-lego* di Alor secara tidak langsung mengajarkan kepada orang Alor untuk saling bergandeng tangan meskipun mereka memiliki perbedaan, baik etnisitas maupun agama. Hal itu ditunjukkan dalam simbolisasi saling berpegangan atau berangkulan membentuk lingkaran *lego-lego* dalam menyanyi dan menari bersama. Cara lain yang mereka gunakan untuk menunjukkan saling menghargai perbedaan ialah “memberi panggung” kepada tradisi *lego-lego* komunitas muslim dalam pelaksanaan *lego-lego* yang digelar oleh kelompok etnis yang mayoritas adalah umat Kristiani dan juga memberi kesempatan kepada berbagai kelompok etnis untuk “mengangkat pantun” dalam gelaran bersama.

### **Lirik *Lego-lego* sebagai wahana dan merawat nilai persaudaraan**

Dalam berbagai lirik lagu *lego-lego* terkandung unsur untuk merawat dan mentransmisikan nilai persaudaraan antarkelompok beragama. Dalam *lego-lego* orang Kui, ada lirik yang secara khusus berkaitan dengan isu toleransi itu.

Dolla lalawe taregsel nuku e  
gunung pantai pantai satu hati satu e  
orang gunung dan orang pantai satu hati

*pai-pai duwe e nuku taitabela nanga*  
kita kita semua e satu jangan saling menyalahkan  
tidak  
kita-kita semua adalah satu sehingga tidak boleh  
saling menyalahkan

*Dolla* pada lirik di atas mengacu pada orang gunung, yang dianggap sebagai umat Kristiani. Sementara itu, *lalawe* mengacu pada orang pantai, yang dianggap sebagai umat Muslim. Leluhur orang Kui mengajarkan bahwa orang Kui sebagai orang Muslim harus bertoleransi dengan para pemeluk agama lain, yang tinggal di gunung. Mereka berprinsip bahwa gunung dan

pantai saling melengkapi. Bahkan, dalam pasar adat mereka berprinsip bahwa “orang gunung dan orang pantai bertemu di pinggir laut.” Karena itu, leluhur orang Kui mengajarkan bahwa jika terjadi masalah antara orang gunung (Kristen) dan orang pantai (Kui, muslim), jangan saling menyalahkan. Lebih baik, dimusyawarahkan untuk mencapai kesepakatan bersama. Ajaran toleransi antarumat beragama dalam lirik lagu *lego-lego*, terutama antara umat Muslim dan Kristiani, memang benar-benar diterapkan oleh kedua kelompok tersebut.

Sementara itu, dalam lirik lagu *lego-lego* orang Hamap, ada lima pasang lirik lagu yang berkaitan dengan nilai toleransi.

*bap sutafen tofangsa*  
nenek melahirkan begitu banyak anak

*den Lifang lol den Adang lol*  
Sebagian berjalan ke pantai, sebagian berjalan ke gunung

Lirik itu menceritakan bahwa orang Islam yang disebut sebagai orang pantai dan orang Kristen yang disebut orang gunung itu berasal dari nenek moyang yang sama. Hanya saja, sebagian di antara mereka ada yang memilih masuk Islam dan sebagian lagi memilih masuk Kristen. Namun, mereka tetap bersaudara karena berasal dari satu nenek moyang yang sama atau seketurunan.

*Humno 'no na arabusi fasi*  
menyatukan kekeluargaan antara dua: air pinang manis, air kelapa manis

*pinang alo nuelang*  
Kita berdua hanyalah satu ikatan

Lirik tersebut menceritakan bahwa pinang dan kelapa itu sebagai simbol dari dua kelompok yang berbeda, yaitu orang gunung (pinang) dan orang pantai (kelapa). Namun, keduanya harus tetap dipersatukan karena saling memerlukan dan keduanya sama-sama manisnya. Jika pun memilih makan pinang, orang akan merasakan manisnya. Jika pun memilih minum air kelapa, juga ada rasa manisnya. Artinya, memilih beragama Islam atau Kristen itu soal pilihan. Tetapi, dalam kehidupan, mereka saling membutuhkan sehingga harus tetap bersatu.

*Atut lol abib mahil ade*

Jika kamu ikut berjalan ke pantai, kamu makan daging kambing

*nebuir lol bimahil ade*

Jika kamu ikut berjalan ke gunung, kamu makan daging babi

Lirik tersebut menceritakan bahwa memang ada perbedaan antara umat Islam dan Kristen, yaitu makan daging babi atau makan daging kambing. Jika orang Alor memutuskan untuk memilih agama Islam, mereka tidak akan makan daging babi, tetapi makan daging kambing. Namun, dalam acara apa pun, mereka biasanya menyediakan keduanya, terutama jika yang mempunyai acara adalah kelompok orang Kristen. Dapat dipastikan bahwa mereka menyediakan daging kambing dan ayam untuk saudara-saudaranya yang muslim.

*Autur min nasalang aput*

Jika kamu duluan meninggal, maka saya akan menguburkanmu dengan cara Islam

*nanofemin sarani aput*

Jika saya mati belakangan, kuburkan dengan cara Kristen

Lirik itu menceritakan tentang peristiwa kematian di antara dua anggota kelompok beragama yang berbeda. Sebagai saudara, jika orang Islam meninggal terlebih dahulu, orang Kristen akan menguburkannya dengan cara Islam. Begitu pun sebaliknya. Jika orang Kristen meninggal belakangan, orang Islam juga akan menghormatinya dengan cara menguburkan dengan menggunakan tata cara umat Kristen.

*buku melang mo'eng bang lafeni*

mereka berasal dari kampung di atas

*dasing kota baru la iyo lele la timba hama hamala*

mari kita menyumbang bersama-sama

Lirik *lego-lego* itu menceritakan bahwa orang Kristen yang berasal dari bukit (kampung di atas) dan orang Islam yang berada di pantai harus sama-sama menyumbang. Konteks lirik lagu ini ialah pada waktu dibangunnya masjid dan gereja di Moru yang berdekatan letaknya dan masa pembangunannya. Orang Islam maupun orang Kristen sama-sama menyumbang, baik pada saat pendirian masjid maupun pendirian gereja.

Selain itu, ada juga lirik lagu *lego-lego* dalam bahasa Abui yang berisi nilai persaudaraan antarumat beragama, yang dapat dikemukakan sebagai berikut.

*Dene werle lolo*

masyarakat yang hidup di pantai beragama Islam

*dene tale lolo*

masyarakat yang hidup di gunung beragama Kristen

*Pi telet tomnu*

Meskipun kita hidup berjauhan, kita harus selalu sehat

*pi tara mihi tenut nu*

Meskipun kita hidup berdekatan, kita tetap harus menjaga satu pemikiran agar tidak terjadi konflik

Maksud dari lirik lagu *lego-lego* itu ialah kelompok yang beragama Islam dan Kristen pada umumnya memang tinggal di permukiman yang berbeda: orang Muslim di pantai dan orang Kristen di gunung. Meskipun mereka saling terpisah tempat tinggal, mereka harus tetap sehat karena mereka saling membutuhkan berdasar keahlian.

## PENUTUP

Tradisi lisan *lego-lego* bagi orang Alor, baik dalam pelaksanaan maupun dalam lirik lagunya, bertujuan mengingatkan orang Alor pentingnya untuk merawat nilai persaudaraan antara umat Kristen dan Islam karena mereka berasal dari satu nenek moyang. Hanya saja perjalanan yang ditempuh lah yang membedakan mereka memilih Islam atau Kristen. Karena itu, dapat dinyatakan bahwa *lego-lego* bagi orang Alor merupakan wadah memori kolektif tentang saling pengakuan antarkelompok, termasuk antarkelompok beragama. Tradisi lisan itu akan selalu mengingatkan nilai pentingnya toleransi karena selalu dilakukan pada berbagai acara, baik acara adat maupun acara formal yang berkaitan dengan administrasi pemerintahan. Agar *lego-lego* yang sebagian liriknya mengajarkan toleransi tersebut tetap diminati oleh anak-anak muda, tradisi lisan *lego-lego* dibuat rekaman dengan menggunakan alat musik baru, dengan judul kaset rekaman "Taramiti Tominuku."

## PUSTAKA ACUAN

- Afryansyah. (2018). "Pembelajaran Sastra sebagai Media Deradikalisasi: Sebuah Tinjauan Psikologi dan Sosiologi Sastra," dalam *Jurnal Logat*, Vol. 5 No. 2, Nov 2018: hlm. 168–181.
- Al Qurtubi, Sumanto. (2018). "Sejarah Politik Politisasi Agama dan Dampaknya di Indonesia," dalam *Maarif* Vol. 13 No. 2 Desember 2018. Hlm. 43–54.
- Assyaukanie, Luthfie. (2018). "Akar-Akar Legal Intoleransi dan Diskriminasi di Indonesia," dalam *Maarif* Vol. 13 No. 2, Desember 2018: hlm. 27–43.
- Bastomi, Hasan. 2018. "Belajar Toleransi dari Pondok Pesantren Gontor, Ponorogo," dalam *Edudeena*, Vol. 3 No. 1 2018: 57–71.
- BPS Kabupaten Alor. (<http://alorkab.go.id/new/index.php/kondisi-umum/keagamaan>, diunduh 10 Oktober 2017).
- Chanifah, Nur & Arif Mustafa. (2016). "Seeking Intersection of Religions: An Alternative Solution to Prevent the Problem of Religious Intolerance in Indonesia," in *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 24 No. 2, November 2016, 413–422.
- Dwintari, Julita Widya. (2017). "Strategi Pembelajaran PPKn untuk Pengembangan Sikap Toleran Peserta Didik di Kelas XI SMA/MA/SMK/MAK." Prosiding Konferensi Nasional Kewarganegaraan III p-ISSN 2598-5973 11 November 2017, Universitas Ahmad Dahlan, Yogyakarta e-ISSN 2599-008X.
- Damayanti, Angel (2017). "Pancasila Dalam Menjaga Keutuhan NKRI dari Aksi Intoleransi di Indonesia." Makalah dipaparkan dalam dalam Seminar "Pancasila dalam Menjaga Keutuhan NKRI" yang diselenggarakan di Kampus UKI, Jakarta, pada 21 Maret 2017.
- Fenton, Adam J. (2016). "Faith, Intolerance, Violence and Bigotry: Legal and Constitutional Issues of Freedom of Religion in Indonesia" dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 10, No. 02, Hlm. 181–2015.
- Fitriani, Hani. (2017). "Penanaman Nilai-nilai Toleransi melalui Kajian Sejarah Lokal Kampung Adat Cigugur dalam Pembelajaran Sejarah." Tidak dipublikasikan. Universitas Pendidikan Indonesia, Bandung.
- George, Cherian. (2016). *Hate Spin: The Manufacture of Religious Offense and Its Threat to Democracy*. Massachusetts: The MIT Press.
- Gomang, Syarifuddin R. (2006). "Muslim and Christian Alliances: 'Familial Relationship' between Inland and Coastal Peoples of the Belagar Community in Eastern Indonesia," dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* (BKI), 162-4 (2006): 468—489.
- Gomang, Syarifuddin R. (1993). *The People of Alor and Their Alliances in Eastern Indonesia: A Study in Political Sociology*. Wollongong, Australia: University of Wollongong. [M.A.t hesis].
- Gomang, Alexander Piether Puling. (2013). *Sistem Kekerabatan Sosial Masyarakat Desa Aimoli – Alor dalam Relasi Islam dan Kristen*. Tesis Program Magister Sosiologi Agama, Program Pascasarjana FTEO-Universitas Kristen Satya Wacana.
- Hayamatsu, Kikue. (2013). The Limits of Civil Society in Democratic Indonesia: Media Freedom and Religious Intolerance, in *Journal of Contemporary Asia*, 43:4, 658–677.
- Ida, Laode. (2015). "Muslim Sects in Indonesia and the Emergence of Intolerance," *The Journal of Social, Political, and Economic Studies*; Washington Vol. 40, Iss 1/2, (Spring/Summer 2015): 3–26.
- Lindsey, Tim and Helen Pausacker (ed). 2016. *Religion, Law and Intolerance in Indonesia*. London/New York: Routledge.
- Marshall, Paul. (2018). "The Ambiguities of Religious Freedom in Indonesia," in *The Review of Faith & International Affairs*, 16:1, 85–96.
- Menchik, Jeremy. (2014). "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia," in *Comparative Studies in Society and History* 2014;56(3):591–621.
- Myers, Ellen. (2018). "Unity in Diversity:" Education Reform in Indonesia. Paper unpublished. University of Michigan.
- Muhtadi, Burhanuddin. (2018). "Menguatnya intoleransi dan politik identitas" dalam *Media Indonesia*, 20 Desember 2018.
- Namira, Puspari. (2015). "The Increasing Intolerance towards Religious Minorities in Indonesia: Have the existing laws been protecting or marginalising them?" Master's Thesis
- LLM International and European Law Tilburg Law School, Tilburg University, Netherland. Unpublished.
- Noorhaidi, Hasan. "Religious Diversity and Blasphemy Law: Understanding Growing Religious Conflict and Intolerance in Post-Suharto Indonesia," dalam *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* Vol. 55, No. 1 (2017), pp.105–126.
- Mohamed Nawab Osman & Prashant Waikar (2018), (2018). "Fear and Loathing: Uncivil Islamism and Indonesia's Anti-Ahok Movement," in

- Indonesia*, Number 106, October 2018, pp. 89-109
- Penali, Abednego B.P. (2015). *Peran Tokoh Masyarakat dalam Pembangunan Desa*. Skripsi Program Studi Ilmu Administrasi, FISIP, Universitas Negeri Jember.
- Putra, Anggara Pratama; Gushidayat Afriandi, dan Indah Fajar Lestari. (2017). Gerakan GARSILA (Garda Pancasila) sebagai Upaya Penanggulangan Radikalisme di Indonesia Berbasis *Social Control*,” Makalah dalam Prosiding Konferensi Nasional Kewarganegaraan III, 1 November 2017, di Universitas Ahmad Dahlan, Yogyakarta.
- R. Arifianto, Alexander. (2016). *Addressing Religious Intolerance in Indonesia*. (RSIS Commentaries, No. 289). RSIS Commentaries. Singapore: Nanyang Technological University.
- Riyanto. (2018). “Peranan Guru Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan dalam Mengembangkan Sikap Toleran Antarsiswa di SMP Negeri 1 Depok, Sleman,” dalam *Jurnal Pendidikan Kewarganegaraan dan Hukum*. Vol 7 No. 6, 2018: 604—6016.
- Rodemeier, Susanne. 2010. ”Islam in The Protestant Environment of The Alor and Pantar Island,” dalam *Indonesia and the Malay World* Vol. 38. No. 110 (2010), pp. 27—42.
- Romli, R. Cecep. (2018). “Beralih ke Haluan Islamisme: Gen Z, Media Sosial & Intoleransi di Indonesia,” dalam *Jurnal Kajian Dakwah dan Kemasyarakatan*, 22 (1), 2018: 31—43.
- Safri, Arif Nuh. (2015). “Tatkala Agama berubah menjadi bencana,” dalam *NIZHAM*, Vol. 4, No. 01 Januari - Juni 2015: hlm. 36—72.
- Takwin, Bagus; Amin Mudzakkir, Hairus Salim, Moh Iqbal Ahnaf, dan Ahmad Zainul Hamdi. 2016. “Studi tentang Toleransi dan Radikalisme di Indonesia.” Laporan Penelitian International NGO Forum on Indonesian Development (INFID).
- Wellfelt, Emilie. (2007). ”Diversity & Shared Identity: A Case Study of Interreligious Relations in Alor, Eastern Indonesia.” Tesis Program Master.
- Wilson, Ian. (2017). “The Political Economy of Rising Religious Intolerance in Indonesia,” Paper A submission to the Department of Foreign Affairs and Trade *Foreign Policy White Paper 2017*, Asia Research Centre, Murdoch University
- <https://tirto.id/benarkah-intoleransi-antar-umat-be-ragama-meningkat-cEPz> Oleh: Scholastica Gerintya 15 Februari 2018
- <https://nasional.tempo.co/read/1118802/setara-institut-intoleransi-terhadap-keyakinan-meningkat>. Senin, 20 Agustus 2018
- <https://nasional.tempo.co/read/1136988/seban-yak-57-persen-guru-punya-opini-intoleran>. 16 Oktober 2018
- <https://www.voaindonesia.com/a/lipi-intoleransi-politik-di-indonesia-meningkat/4687374.html>. 05/12/2018
- <https://nasional.tempo.co/read/1153271/indeks-kota-toleran-singkawang-tertinggi-tanjung-balai-terendah/full&view=ok>. Jumat, 7 Desember 2018
- <https://mediaindonesia.com/read/detail/205379-menguatnya-intoleransi-dan-politik-identitas>. **Kamis 20 Desember 2018**

#### Pemberitaan Luar Negeri

- “Tolerating intolerance: Islam in Indonesia,” *The Economist*; London Vol. 403, Iss. 8788, (Jun 9, 2012): 45. <https://search.proquest.com/docview/1019705047?accountid=28818>.
- “Indonesia Experiencing Increase in Religious Intolerance; Lamb, Kate . *Voice of America News / FIND* ; Washington, (Oct 23, 2012); <https://search.proquest.com/docview/1114469120?accountid=28818>.
- “Indonesia’s growing religious intolerance,” Publication info: *OpenDemocracy* ; London [London]26 Nov 2014. <https://search.proquest.com/docview/1628060216?accountid=28818>
- “Religion as a political game: rising intolerance in Indonesia,” Publication info: *Open Democracy* ; London [London]01 Dec 2014 <https://search.proquest.com/docview/1628965666?accountid=28818>
- “Should we worry about Islamism in Indonesia?,” *The Conversation* | May 12, 2017 1.43pm AEST. Abdul Mughis Mudhoffir. <https://theconversation.com/should-we-worry-about-islamism-in-indonesia-77480>
- “Indonesia: Failure to Confront Intolerance.,” Publication info: *Targeted News Service*; Washington, D.C. [Washington, D.C]18 Jan 2018. <https://search.proquest.com/docview/1988974928?accountid=28818>

#### Sumber elektronik:

<https://news.detik.com/berita/d-3839963/survei-potensi-intoleransi-muslim-ri-meningkat-projihad-keras-13>. Senin 29 Januari 2018

# ETHICAL CULTURE STRENGTHENING MODEL AT RESORT POLICE AS PART OF POLICE REFORM: A BOURDIEU'S HABITUS BASED APPROACH

Ahrie Sonta

## ABSTRACT

*This research emerged from concerns over cultural reform within the Indonesian Police, which has yet to show expected results, compared to successfully materialized structural and instrumental changes within the frame of Police Reform in the past two decades. Ethical culture, in this research, is believed as 'organizational capital' that is needed by the Police to facilitate cultural change. Inquiry into police habitus at the Sidoarjo Resort Police as this research's object, revealed some problems hindering institutional integrity, i.e.: reminders of paramilitary culture, police doxa as crime-fighter, insufficient and partial development of internal oversight system, absence of public participatory ethical infrastructure, and deontologic or rule-based definition of ethical approach. In the time being, on personel integrity aspect, there found the following problems: limited comprehension of ethics as a philosophy and of public ethics as public official's code of conduct, absence of training on ethics in police education, absence of supporting symbolic capitals, and weaknesses within recruitment and socialization system for newly recruited officers. A model of ethical culture strengthening is thus developed to overcome the problems on institutional and personel integrity, particularly at the resort level police organization.*

**Keywords:** *Public Ethics, Ethical Culture, Sidoarjo City Resort Police, Structure-Agent*

## ABSTRACT

This research emerged from concerns over cultural reform within the Indonesian Police, which has yet to show expected results, compared to successfully materialized structural and instrumental changes within the frame of Police Reform in the past two decades. Ethical culture, in this research, is believed as 'organizational capital' that is needed by the Police to facilitate cultural change. Inquiry into police *habitus* at the Sidoarjo Resort Police as this research's object, revealed some problems hindering institutional integrity, i.e.: remainders of paramilitary culture, police *doxa* as crime-fighter, insufficient and partial development of internal oversight system, absence of public participatory ethical infrastructure, and deontologic or rule-based definition of ethical approach. In the time being, on personel integrity aspect, there found the following problems: limited comprehension of ethics as a philosophy and of public ethics as public official's code of conduct, absence of training on ethics in police education, absence of supporting symbolic capitals, and weaknesses within recruitment and socialization system for newly recruited officers. A model of ethical culture strengthening is thus developed to overcome the problems on institutional and personel integrity, particularly at the resort level police organization.

**Keywords:** *Public Ethics, Ethical Culture, Sidoarjo City Resort Police, Structure-Agent*

## INTRODUCTION

Ethical approach in police organization is a new field of study which is still scarcely examined. Nevertheless, ethical analysis is considered important for police studies presently, due to a number of reasons. First, police's position as law enforcement agency calls for pre-eminent integrity in carrying out its tasks. Every aberration committed by police officer has serious consequence on declining public support, vanishing trust against law, and growing

scepticism towards police as a whole (Jenks, Jhonson, and Matthews, 2012: 14). Second, police's position as public institution requires appropriate implementation of public ethics principles. In line with public institution reforms currently undertaken in various countries, police organizations are nowadays urged to increase accountability and transparency in the utilization of their authority (Chan, 2004; 331). Third, the relation between abuse of police authority and the lack of public ethics is a problem that is yet

to be apprehended so far (Juntunen and Käyhkö, 2008: 3). The earlier mentioned reasons show the importance of ethical analysis for police organization to observe how the principles of ethics can be applied to strengthen institutional and officers' individual integrity.

Abuse of authority in police organization comprises several deviant behaviours possibly committed by police officers. As law enforcer, police exercise its mandate within the corridor stipulated by the constitution, acts, as well as internal organization regulations. If an officer commits act beyond the borders of stipulated rules, the officer is regarded as committing deviant behaviour (Jenks, Jhonson, and Matthews, 2012: 14). However, rules-based definition alone is insufficient to explain how police integrity can be developed (Juntunen and Käyhkö, 2008: 16). As a concrete example, police organization in Indonesia has so far developed a set of rules defining the limits of police officers' authority in carrying out their tasks. Among the rules is the Government Regulation No. 2 of 2003 concerning Discipline Code of the Indonesian State Police Members, which regulates allowed and non-allowed behaviours. Another example is an internal police policy on code of ethics based on the Indonesian Police Chief Regulation No.14 of 2011 concerning Indonesian State Police Ethical and Professional Code which further regulates the values and norms within the police profession. Various internal as well as external supervisory bodies have been formed at the national and regional level to oversee compliance before the said rules. Notwithstanding the fact, various abuse of authority by police officers in reality are still widely spreading and hard to eradicate (see for instance, Dwilaksana, 2001; Reksodiputro, 2009; and Muradi, 2014).

Ethical approach is relied on value-based definition. When applied as public ethics, it has to define a value frame that must be adhered institutionally (institutional values) as well as individually (individual values). The combination of rule-based definition and value-based definition is considered important to measure the success of integrity development in public institutions, included here is the Police (Juntunen and Käyhkö, 2008: 16).

This research focuses on ethic strengthening at the resort level police (*Kepolisian Resor*, abbreviated as Polres) organization, as the basic police unit at the forefront of police service in Indonesia. Selection of Sidoarjo City Resort Police (*Kepolisian Resor Kota*, abbreviated as Polresta) in East Java as the research locust is based on two main reasons. First, due to its strategic position as a big city (Surabaya, the capital of East Java Province) buffer zone, with heterogene operational area comprising urban and rural societies, reflecting diverse policing mode that need to be carried by its police officers in the field. The increasing policing tasks complexity faced by the Sidoarjo Polres had raised its status from Polres to Polresta in 2016. Second, due to the low achievement in its performance measured nationally through the 2015 Police Governance Index (*Indeks Tata Kelola Kepolisian*, abbreviated as ITK). The East Java Regional Police (*Kepolisian Daerah*, abbreviated as Polda) scored 5.159 and stood at the 26<sup>th</sup> position among 31 Polda throughout Indonesia. ITK score is an important indicator to ensure a sustainable Police Reform, that the low achievement of the East Java Polda hence considered among reasons to conduct this research at Sidoarjo Polres as part of the East Java Polda. Numbers of service problems and deviant behaviours of police officers in Sidoarjo raised by media add up the reasons to focus this research at Sidoarjo City Resort Police.

This research employs Bourdieu habitus theoretical approach to overcome the structure-*agent* (as in Bourdieu's term, italicized to differ it from "agent" as police rank) contradiction in explaining the causes of police officers' deviant behaviour. The "*agent* perspective" utilizes individual point of view, as for example through the "rotten apples" theory, that the root of the problems is located on the existence of mentally weak officers, or those who have the tendencies to commit normative aberrations and abuse of authority. These rotten apples are individuals who managed to go through strict screening process in police recruitment, yet were then enticed by abuse of authority inherent in police works, or deviant individuals who retain their deviant practices in an environment which provide vast opportunities to commit such practices (Yildiz, 2001). The

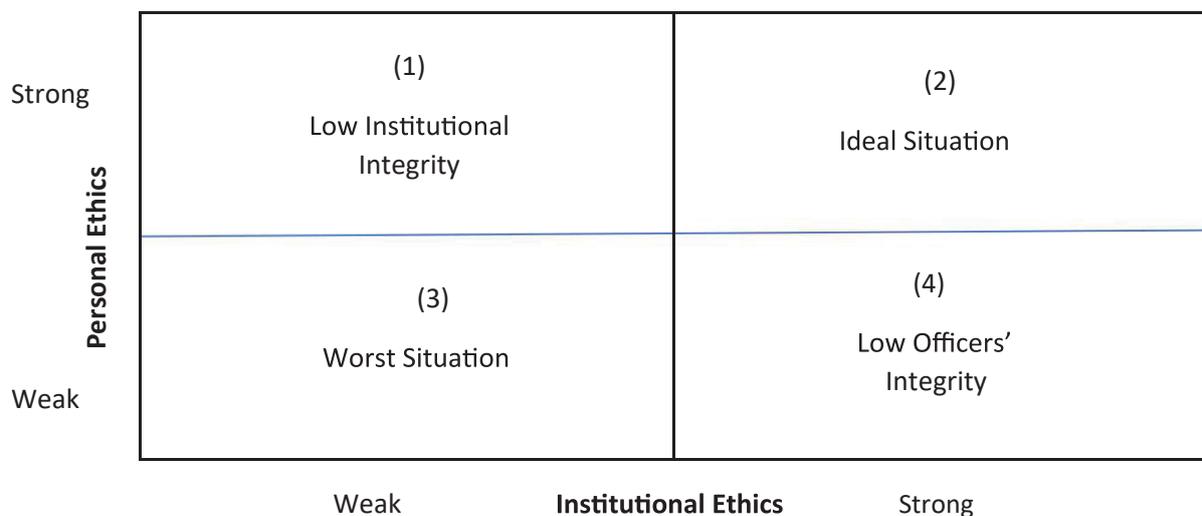
“structure perspective”, in contrary, views system and organizational culture factor as the root of cause, where there is no possibility that corrupt polices were natural born corruptors or criminals, or morally evil which make them constitutively different from their fellows. Thus, through the structure perspective, efforts to control abuse of authority should be done by checking on the barrels, not merely on the apples, that is to check on the organization, not only on the personnel individuals (Murphy, 1973 in Baker and Carter, 1994: 46).

Bourdieu’s habitus approach is considered appropriate to understand this contradiction. First, employment of habitus concept is seen as resolute on the dichotomy of individual-society, social *agent*-structure, and of freedom-determinism. Second, Bourdieu attempts to dissolve the domination mechanism and strategy, where as domination is no longer observed from external tangible impacts, but also intangible impacts. By revealing this mechanism towards social actors, Bourdieuan sociology provides arguments that can induce political actions. Third, Bourdieu explains the praxis logic of social actors in conflictual and of different-level social scope, where he built a perspective of social scope with pluralistic dimension, that is constructed out of various autonomous spaces which define specific models of domination (culture, politics, gender, arts, and not only economy) (Haryatmoko,

2010). Bourdieu social praxis theory has since then compacted through the formula: (habitus x capital) + arena = praxis. This formula can be described as habitus-arena-capital integral relation, where praxis of *agents* are actually strategies, to increase or maintain their capital. It is worth noting however, that according to Bourdieu (1998), *agents* do not carry out nor presume these strategies as purely utilitarian, they regard these strategies instead as feel for the game which last from moment to moment in short terms. Hence, in the relation between capital and arena, habitus illuminates the variegated logics of social action taken by humans (Wacquant, 2011: 82).

### HABITUS AND PUBLIC ETHICS

Bordieu social action theory can be understood as an attempt to find the relation between individual and social structure, or more specifically as “a correspondence between social structure and mental structure” (Juntunen and Käyhkö, 2008: 18). Accordingly, Bourdieu habitus approach is considered as the right approach to investigate the origins of police officers’ deviant behaviour, be they rooted in individuals or in structure. Theoretically, the situation of ethics in police organization can be differentiated into four possibilities, as depicted through diagram 1. At quadrant 1, individuals have high personal



**Diagram 1.** Agent-Structure Encounter in Public Ethics

integrity, but lacking of strong institutional integrity, resulting in those individuals are forced to face obstacle or coalesce into deviant organizational norms. This situation resembles to what has been foreseen by organizational structure and culture approach. At quadrant 4, the institutional integrity is strong, but individuals there are lacking in personal integrity, and therefore striving to find loopholes where they can break the rules. This situation is as described by the “rotten apple” theory, that the institution has basically built strong regulations, but are not observed by individuals, be it due to weaknesses in supervision or other possible causes. The worst situation is at quadrant 3, when individuals as well as institutional do not have strong ethical base altogether, hence making the improvement of police organization a very difficult task. Conversely, the ideal situation is at quadrant 2, when both individuals and institution have the same strong ethical foundation to achieve high police integrity. This is the ideal condition that is to be achieved through ethical culture strengthening.

Bourdieu’s approach is basically a structuralism-genetic approach (Haryatmoko, 2016: 37). Analysis on objective structure of human behaviour in this approach can not be separated from analysis on the origins of mental structures in biological individuals, which are partially a product of unified social structure and analysis on the origins of those social structures themselves. Therefore, the logics of human action according to habitus theory, can not one hand be solely put back on the individuals, or on the other hand solely isolated on structure and culture; they instead are dialectics and combinations of the two aspects. In the case of social behaviours, habitus takes the role of “*opus operatum*” and “*modus operandi*” at the same time; that points to the mode as well as the result of praxis itself (Bourdieu, 1977: 36).

As “structuring structure”, habitus encompasses the entire “schemes of perception, thought, feeling, evaluation, conversation, and action that structure all manifestations of expressive, verbal, and practical statements from a person” (Bourdieu, 1984: 82). In habitus,

there is *doxa*, the unquestionable basic and fundamental assumptions. Included in this case, the police *doxa* as a point of perspective towards Police as a profession with specific mission (Chan, 2004: 333). Apart from that, there are behavioural schemes absorbed by *agents* as part of their personality and practiced automatically (*ilusio*). In the context of cultural change, *doxa* and *ilusio* are the elements which can hardly be altered. However, individuals are not passively absorbing organizational and environmental influences which surround them. As a “structured structure”, *habitus* reflects behavioural formation which is conditioned by social structure, institutional organization system, and disposition of its members’ attitudes. In other words, individuals do have roles in forming social structure, through repetitive actions reproduction aligned with their strategy and interests in an arena. On this basis, behavioural change at individual level corresponds to *habitus* change at the organizational level. Here is where the concept of *habitus* helps to comprehend in more detailed way on how ethical culture strengthening can be carried out in an organization, including Police organization. The real situation in Police organization generally lies at quadrant 1 and quadrant 4, or at the mixture of both.

Public ethics approach offers a solution through modality concept, by creating instruments of ethics in an organization, to abridge moral norms and factual actions (Haryatmoko, 2015: 6). The objective of this approach is to prevent norms from being merely normative guidance, but really materialized instead in actions. Public ethics covers three main dimensions: (1) **Objective**, aimed towards public welfare through quality and relevant public service; (2) **means or modality**, the development of ethic infrastructure through creation of regulation, law, and rules to guarantee accountability, transparency, and neutrality of public service; and (3) **actions**, regarded as “public integrity” to guarantee that quality and relevant public service is carried out. The objective-means-actions triangle is a unified entity in building public ethics, where the three shall face hard challenges from conflict of interests and elite-cartel corruption (Haryatmoko, 2011).

## SIDOARJO CITY RESORT POLICE: A CHANGING POLICE UNIT

Police organization in Indonesia is a national police with fragmented yet unified system (Dahniel, 2008: 14). It is regarded as *fragmented*, due to the fact that authority to carry out police functions have been dispersed through administrative deconcentration and decentralization, i.e. to regional levels police units paralleled with autonomous local governments. Hierarchically, Indonesia recognizes Polda as police structure at regional/provincial level, Polresta as subregional police structure at city district or municipal level which is at the same level with Polres as subregional police structure at district/regency level, and Sectoral Police (*Kepolisian Sektor* abbreviated as Polsek) as police structure at sub-regency/sub-district/precinct level. Inline with the focus of local autonomy at the municipal/regency level, the units which are regarded as the most strategic within the Indonesian Police structure are then Polres and Polresta units, which are called as Basic Police Units (*Satuan Dasar Kepolisian*, abbreviated as SDK).

Polres/Polresta are expected to be spearhead of police services and functions in Indonesia. The same pattern can be seen as well in several countries, for example the District Police in the United States, Sub Division Police in the United Kingdom, Police Stations in Japan, and *District Politie* in the Netherlands which are all functioning as the forefront of police public service. Bayley (1998) explained that Basic Police Unit is the unit closest to the public which serve nearly all essential police functions and services, and in Indonesia, these units are the Polres/Polresta.

Sidoarjo Polresta is currently supported by 1.501 personnel, with 1.401 of which are police officers, and the rest 100 personnel are civil servants. Nearly half of the numbers (640 police officers and 62 civil servants), which account for 46.76% of total Sidoarjo Polresta personnel, are stationed at the Polresta Head Quarter, while the remaining 761 police officers and 38 civil servants, which account for 53.32% personnel, are stationed at Polsek levels. Exactly match with the number of sub-districts in Sidoarjo Municipality, the Sidoarjo Polresta commands 18 Polsek units

which comprises of 10 urban Polsek, and 8 rural Polsek. Nevertheless, when compared to the 2.126.052 population of Sidoarjo, the police-people ratio is 1:1416, or 87 police for every 100.0000 people, a quantitatively clear disparity between the number of police officers and the number of public which need to be served. The increased status of Sidoarjo Polres to Polresta in 2016 was among other aimed to reduce the disparity through incremental increase in the number of police officers serving in Sidoarjo.

Related to ethical culture, breach of disciplinary and ethical code among police officers in Sidoarjo Polresta shows statistically similar tendency compared to other Polres/Polresta in Indonesia; year on year hikes and slumps without any certain predictable pattern (see for instance, Ramadhan, 2015; Iriady, 2013; Tahir, Karim, and Sampurno, 2013). Throughout 2012-2015 period, Sidoarjo Polresta managed to unveil 65 breach of discipline cases, involving 122 personnel. Apart from that, recorded as well 14 trials on breach of police professional code of ethics, with three of which fell within severe/gross violation category that should be dealt with penal code. Two of the three severe violation cases have resulted in discharging of the involved personnel (SPPP), while personnel involved in the other case was not discharged from service with consideration that the involved personnel was sentenced with 3 months imprisonment as probation period.

Notwithstanding the fact, it is worth noting that the official data on breach of disciplinary and ethical code does not cover unveiled/unsettled indications of breaches possibly committed by the rest of Sidoarjo Polresta members. As stated by Bayley (2002: 134), "*Although the public is most concerned about dramatic infringements of the rule-of-law, such as brutality, planting false evidence, and lying in courts most of the liberties taken by police are more mundane, routinized, and difficult to detect.*" This, however, should be understood as *agent's* strategy to familiarize the police arena, and manipulate the rule of the game to avoid punishments and sanctions. Observations in the field have shown various forms of unveiled violations and breaches, that will be explained further in the next part of this research.

## PARAMILITARY CULTURE: THE ENDURING OLD DOXA OF THE POLICE

Influence of paramilitary culture as a yardstick for police *doxa* in Indonesia took shape during the New Order era when Police was still under the same roof of ABRI (Armed Forces of the Republic of Indonesia) with the military, and the remains are still found in this research. Reforms toward a better course has been done since the separation of Police from ABRI, for example through the 3-S slogan; Smile, Salute, “Salam” (The Indonesian word for greeting), to put forward a friendlier face of the police before public. Nevertheless, ruins of paramilitary behaviours still exist among others in the form of violent behaviours in handling mass rally and suspects during interrogation process, as well as misuse of fire arms, extortion, and many others. These forms of paramilitary ruins are found in the breach of discipline records collected by the Police Provost Section in Sidoarjo Polresta from 2012 to 2015.

A traffic police officer who joined the police in 1983/84 and spent most of his career as crime intelligence officer raised an example of such paramilitary behaviours during suspect interrogation process in the past, which was full of violence and pressures to have suspect/s sign the interrogation report form, despite the lack of evidence.

“In the past, various methods were carried, [untill the suspect/s profess/es that he/she committed crime] for he/she could not stand the pressure. Now it is not allowed, interrogation is a heart to heart process. Everything should be directed with evidence. In the past, we would be angry when interrogation did not go as we want. Now everything has to be based on evidence. Now no one may go beyond what has been stipulated” (SP Interview, March 10, 2017).

Police violent behaviours towards public still remain as well within police’s point of view as crime-fighter, identically related to physical and verbal violence. Police Reform however has pledged for a new *doxa*: civic (minded) police to serve the public. The Police strives to change

the symbols closely related to military world, for example by changing its rank nomenclature, its organizational structure, and by improving its education system. Police education system nowadays have reduced its military style education, and put more emphasize on police professional and functional education. Soldier style physical and discipline trainings are now gradually replaced with education pattern that gives more space for critical thinking and decision making capacity to handle various operational problems in the society.

Nonetheless, this old *doxa* is a die-hard matter in reality. Some officers who experienced military style education and trainings in the past, half-heartedly accept the new educational system. Revealed in this research’s interview, they consider the junior officers resulting from this new educational system as not as good as those who went through the military style education in the past. Most of them are complaining about the lack of discipline, respect, hierarchical awareness, and strictness towards public from the junior officers. Some of them even suggested to have the old educational system back.

The earlier mentioned facts, bring up suggestion that in the case of Sidoarjo Polresta as well as other Polres/Polresta, fundamental changes from paramilitary *doxa* to civic-minded police are still needed. Prevention measures are particularly needed against attempts from military educated police officers to re-implant violent behaviours on their junior or sub-ordinate officers under the cover of disciplinary strengthening, hierarchical respect, and/or strictness as police officer. A bold boundary between strictness and violence need to be drawn even clearer than ever. As researched by Yildiz (2001) on police organization in Turkey, police violence is culturally implanted within its *operational code* spread allover factions of officers, allowing violence in certain situations, regarded as logical behaviour, understandable, or at least forgiven. Violent acts in suspect interrogation, or even brutal acts in handling mass rally, were raised as examples in this research. According to Jenks, Jhonson, and Matthews, (2012: 7), there are three types of violence possibly committed by police officers in its

relation with public, i.e.: physical violence (to include ranges of excessive physical measures up to brutal acts), psychological violence (including harrasment), and legal abuse against the rights of citizen/s. This problem gets more complicated as some of these violent behaviours are not carried under certain (personal) benefit, but are regarded as for the sake of the public where law bending or even breaking is considered necessary to fight crimes. Martinelli (2006) labels this kind of behaviour as “*noble cause*” which is too often used to legitimate such act.

Other facts revealed from this research interview were the motivations behind these violent acts. A faction of police officers were those who failed in military recruitment test and put the police as their next option. Another faction consists of officers joined the police for they had experience of violence in the society, and intend to utilize the police status to avenge and cover up the trauma. These military and violence related motives are the ones which makes police officers more receptive towards various violent behaviour patterns, be they absorbed through education or socialization in their duty as police.

### **Being a Police as Social Mobility Vehicle**

Majority of personnel at Polres/Polresta level are of low rank officers, i.e. brigadier and agent rank officers which in Sidoarjo Polresta consist of 562 personnel that account to 87,8% of the total personnel. These brigadier and agent rank officers have various motivations behind their profession as police. However, a significant portion of these brigadier and agent rank officers perceive the police profession as having a plus value, as a settled and well respected profession before the public, even when compared to civil servants, private employees, or entrepreneurs who tend to receive better remuneration. All of these perceptions contribute to “applicants flooding” whenever vacancy for brigadier and agent rank officers is announced, and some of those applicants even prepared significant amount of money to lubricate the tight selection process.

Throughout interview phase in this research, it was revealed that getting a settled job was

the most prevalent motive of being a police, especially for brigadier level. Nonetheless, there are some variations in this “settled job” motive. First, being a police was their last resort after failing to get the job/s they want. Some of the interviewed police officers in this research stated they initially did not want to be policeman. Some of them wanted to be teacher, soldier, aircraft mechanics, etc. Only after they could not be any of the aforementioned profession whatever the causes were, they applied to the Police. Second, the motivation of being a police is also influenced by people in their surroundings. Having family member/s or friend/s in school who already joined the police. Third, being a police is a socio-economic boost for family status. A brigadier serving as traffic police stated he joined the police to ease his parents economic burden. A detective at the drugs unit stated he wanted to have a better life for his parents were only peasants, and he really hopes that one of his children will follow his path to be a police.

Short discussion in previous paragraphs have described on one hand how the society views the profession of police; and on the other hand show certain expectations underlying people’s motivations to choose this profession. The implication, particularly on the ethical culture, is emergence of *agent/s* to align himself to the institutional settings within the police organization, to mention as well, the deviant practices. For the remuneration is relatively lower, these officers need to strive for extras (income), forcing them to compromize money making practices, despite being deviant or even illegal. In other words, police officers tend to open their arms for corruptive practices, although not entirely can be regarded as overt corruption. A staff officer stated that every month he receives from his commandant what he calls as “incentives”, amounting nearly half of his official sallary. In return for the incentives, he has to ensure loyalty to his commandant.

Loyalty to commandants can be defined in two ways. First, sub-ordinate has to be observant and ready to carry out whatever the commandant orders, even beyond the official job description (Interview CS, March 13, 2017). The orders

often came out of plan, and too often resulting from commandant's spontaneous idea, that is to say out of the blue. It can be an order to escort commandant outside office, delivering stuffs, and buying things wanted by the commandant. All these orders make him and his fellow officers suffer from rest deficiency, for all of them need to promptly respond anytime in the day from morning to afternoon, till late in the evening, whenever their commandant gives order.

Second, this relation of loyalty is actually personal in nature between superiors and subordinates. The transactional side of this relation is never brought up openly to surface, and even no specific rules on how much is this incentive should be, and how the commandant's should give this to his subordinate/s. Based on the interview, the amount of this incentive differs nominally from one subordinate to another, and it even differs from one function (division) to another. Hence, this loyalty relation can be seen as patron-client relation, a relation personally built by two parties. And such patron-client relations, with its transactionally corruptive facts, become fertile medium for the development of deviant practices in the Police which will surely hinder the development of transparent, accountable, and neutral public service.

### **Riding on Police Discretion**

Then a question shall be addressed on how the commandant can fund the monthly incentives for his subordinates. Police salary is based on rank combined with service duration, called as incremental salary increase system, ranging from only 3% to 5% annually. Thus, officers of the same rank, with slight difference in service duration, will have nearly the same amount of salary. But, a brigadier who have served for 32 years can earn more than a commissioner adjutant who have only served for ten years. The question again is, how the commandant can fund the monthly incentives for his subordinates.

The answer lies in what is called as police discretion, and integral aspect of police profession *habitus*. The loyalty relation explained earlier have described how deviant practices have been

dispersed, absorbed, and socialized to eventually become *habitus* for junior officers. This is not an instant process, it took years instead throughout the duty as a police, to understand the nitty-gritty of these deviant practices within an officer's scope of duty. Theoretically, it can explain how a police officer gain the opportunity to commit corruption, through a simple mathematical formula by Klitgaard (1998), which defines  $C = P + D - A$ ; where,  $C = \text{corruption}$ ,  $P = \text{power}$ ,  $D = \text{discretion}$ , and  $A = \text{accountability}$ . Corruption emerges from provision of certain authority (*power*) added with an opportunity to subjectively interpret rules of law (*discretion*), minus control and supervision (*accountability*).

Discretion is not a police specific matter, it does in fact apply to any government and bureaucratic institution. Existence of authority and space for subjective interpretation at the same time, will in turn generate opportunities for personal or group own benefit/s. In the case of police organization, police discretion can be explained as follows: *police discretion maybe defined as the capacity of police officers to select from among a number of legal and illegal courses of action or inaction while performing their duties* (Bailey (ed), 1995: 206). Thus it is clear that police discretion capacitates to carry out both legal and illegal measures in handling or halting cases, up to release and discharge.

Various types and modes of operation of the "deviant discretion" within Polres/Polresta level have been collected by Dwilaksana (2001), particularly at the traffic incidents unit.

Through an interview with FT, a businessman from Sidoarjo, a further explanation of this "deviant discretion" was revealed. According to his (FT) experience, any case related to business permits, waste, up to *software* copyright infringement can be source of income for deviant officers. He once had a café selling alcoholic drinks, and for this he had to provide some amount of "incentives" to be distributed monthly to different police units.

"Each month we gave the detectives, intelligence, sabhara (alert unit), drugs unit, and municipal police at district government. Sabhara is in charge for minor penal offences, to handle alcohol related

problems. So it has an underlying legal matter. The intelligence have the authority over permits issuance, and the drugs unit they can shut the café. In total, each month we budgeted at least 25 million, exclusive of the plusses, they always asked for “donation” whenever they have event” (Interview FT, May 21, 2017).

Such abuse of discretion is hard to detect. First, a specific supervisory system to audit how discretion is made in the field is yet to exist. Second, violations of law often substantially induced from the public side, hence making them reluctant to report the abuse of authority for it will fire back their own business. Third, “under the table” transactions hardly left trace or evidence as well, for no written receipt nor any proof of payment need to be made as in normal business. Except, the perpetrators are caught red-handed, or there is official report from victim/s, both of which are of course so seldomly happens. Such transactional relations tend to last long and safe as in social relation context, once all parties involved have made agreement. Further, as Klitgaard (1998) explained before, deviant discretions are made possible by the lack of accountability and the weak supervision of the organization.

## FORMS OF CAPITAL AND THEIR STRATEGIES IN THE POLICE

When police *habitus* is treated separately as an autonomous element, observation towards *agent*-structure relation in the Police can not be made comprehensively. If this is the case, Police *habitus* will appear merely as “structure”, or “mental structure” to be more precise, which will universally entrap *agent* in a rigid, uniformed, and unchangeable practical logic. With this perspective, observer will fall into structuralist error, which views the social world as deterministic; as if all police officers will definitely behave the same way in the same situation, though in reality it does not apply that way. On this basis, analysing *habitus* shall not avoid analysis on capitals that play certain roles in it. Every arena has its own different capital structure, including the Police as an arena. Bourdieu is certain that positions filled by *agents* in social arena are relative in nature, and they are

dependent as well on the volume and portfolio of structures of an *agent* compared to the others in the same arena (Bourdieu & Wacquant, 1992).

Unlike Marx, Bourdieu’s concept of capital tries to get rid of Marx’s addiction on economic capital. Bourdieu offers a broader concept of capital that encompasses various kinds of capital, i.e.: economic, cultural, social, and symbolic.

### Economic Capital: the Wet Posts

Economic capital, it has to be admitted, always takes on important posts in any arena, including the Police, since it is easily converted into other forms of capital. From *agents*’ point of view, that is police officers as individuals, those who bears expectations beyond their profession as police, are more vulnerable against inducements of unofficial income generating opportunities. This is the one which drives officers, both individually and collectively, to take advantage over their discretion authority as police, the generate more income.

Attempts to get more income through discretion authorities, as discussed above, are closely linked to various posts in the organization. However, each post has different (illegal) income generation capacity. The Police, including the Polres/Polresta level, colloquially recognizes the so called “wet post” and “dry post”. The strategy to boost economic capital accumulation should head for the “wet post” where the traffic and crime units are among the ones considered as “wet”. *Agents* thus must avoid the “dry posts”, like for example community development and alert units. Police officers outside the “wet posts” are hoping for job rotation to get “wet”. In this research’s context, “wet posts” are the ones having broader discretion opportunities convertible into bigger economic capital. As for other government institutions, the same thing does apply, yet it is more prevalent in the Police because there is no strict separation among functions. What is meant by no strict separation is there is no fix nor binding specialization or career path, particularly at Polres/Polresta level. An officer can rotate from one function to another once he/she went on a specific course to gain basic requirements

of skill in another function. SP, for example, a traffic officer nearing his retirement, had been stationed in all functions in the Police throughout his career. TI, a traffic unit chief, started his 13 years career in alert unit, and was once a human resource officer.

The loose separation among functions in the Police have contributed to the development of “mutual understanding” among functions, inclusive of negative things related to abuse of discretion for personal or group own benefit. An officer who, for example, were moved from traffic unit to a new post in the crime unit, would start with his knowledge about traffic arena’s game rules, as his initial habitus, to learn and adapt to the new game rules of the crime unit; including the know-hows on taking advantage over discretion. This way of thinking, will further facilitate exchanges of interests among functions and weaken the efforts to combat prevailing “deviant habitus”, moreover when *agents*’ ethical awareness is low. Level of ethical awareness is influenced among others by ownership of cultural capital.

### **Cultural Capital: the Education Path**

Cultural capital in general is a set of capacities required by a person to hold a certain social post; hence it is often said that cultural capital is the primary cause for status and relative positions in a certain social arena (Bourdieu, 1986: 20-46). At the Polres/Polresta level, the stark difference between having and not having cultural capital can be seen between regular education path (officers who started from brigadier level) and the so called alumni path (graduates of the Police Academy, or abbreviated as Akpol). A younger officer graduated from Akpol, is seen as having plus value at the Polres/Polresta level even when compared to more experienced regular path officer of the same rank. This alumni path is projected from the very start at the academy to hold leadership posts, again, even when compared to officers who joined the police after he/she obtained bachelor degree, or known as “bachelor source”. These bachelor source are actually projected to hold leadership posts as well, yet the alumni path stays on top for good

to be prioritized for strategic posts. Nevertheless, the difference between duration of education between the bachelor source and alumni path has always been the main reason to get the alumni path on top. Bachelor source went on a 11 month education to become a police, while the alumni path spent 4 years before in the academy. In brief, these alumni path hold the “highest caste” and prestige in the police, followed by the bachelor source, and on the bottom of the list are the regular brigadiers even when they joined SAG (*Seleksi Alih Golongan*, a selection process for brigadiers to get higher officer rank). For information, the SAG process takes only 1 month, an even shorter length compared to the other paths. This is due to the facts that brigadiers are educated in the field operation instead of texts and books.

Beside the education path, various factors like rank, operational experience, and skills and knowledge obtained through trainings, are also important cultural capitals in Police organization to determine the *agent*’s post in the organization. From *agent*’s perspective, ownership of cultural capitals in combination with strategies to obtain further capitals, are very important factors to boost career in the police organization. There is a two way correlation economic and cultural capital. On one hand, obtaining cultural capitals usually need to be supported by economic capital; on the other hand, higher cultural capitals will open more opportunities *agent/s* to gain more economic capitals. However, as earlier cited from Bourdieu (1998), *agents* do not carry out nor presume these strategies as purely utilitarian, they regard these strategies instead as feel for the game which last from moment to moment in short terms, as an *immediate correlate of practice*, or as a *pre-perceptive anticipation* towards a very near future (*quasi present*), like a police patrolling crime in progress of a suspicious target. In a longer time perspectives, Bourdieu (1998: 82) took a professor in College de France as an example to explain the non utilitarian relation between *agent*’s strategi and his/her arena. Did the professor has planned all his ambitions since the very start, picked a certain department, this thesis advisor, that research topic, and everything that will pave his way eventually to become a professor?

These cultural capitals are often accepted as an implicit rule of game by the *agents*. For example, an alumni path Police enjoying better life style and welfare, would not be perceived as something unusual, nor would spark envy among fellow officers.

“Akpol graduates are higher class. A brigadier should thank God for managing to own a car. It is normal [if an Akpol graduate enjoys better welfare]. No body would [envy], saying you have nice car and house. Akpol graduates are meant to be leaders” (Interview CS, March 13, 2017).

The power of cultural capital in police organization does impact not only on officers' individual career, but also proven to be effective in confronting internal supervision. A fundamental weakness of the supervisory section (*siewas*), as the internal control for managerial affairs, is the weak cultural capital embodied in its personnel. HP, A *siewas* personnel interviewed in this research, stated that the chief supervision post is held by officers of lower rank relative to the officers under his supervision. Alumni path usually avoid this post (*siewas*), for it is considered as “dry”. Thus, the chief supervision has to face strategic post holders with stronger cultural capitals. Even at *Polsek* level, the chief posts at *Polsek* area which are considered strategic, are held by alumni path officers, hence resulting in dull and mere formalistic supervision. This again has shown how social and cultural capital can determine social relations and the practices carried by the *agents*.

### **Social Capital: Negative and Positive Relations**

Ownership of high cultural capital, however, does not automatically make an *agent* (a police officer) can hold a beneficial post in an arena. An Akpol graduate, for example, despite having a the alumni path as his/her cultural capital, may face hardships to obtain and or retain his/her strategic/“wet” post. He/she needs to develop further social capital in the workplace, with superiors, subordinates, and same rank fellows. In police organization as an arena, according to Chan (2004: 331), *agents* are competing over control

of various types of capital. Nevertheless, to be successful, a police officer needs to have social capital in form of vast network support among fellow officers. This network is so important to ensure not only protection against external perils related to police jobs, or simply against envies, but also against arbitrary supervision, and tyrannical practices from superiors. This becomes even more important when the so called “accountability” in police organizations too often pay more attentions towards uniform tidiness, absence discipline, etc., yet hardly touches auditing aspect of performance and decision making capabilities in dealing with duties.

The earlier discussion has raised two important points concerning social capital. First, social capital in the form of informal relations among officers are the most eminent strategies employed by *agents* to utilize their capital, which can turn negatively when being used to veil deviant practices. Second, changes in supervision method/s and development of accountability measures can alter the way social capital plays its role within police organization. Police reform in developed countries have given examples on multi-layered supervision directed towards all levels of organizational, managerial, down to personnel practices with stricter performance-based accountability system (Chan, 2004: 331, 341-2). A neutral and objective supervisory system shall decrease officers' dependence on negative social relations, which in turn is expected to gradually replace these negative social relations with more positive social relations in their workplace.

As in this research, the development of loyalty relation at *Polres/Polresta* level, particularly in traffic and crime units can be explained through two perspectives. First, loyalty for subordinates means carrying out whatever order given by commandant, even beyond official job description. Second, this relation is a form of social capital beneficial for both parties, superiors and subordinates, to veil abuse of discretion practices that have generated various benefits for them. However, such negative social relations does indeed not solely belong to the two aforementioned units, but may be found as well

in other units. Even among unit chiefs, supportive mutual relations do exist although they may compete each other over opportunities to utilize their discretionary power. Hence, discretion practice can only be effective when it is socially accepted by the *agents*, and could probably need to be supported by new symbols to make social capitals more effective in the police arena.

### **Symbolic Capital: Creation of New Symbols**

Symbolic capital is specific kind of capital which is more abstract in nature compared to other types of capital. Symbolic capital relates to honour and specific recognition. This can then explain that the meaning of a capital is not independently inherent within the capital itself, but it takes the whole *agents* who compete over the capital in a specific arena to recognize the importance of certain capital (Bourdieu, 1997). Despite being abstract in nature, symbolic capital in a social arena is a conversion from other forms of capital; economic, social, and cultural, into something of value that is worth defending for (Bourdieu, 1997: 182). The process of symbolic capital recognition reflects assumptions on the utility of capital under the prevailing rule of the game in an arena.

The symbolic capital observed in Polres/Polresta level is so far still rooted on the old *doxa* of police as crime-fighter, and related as well to the remains of paramilitary culture. The old *doxa* of police as crime-fighter makes those who can capture criminals will get the biggest symbolic capital, and it makes them worth trusting in protecting the public, and even deserve for rank promotion. While in paramilitary culture, discipline, hierarchical respect, chain of command observance, and physical agility are the ones considered valuable. Personal integrity up to now is yet considered as symbolic capital. The same case did apply in police organizations of developed countries, for example, in New South Wales Police prior to reform (Chan, 2004: 345).

Although Sidoarjo Polresta is currently designated as one of the “integrity zones”, but integrity is yet a fully recognized and valued symbolic capital. Existence of honest, bribe proof,

principles upholding, and whistle blowing against deviances officers there are seen as exceptions, still without proper recognition. Even worse, a supervisory unit chief outside Sidoarjo Polresta, but still under East Java Polda, was discharged from his post after he filed official report on deviant practices to Irwasda (Supervisory unit at Polda level). This is sadly in contrary against what was advertised by Singapore Police; declines bribe means shines of pride (Quah, 2006: 73). As far as to the research observation, no effort has been made at the Polres/Polresta level to build this kind of symbolic capital. From the ethical culture strengthening perspective, creation of symbols related to integrity is seriously needed to help changing the police *habitus*.

### **Police Profession as an Arena**

According to Walther (2014: 8), Bourdieu view the social world as a social space (*espace social*) divided into sub-divisions which are called as social arena (*champs sociaux*). Each social arena is seen a relatively autonomous microcosmos, where *agents* and institutions are integrated and interacting each other based on a set of specific rules (*règles*). Nonetheless, any arena is attached always to a boarder social system which is also in interaction with other arena, included here is the arena of police profession. Public perception towards police are generally parallel with public perception towards the entire *criminal justice system* (Jenks, Jhonson, and Matthews, 2012: 4).

The crossing paths between police arena with other arena in a broader social system, particularly with the criminal justice system, have made police corruption overlaps with other law enforcement agencies' corruption. A factual case revealed in this research as told by FT (the entrepreneur from Sidoarjo), when he was a victim of embezzlement, he still had to provide “lubricant money” for police, attorney, and judge to get the perpetrator sentenced and pay back the embezzled fund. Yet FT still felt fortunate as he stated, “better than the embezzled fund did not go back to me at all”.

The earlier told case shows that deviant discretionary practices often can not be done by police alone for it needs support from other

law enforcement agencies. This also describes not only interdependence between police arena and other arena, but further shows how police corruption can reflect the entire law enforcement climate of a country. In other words, police corruption as well as other public sector corruption, is a reflection of social and institutional framework of a country (Juntunen and Käyhkö, 2008: 3). Another example, the SPF (Singapore Police Forces) efforts to free up its organization from corruption is closely related to the hard measures taken by the Singaporean government to combat corruptions (Quah, 2006: 64-65). Hence, interdependence between police arena with other arena in a broader social context need to be considered in analyzing cases of deviant discretionary practices which involve external *agents* outside the police organization. The solution to such cases then can not solely relied upon police's own internal organizational improvement, but takes well organized inter-agency cooperation. This research has also not observed the existence of such inter-agency cooperation that is deemed crucial to build ethical culture at the Polres/Polresta level.

## ETHICAL CULTURE STRENGTHENING MODEL AT POLRES/POLRESTA LEVEL

A closer look at the Agent-Structure Encounter Model in Public Ethics (**diagram 1**), the situation of ethics at Sidoarjo Polresta organization is a mixture between quadrant 1 and quadrant 4. This means, in most cases, the problems lie on the weak institutional integrity. This is due to: remains of paramilitary culture, police *doxa* as crime-fighter, the still weak and partially built internal supervisory system, absence of public participatory ethical infrastructure, and the deontological or rule-based definition approach to ethics. In other cases, the problem emerges from weak personnel integrity due to: limited comprehension of ethics as a philosophy and of public ethics as public official's code of conduct, absence of training on ethics in police education, absence of supporting symbolic capitals, and weaknesses within recruitment and socialization system for newly recruited officers.

Based on the above findings, the ethical culture strengthening model built in this research

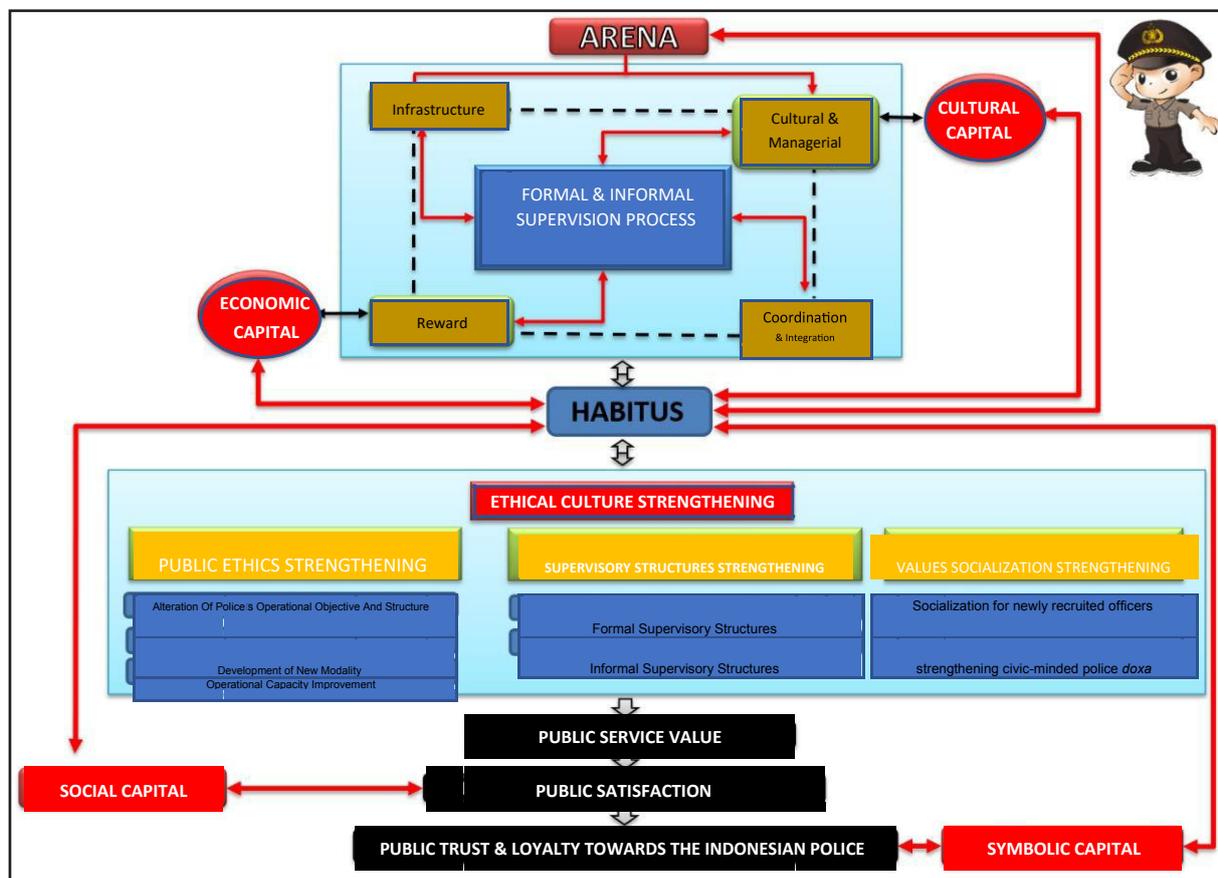


Diagram 2. Ethical Culture Strengthening Model

is basically aimed to alter the situation from quadrant 1 and quadrant 4 to quadrant 2, as the ideal situation. This implied on the need to strengthen institutional and personal integrity simultaneously right on each weakness points. As in **Diagram 2**, the ethical culture strengthening model is built from three main elements: (1) public ethics strengthening, that is by through alteration of police's operational objective and structure headed towards responsive, quality, and relevant public service, (2) strengthening of existing formal supervisory structures as well as informal supervisory structures by involving public participation and (3) strengthening of values socialization through improvement in socialization for newly recruited officers, and strengthening civic-minded police *doxa*.

Development of institutional integrity for Polres/Polresta level police can be described in more detail through **Table 1**. First, related to remains of paramilitary culture, the actions

needed are: (1) improvement of curricula structures for basic education and trainings as well as police professional trainings by adding as much as possible public service orientation; (2) clear separation between being "strict" and being "violent", especially to senior officers, to eradicate forced socialization on military style "strictness", hierarchy, and discipline; (3) supervisory and accountability improvement on violence prone activities as in utilization of firearms, suspect investigation, inmate/s handling, mass rally handling, etc.; (4) alteration of *command and control* management style to adaptive management style to allow more space for creative and positive measures.

Second, in relation to the strong influence police's old *doxa* as crime-fighter, the following instruments of ethics are deemed essential: (1) development of civic-minded police *doxa* through police education institutions, modes of communication in daily activities and

**Table 1.** Institutional Integrity Strengthening

Num	Weakness	Instrument of Ethics
1	Remains of Paramilitary Culture	<ul style="list-style-type: none"> <li>Improvement of education and training curricula structure.</li> <li>Separation line between "strict" vs "violent" supervisory and accountability improvement on violence prone activities as in utilization of firearms, suspect investigation, inmate/s handling, mass rally handling, etc.</li> <li>Alteration of command and control management style to adaptive management style to allow more space for creative and positive measures.</li> </ul>
2	Doxa as crime-fighter	<ul style="list-style-type: none"> <li>Developing civic-minded police <i>doxa</i>.</li> <li>Official subsidy/incentives for public related functions.</li> <li>Preventive approach in community policing (crime prevention). e-policing approach to speed up provision of public service and limit potentials of collusive interaction.</li> </ul>
3	The still weak and partially built internal supervisory system.	<ul style="list-style-type: none"> <li>Broadening of the authority and supervisory capacities of provost section.</li> <li>Cultural capital, audit competence, and independence requirement for supervisory unit chief.</li> <li>Protection and anonymity for whistle-blower/s.</li> </ul>
4	Absence of public participatory ethical infrastructure.	<ul style="list-style-type: none"> <li>Diversification of public complaint channels and mechanism.</li> <li>Public report cards to support service evaluation.</li> <li>Civil society involvement to support public service oversight.</li> </ul>
5	Deontological or rule-based definition approach to ethics.	<ul style="list-style-type: none"> <li>Combination of rule-based definition and value-based definition.</li> <li>Combination of consequentialism and virtue ethic approach.</li> </ul>

operations, and through scientific discourse in police science; (2) Official subsidy/incentives for public related functions since these functions have so far been perceived as less interesting and prestigious compared to crime related functions; (3) preventive approach in community policing (crime prevention) to replace repressive approach in suppressing the number of crime incidents; and (4) *e-policing* approach to speed up provision of public service and limit potentials of collusive interaction.

The third problem that is still need to be tackled is the still weak and partially built internal supervisory system. The measures that should be developed in this case are: (1) broadening the authority and supervisory capacities of provost section, to pro-actively conduct preventive measures instead of merely respond upon public complaints; (2) institutionalizing cultural capital, audit competence, and independence requirement for supervisory unit chief; institutionalizing protection and anonymity for whistle-blower/s who report/s on deviant practices.

The fourth weakness, absence of public participatory ethical infrastructure shall be solved through: (1) diversification of public complaint channels and mechanism which are equipped with a system enabling public to monitor whether their complaint/s are followed up properly or not; (2) development of public report cards to support service evaluation; (3) civil society involvement to support public service oversight.

The last weakness in institutional integrity is the deontological or rule-based definition approach to ethics. For this problem, a combination of rule-based definition and value-based definition needs to be developed to allow space for officers to operate not only within the corridors of rule, but also of ethics. As for sanction mechanism, a combination of reward and punishment in consequentialism approach and virtue ethic approach is needed to empower moral character development and self ethical responses.

Improvement in institutional integrity needs supports from officers' personal integrity. The problems faced in the case of officers'

**Table 2.** Personal Integrity Strengthening

Num	Weakness	Instrument of Ethics
1	Limited comprehension of ethics as a philosophy and of public ethics as public official's code of conduct. Near absence of topics on ethics in police education and training.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Accomodation of special topics on ethics in police education curricula at all levels.</li> <li>• Customized training on ethics to match the needs of different functions in police organization.</li> <li>• Development of ethical competence measures to improve personnel's operational capacity in taking ethical decisions.</li> <li>• Trainings on audit of ethics fundamentals to support supervision over code of ethics implementation.</li> </ul>
2	Absence of symbolic capitals in supporting integrity strengthening.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Official and periodical ceremony/event to formally recognize officer/s having outstanding integrity.</li> <li>• Special awards.</li> <li>• Accelerated period of job rotation on Positions prone to deviant practices.</li> <li>• Wealth and financial status reports.</li> </ul>
3	Weakness on recruitment system.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Background and life style check on cadet candidates.</li> <li>• Special selection methods to assess candidates' character stability and ethical skills.</li> <li>• Eradication of bribery and nepotism in recruitment.</li> </ul>
4	Weakness on socialization to newly recruited officers.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lengthen the initial posting/assignment period outside specific functions.</li> <li>• Better plurality with special quota for women candidates and those from minority groups.</li> </ul>

personal integrity are detailed in **Table 2**. The first fundamental problem revealed in this research was limited comprehension of ethics as a philosophy and of public ethics as public official's code of conduct. This is unsurprisingly related to near absence of topics on ethics in police education and training, from the lowest brigadier level to the highest officer level, and moreover at the agent rank level.

In order to materialize the above purpose, special topics on ethics need to be accommodated in police education curricula. In addition to that, trainings on ethics as general training or customized training to match the needs of different functions, need to be conducted periodically. Customized trainings on ethics will address the different challenges and problems related to ethics faced by each function in police organization, and these shall include the development of ethical competence measures to improve personnel's operational capacity in taking ethical decisions. For supervisory and audit purpose, trainings on audit of ethics fundamentals should be given to support supervision over code of ethics implementation in the organization.

The next problem in personal integrity is the absence of symbolic capitals in supporting integrity strengthening that makes the orientation of ethics implementation seems to be separated from organization culture. This way, officers are losing symbolic guidance to develop what are considered as ethical. Suggested measures to overcome this problem are: (1) official and periodical (could be annual) ceremony/event to formally recognize officer/s having outstanding integrity, and to designate them as role models for fellow officers in ethical conducts; (2) special awards designed to strengthen orientation towards ethical conducts; (3) accelerated period of job rotation on positions prone to deviant practices, for example like in the Singapore Police Force (SPF) which set 3 years on position at the maximum for positions in drugs, corporate crime, bureaucratic corruption, and traffic incidents units; (4) obligation to file wealth and financial state reports for unit chief and deputy chief, for example to limit personnel's financial liabilities to 5 times basic salary at the maximum to reduce bribery inducement against officer/s.

These symbolic measures are expected not only to strengthen orientation towards integrity, but may in turn become valuable symbolic capitals in police organization.

The third weakness is the strict recruitment system that is in fact not strict enough with the absence of ethics based selection criteria. The measures that should be taken in this case are: (1) background and life style check on cadet candidates, which should be rigorously done, to prevent having cadets with life style weakness and bad personal habits like cheating, gambling, and alcoholic; (2) development of special selection methods to assess candidates' character stability and ethical skills, not only to match ideal organizational culture, but also in turn will be valuable asset to accomplish and uphold the police integrity vision; (3) eradication of bribery and nepotism in recruitment to support all the previous measures described earlier.

The last weakness is on socialization to newly recruited officers. The first thing to be taken on this matter is by prolonging the initial posting/assignment period outside specific functions, to prevent newly recruited officers from absorbing the *habitus* of extra income generation outside official duty. The second thing is through employment of better plurality approach in recruitment process to add more diversification in terms of ethnic, religious, social status, and educational background, with special quota for women candidates and those from minority groups. The aim of this strategy is to develop more diverse *habitus* to have a more dynamic and fluid organizational culture.

Various measures described above have practically explained the interdependence between institutional integrity and officers' personal integrity to improve police organizational integrity. Nevertheless, some details in this research maybe different from the facts that can be found in other Polres/Polresta. Yet in general, this is expected to contribute to the development of a workable ethical culture strengthening model which is relevant to the current condition and situation of the Indonesian Police organization. It needs to be noted, however, that analysis on inter-agency cooperation in combatting deviant practices within the criminal justice system, is

yet to be accommodated in this model. Hence, to optimize the result from employment of this model, pioneering network in inter-agency cooperation, particularly between police, attorney, and judge is ultimately necessary. Not only that it can improve public trust towards justice system as a whole, but also it will support the internal process of improvement within the police organization itself which will limit the spread of deviant discretionary practices of police officers.

## CONCLUSION

Bourdieu's *habitus* approach employed in this research to describe and analyze the situation of ethics within police organization at Polres/Polresta level. In here, the formation and development of loyalty relation and various deviant discretionary practices are related to police *habitus* as a kind of guiding yardstick in thinking framework, perception, and eventually actions of police officer/s. As a "structuring structure", police *habitus* suggests how interactions should be done in the police arena. Yet, in contrast to that, as a "structured structure", it is not passively absorbed by *agents*, for *agents* do play active role in conserving this *habitus* through reproductions of social actions. All this can be seen in reproduction of actions by the *agents* themselves, as well as actions taken to socialize *habitus* towards subordinates and or juniors.

How the process actually take place in the police organization is very much determined by *agents*' ownership of capital portfolio. The economic capital, as the most exchangeable and convertible form of capital, is generally obtained through position/s in the organization, that is through the "wet post/s" with higher discretionary loopholes, hence promising in financial potentials. However, ability to hold such posts, is also related to ownership of cultural capital, and maintaining the post will in turn need social capital in the form of supporting network at least among fellow officers. Through combination of economic, cultural, and social capital, a police officer not only can hold certain post/s, but may as well obtain certain status and or recognition that will form the symbolic capital.

From the public ethics perspective, some weaknesses within the organization at the Polres/Polresta level were revealed. These includes weaknesses on institutional and personal integrity which were then put as the target of improvements in the ethical culture strengthening model proposed in this research. The research shows that instruments of ethics at the Polres/Polresta level police organization are still having significant weaknesses which demand significant improvements. The challenge thus need to be addressed by the Indonesian Police organization to successfully accomplish cultural reform. *Circa* two decades of Police Reform in Indonesia following its separation from the ABRI, instrumental and structural reform can indeed be deemed as successful, but the result of cultural reform towards civic-minded police to protect and to serve the public, is questionable still. Among the benefits of employing this ethical culture strengthening model is, aside from helping the development of transparency and accountability principles in police's public service, empowering the practical implementation of cultural reform process, particularly at Polres/Polresta level organization as the basic police unit which stand at the forefront in protecting and serving the public.

## BIBLIOGRAPHY

- Anggoro, K. Samego, I. dan Sukma, R. (2009), Rekomendasi Kebijakan Tentang Kerangka Kerja Keamanan Nasional, Jakarta: Yayasan TIFA dan Propatria Institute.
- Barker, T. & Carter, D. (1994), *Police Deviance*, 3rd edition. Cincinnati, OH: Anderson.
- Bayley, D. (2002) "Law enforcement and the rule of law: Is there a tradeoff?" *Criminology & Public Policy* 2, 133-154.
- Bourdieu, P. (ed) (1998), *Practical Reason*", Polity Press: Cambridge
- Bourdieu, P. (1996) "Physical Space, Social Space, and Habitus", *Rapport 10:1996 Institut for Sosiologi og Samfunnsgeografi Universitetet in Oslo.*
- Bourdieu, P. (1997), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (ed) (1990), *The Logic of Practice*, Polity Press: Cambridge.

- Bourdieu, Pierre. 1984 [1979], *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans. Richard Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre, and Loïc J. D. Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Cauchi, J. A. (2004), *Police Culture in Malta*, Thesis submitted in candidature for the degree of Doctor of Philosophy Department of Criminology, University of Leicester.
- Chan, J. (1997) *Changing Police Culture : Policing in a Multicultural Society*, Melbourne: Cambridge University Press, 1997.
- Chan, J. (2004), "Using Pierre Bourdieu's Framework for Understanding Police Culture", *Droit et Société*, Vol. 56-57, pp. 327-347.
- Chrysnanda, D.L., (Editor), 2008, *Dari Masyarakat Majemuk, menuju Masyarakat Multikultural*, Parsudi Suparlan In Memorial, Jakarta: YPKIK.
- Cresweel, J. W. (2003), *Research design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, New York: Sage.
- Colquitt, J. A., Lepine, J. A. and Wesson, M.J. (2009), *Organizational Behavior. Improving Performance and Commitment in the Workplace*, International Edition. New York: McGraw-Hill.
- Dahniel, R. A. (2008), *Birokrasi di Kepolisian Resor Kota Sukabumi*, disertasi doktor kajian ilmu kepolisian, Jakarta: Universitas Indonesia.
- Denzin, Norman K dan Yvonna S. Lincoln. 2009. *Handbook of Qualitative Research* (penerjemah: Dariyatno, dkk). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dwilaksana, C. (2005), *Corak Diskresi dalam Proses Penyidikan Kecelakaan Lalu Lintas di Polres Blambangan*, tesis magister sains kajian ilmu kepolisian, Jakarta: Universitas Indonesia.
- Dwilaksana, C. (2005), *Pola-Pola Pemolisian di Polres Batang*, disertasi doktor kajian ilmu kepolisian, Jakarta: Universitas Indonesia
- Domoro, O.M.O and Syed-Agil, S.O. (2012) "Factors Influencing Police Corruption In Libya: A Preliminary Study", *International Journal Economics and Management Sciences* Vol. 2(2), pp. 25-35.
- Gottschalk, P. (2010), *Policing Organized Crime, Intelligence Strategy Implementation*, New York: CRC Press.
- Haryatmoko (2003) *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Penerbit Kompas.
- Haryatmoko (2015) *Etika Publik: Untuk Integritas Pejabat Publik dan Politisi*, Yogyakarta: Kanisius.
- Haryatmoko (2016) *Membongkar Rezim Kepastian: Pemikiran Kritis Post-Strukturalis*, Yogyakarta: Kanisius.
- Hughes, R. L., Ginnett, R.C. and Curphy, G.J. (.2009), *Leadership. Enhancing the Organizational Behavior and Management*, Ninth Edition. New York: McGraw-Hill.
- Jenks, D., Johnson, L.M, and Matthews, T. (2012) "Examining Police Integrity: Categorizing Corruption Vignettes", Working Paper No. 40, International Police Executive Symposium, Geneva Centre For The Democratic Control Of Armed Forces, and Coginta - For Police Reforms And Community Safety.
- Juntunen, A. and Käyhkö, E. (2008), "Police corruption, ethics and values of police and respondents: A study based on a citizen survey in Finland", Paper to be presented to Ethics and Integrity of Governance European Group of Public Administration Rotterdam, Holland, September 3-6, 2008.
- Klitgaard, R. (1998), *Membasmi Korupsi*, Jakarta: Yayasan Obor.
- Lau, R.W.K. (2004), "History as Obstacle to Change: A Neo-institutionalist Analysis of Police Reform in Hong Kong", *International Journal of Sociology of Law*, Vol. 32, pp. 1-15.
- Laporan Eksekutif Indeks Tata Kelola Kepolisian Negara Republik Indonesia tahun 2015.
- McShane, Steven L. and Mary Ann Von Glinow (2010), *Organizational Behavior, Emerging Knowledge and Practice for the Real World*, Fifth Edition. New York: McGraw-Hill.
- Muradi (2014), *Politics and Governance in Indonesia: The Police in the era of reformasi*, Routledge.
- Nuraini, Siregar Sarah, 2008, *Evaluasi Sepuluh Tahun Reformasi Polri*, Jakarta: LIPI
- O'Neill, M. and McCarthy, D. J (2013) "(Re)negotiating police culture through partnership working: Trust, compromise and the 'new' pragmatism", *Criminology and Criminal Justice*, Vol 14 (2), pp.143-159.
- O'Neill, M. and Singh, A-M. (2007) *The Police Occupational Culture: New Debates and Directions*, M. O'Neill, M. Marks, and A. Singh (eds.), Emerald/Elsevier Press.
- Quah, Jon S.T. (2006) "Preventing Police Corruption in Singapore: The Role of Recruitment, Training, and Socialisation", *The Asia Pasific Journal of Public Administration*, Vol. 28, No. 1 (June 2006), 59-75.
- Suwarni (2010), *Reformasi Kepolisian, Studi Atas Budaya Organisasi dan Pola Komunikasi*, Yogyakarta: UII Press.

Scott, J. (1978), *Mafia Dan Korupsi Birokratis*, Edisi Pertama, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Walter, M (2014), *Repatriation to French and Germany: A Comparative Studies Based on Bourdieu's Theory of Practice*, Springer

Williams, H. (2002) Core Factors of Police Corruption Across the World”, *Forum on Crime and Society*, Vol. 2(1), pp. 85-99.

Yildiz, Muammer (2001), *Culture and Subculture in The Turkish Police Force*, Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Leicester.

# WARISAN KOLONIAL DAN MARGINALISASI ORANG LOLODA DI PANTAI BARAT HALMAHERA

**Abd. Rahman**

*Mahasiswa Doktorat Departemen Sejarah Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya-Universitas Indonesia, Depok & Dosen Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Khairun, Ternate.  
Email: randy5eman@ymail.com*

## ABSTRAK

Paper ini bertujuan membahas secara singkat mengenai situasi keterpinggiran Loloda di Pesisir Pantai Barat Halmahera dalam segala sektor pembangunan dibandingkan daerah-daerah lainnya di Maluku Utara. Berbicara mengenai Maluku Utara, tidaklah lengkap apabila tidak membicarakan Loloda, sebagai bagian integral dari dunia Maluku. Informasi sezaman menyatakan bahwa Loloda merupakan bekas kerajaan tertua Maluku (Moloku Loloda) di pesisir pantai barat laut Halmahera, Kawasan Laut dan Kepulauan Maluku. Loloda merupakan bagian utama dari sejarah dan kebudayaan “dunia Maluku” sejak berdirinya pada abad ke-13 Masehi. Upaya mempertahankan dan melestarikan adat dan tradisi Kerajaan Loloda terus berlangsung hingga kini, meskipun sejak periode orde lama (1950-1969) seluruh daerah di Indonesia yang dahulunya berbasis kerajaan atau Kesultanan telah dihapuskan. Daerah-daerah itu diintegrasikan ke dalam nomenklatur sistem administrasi pemerintahan daerah Negara Kesatuan Republik Indonesia. Pengintegrasian itu merupakan restrukturisasi Pemerintahan Republik Indonesia ke dalam bentuknya yang baru dan resmi, selama lebih dari dua dekade masa kemerdekaan Indonesia. Pertanyaannya adalah apakah masih ada kekuatan hegemonik Ternate sebagai Warisan Kolonial Hindia Belanda atas Loloda, sehingga daerah bekas kerajaan Maluku tertua ini masih terpinggirkan dari pembangunan daerah dan nasional? Penulisan ini menggunakan metode dan metodologi sejarah, melalui studi-studi kepustakaan, kearsipan, dan pengamatan di lapangan, serta wawancara lisan dengan informan-informan terpilih.

**Kata Kunci:** *Loloda, Halmahera, Warisan, Kolonial, Marginalisasi.*

## ABSTRACT

*This paper aims to briefly discuss the marginalized situation of the Loloda people on the west coast of Halmahera in all development sectors compared to other regions in North Maluku. Discussing North Maluku, it is not complete without talking about Loloda as an integral part of the Moluccas' world. Contemporary information states that Loloda is the oldest kingdom of Moluccas (Moloku Loloda) on the northwest coast of Halmahera, the Molucca Sea Region and Islands. Loloda is the main part of the history and culture of the “Moluccan world” since its foundation in the 13th Century. Attempts to maintain and preserve customs and traditions of the Kingdom of Loloda are still ongoing until today, although since the Old Order period (1950-1969), all regions in Indonesia dominated by the Kingdom and Sultanate systems were abolished. Those regions are integrated into the nomenclature of the regional administration system of the Unitary State of the Republic of Indonesia. This integration is the realization of restructuring the Republic of Indonesia to the new and official form for more than two decades of independence. The question is whether or not the hegemonic power of Ternate as the Dutch East Indies' colonial heritage of Loloda remains in existence, so the former area of the oldest kingdom of Moluccas is still marginalized from regional and national development. This article utilizes historical methods and methodologies throughout a study of literature, archives, and field observations, as well as interviews with selected resource persons.*

**Keywords:** *Loloda, Halmahera, Heritage, Colonial, Marginalization*

## PENDAHULUAN

Keterpinggiran sebuah komunitas suku bangsa dalam ruang-ruang kehidupannya pada berbagai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara menandakan bahwa komunitas suku bangsa atau masyarakat tersebut juga sudah terlupakan,

terabaikan, terpinggirkan, atau tersingkirkan dalam sejarah nasionalnya. Oleh karena itu sejarah suku bangsa dan daerahnya itu harus kembali dicoba untuk diingat, ditemukan kembali sebagaimana yang dikatakan oleh Bernard Lewis (2009).

Maluku Utara, di mana Loloda berada adalah sebuah propinsi di Indonesia yang terkenal sebagai daerah seribu pulau dan daerah kepulauan rempah-rempah (*the spices islands*) dengan berbagai suku bangsa yang ada di sana. Baik suku bangsa asli, suku bangsa migran lokal, suku bangsa migran nasional, maupun suku bangsa keturunan asing (terutama Arab dan Cina). Maluku Utara kini terdiri dari 12 Kabupaten/Kota. Empat di antaranya yang sudah sangat terkenal sejak jaman Portugis hingga pasca proklamasi kemerdekaan Indonesia adalah Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo. Selain sebagai suku bangsa dan bahasa, keempatnya adalah bekas kerajaan Islam kuno utama yang pernah ada dalam sejarah dunia Maluku. Keempatnya dikenal sebagai penghasil rempah pala dan cengkih utama di Kawasan laut dan kepulauan Maluku. Namun siapa mengira bahwa Loloda juga termasuk salah satu dari lima kerajaan utama di Kawasan rempah itu bahkan jauh lebih tua dibandingkan empat kerajaan yang disebutkan sebelumnya.

Dari kelima kerajaan itu, keempatnya sudah berotonomi sendiri sebagai daerah kabupaten dan kota sebagaimana yang terlihat sekarang ini. Dalam lingkup Negara Kesatuan Republik Indonesia Ternate adalah ibukota administratif bekas kerajaan/kesultanan Ternate, Tidore adalah ibukota bekas kerajaan Tidore, Bacan adalah bekas kerajaan Makian yang berada di Kabupaten Halmahera Selatan yang beribukota di Labuha, dan Jailolo adalah bekas kerajaan Moti, yang kemudian berpindah ke daratan Halmahera bagian utara yang bernama Jailolo kini menjadi ibukota Kabupaten Halmahera Barat. Tetapi berbeda dengan Loloda yang merupakan bekas kerajaan tertua di Maluku Utara yang dalam banyak sumber tertulis Belanda seperti Valentijn (1742), de Clercq (1890), van Fraassen 1985 & 1987) justru sampai sekarang tetap menjadi daerah setingkat kecamatan yang di masa lampau adalah kerajaan setingkat distrik (kabupaten).

Sampai pada pada 1908, Loloda tetap eksis sebagai salah satu daerah yang berbasis sebagai kerajaan di Maluku walaupun berada di bawah hegemoni Kesultanan Ternate sebagai kerajaan vazal. Situasi yang unik dan menarik ialah sampai hari ini Loloda tetap sebagai kecamatan dalam

nomenklatur birokrasi dan administrasi penataan wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia pasca runtuhnya Pemerintahan Kolonial Hindia Belanda di Indonesia.

Persoalan lain yang yang dialami oleh penduduk Loloda selain status wilayah yang tidak kunjung berubah karena berada di luar pertimbangan pemerintah daerah dan pemerintah pusat ialah bahwa meskipun Loloda selalu mencoba untuk berkontestasi dalam merubah status wilayahnya dari kecamatan kepada kabupaten, dalam rangka Undang-Undang Otonomi Daerah yang bergulir sejak UU Otda No 22 Tahun 1999 pasca runtuhnya Orde Baru hingga UU Otda terakhir No. 34 Tahun 2004, Loloda tetap sebagai kecamatan. Ironisnya berdasarkan UU No. 1 Tahun 2003, Seluruh wilayah milik Loloda yang membentang dari pesisir pantai barat laut hingga pantai barat daya Halmahera justru dibagi menjadi dua bagian, yaitu Loloda Utara masuk ke wilayah Kabupaten Halmahera Utara yang beribukota di Tobelo dan Loloda Selatan masuk ke dalam wilayah Kabupaten Halmahera Barat yang beribukota di Jailolo. Loloda terdiri dari dua buah gugusan pulau utama yaitu Loloda Utara Kepulauan masuk ke dalam wilayah administrative Kabupaten Halmahera Utara dan Loloda Selatan Kepulauan dan Loloda Selatan Kepulauan masuk ke dalam wilayah administratif Kabupaten Halmahera Barat.

Pertanyaan penelitian yang muncul sampai hari ini terkait status wilayah Loloda yang dalam konstestasinya memperjuangan perubahan status wilayahnya menjadi Daerah Otonomi Baru (DOB) sebagai Kabupaten tidak pernah berhasil. Mengapa Loloda hanya tetap sebagai kecamatan dan tidak pernah berubah menjadi kabupaten? Seberapa jauh pengaruh sejarah kebesaran Loloda di dunia Maluku di masa lalu membagikan kesadaran sejarah rakyat Loloda untuk perubahan status wilayahnya yang telah terbagi dua itu? Apa bedanya Loloda dengan daerah-daerah lain yang baru saja berotonomi sebagai Kabupaten Baru di Maluku Utara yang tidak memiliki kelebihan sejarah dan budaya masa lalu sebagaimana yang dimiliki Loloda? Ambil contoh misalnya Morotai dan Taliabu di wilayah Kepulauan Sula.

## PEMBAHASAN

### Loloda Tanpa Perhatian

Wilayah Loloda secara geografis membentang pada sepanjang pesisir pantai barat Halmahera bagian utara, berada dalam satu pulau dengan kabupaten-kabupaten lain di Pulau Halmahera di mana terdapat pusat pemerintahan Propinsi Maluku Utara. Ibukota propinsi ini berada di Sofifi Kecamatan Oba, Kabupaten Halmahera Tengah. Meskipun Loloda berada pada jalur transportasi darat Halmahera khususnya Halmahera Utara dan Barat justru tidak tersentuh oleh program-program pembangunan yang dicanangkan oleh pemerintah pusat maupun daerah baik sebelum orde baru (1967-1998) maupun sesudah orde reformasi (1999—sekarang). Sebagian besar masyarakat Loloda masih merasakan sulitnya menemukan jalan darat walau hanya semeter saja di kampung mereka. Fasilitas transportasi darat dan laut antarpulau masih sangat terbatas sehingga daerah ini cenderung terisolasi dari dunia luar. Fasilitas publik seperti PLN (Perusahaan Listrik Negara, listrik untuk penerangan), Telkom (sarana telekomunikasi), dan PAM (Perusahaan Air Minum, untuk pemenuhan air bersih dan minum) penduduk belum ada belum lagi sarana dan prasarana pendidikan dan kesehatan yang masih sangat memprihatinkan. Masyarakat Loloda sudah selama 73 tahun lamanya belum juga tersentuh pembangunan infrastruktur, suprastruktur, dan fasilitas-fasilitas daerah lainnya, padahal salah satu tujuan otonomi dan pemekarannya daerah adalah meningkatkan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan dengan memperpendek rentang kendali birokrasi dan administrasi pemerintahan.

### Aspirasi Pembentukan Loloda Pasifik

Bergulirnya otonomi daerah sejak tahun 1999 sudah sangat terasa dampaknya dengan munculnya puluhan bahkan ratusan DOB kabupaten baru di Indonesia termasuk daerah-daerah lain di Kawasan Timur Indonesia seperti Maluku Utara yang saat ini sudah memiliki dua belas kabupaten/kota kecuali Loloda. Sementara itu ada pula beberapa lagi yang sedang diusulkan untuk dimekarkan seperti kota Tobelo, Galela, Kao

Raya, Kota Sofifi, Obi, Taliabu, Wasilei, Gane, dan Loloda. Semuanya ingin berotonomi, tetapi semangat pemekaran daerah tidak selamanya bisa terpenuhi sekaligus, karena pemerintah pusat telah mengeluarkan *moratorium* (penundaan) pada pemekaran dan bukan penggabungan daerah.

Ketika Loloda dilihat dari perspektif masa depan maka asumsi kuat yang muncul adalah bahwa Loloda dapat dengan cepat menjadi daerah otonom sebagai Kabupaten. Sebagian besar masyarakat Loloda menyebut-nyebut Loloda Pasifik sebagai nama kabupatennya nanti. Mereka mengusulkan Loloda untuk menjadi daerah penggabungan sesuai dengan amanat undang-undang yang tidak dikenai moratorium. Caranya adalah dengan statusnya menjadi daerah otonom baru dengan tiga wilayah.

Kabupaten Loloda Pasifik yang diperjuangkan pembentukannya telah memiliki tiga kecamatan di Kabupaten Halmahera Barat (Baja, Laba, dan Kedi), dan dua kecamatan di Kabupaten Halmahera Utara yakni Dama dan Durume), serta satu kecamatan di Kota Ternate (Mayau Batang Dua). Dengan demikian maka secara total nantinya Kabupaten Loloda Pasifik akan memiliki enam wilayah kecamatan yang berasal dari tiga wilayah Kabupaten/kota tersebut. Oleh karena itu peluang pembentukan Kabupaten Loloda Pasifik benar-benar dapat dimanfaatkan dan diayakini berhasil 100%.

Lima kecamatan yang rencananya akan tergabung ke dalam Kabupaten Loloda Pasifik telah berumur lima tahun ke atas. Termasuk yang umurnya sudah 73 tahun terhitung sejak proklamasi kemerdekaan Indonesia 17 Agustus 1945 hingga sekarang. Kecamatan-kecamatan itu adalah Darume dan Kedi sedangkan Dama dan Mayau sudah berusia delapan tahun, sementara Baja dan Laba usianya belum cukup lima tahun, jadi ada empat kecamatan yang sudah berumur di atas lima tahun, dan hal ini sangat mendukung terbentuknya otonomi baru (Mapanawang, 2012).

Jika dilihat dari ukuran luas wilayahnya, maka Loloda adalah daerah yang terpanjang dan terluas di Maluku Utara, panjangnya  $\pm 350$  km, atau seperempat panjang Halmahera yang terbentang dari Linggua hingga Jere (dari Selatan ke Utara). Penduduk Loloda berjumlah  $\pm 55000$

jiwa; jumlah sumber daya manusianya terdiri dari sembilan orang doktor, ratusan magister dan sarjana dalam berbagai disiplin ilmu. Adapun sumber daya alam yang dimiliki Loloda adalah: 1. Area minyak bumi di wilayah Kahatola Loloda Selatan; 2. Tambang mangan dieksploitasi sejak tahun 1957-sekarang, yang terdapat di Loloda Kepulauan; 3. Tambang emas (dari Doitia hingga Aruku) di Loloda Daratan; 4. Tambang Nikel (di Gisi Kapa-kapa) di Loloda Utara; 5. Pasir besi (dari Baja hingga Tate) 500 juta ton, di Loloda Daratan; 6. Kayu damar dan lain-lain dari Supu hingga Tomdere (sejak tahun 1977-sekarang), di Loloda daratan; 7. Sarang burung walet (di Kahatola) Loloda Selatan; 8. Wisata bahari (hamparan koral terpanjang di dunia, di Kahatola hingga Tobo-tobo); 9. Wisata pantai di Posi-Posi, Darume, Turamo Asimiro, Loloda Selatan; 10. Pulau Diti Penangkaran terdapat banyak habitat ketan kenari, di Loloda Daratan; 11. Perikanan yang memiliki prospek menjanjikan; 12. Prospek pertanian, kopra, pala, cengkih, dan coklat; 13. Potensi bio-etanol dari pohon aren pengganti bahan bakar minyak (BBM) konvensional dari fosil; 14. Dan lain-lain.

Selain itu, Loloda memiliki akses ekonomi dan transportasi laut: 1. Loloda-Tobelo 7 jam; 2. Loloda-Ternate 9 jam; 3. Loloda-Bitung-Manado 16-18 jam. Masyarakat Loloda yakin bahwa potensi SDA dan SDM yang dimiliki Loloda akan mampu mensejahterahkan penduduk Loloda dari awal hingga akhir perjalanan sejarah Kabupaten Loloda Pasifik jika sudah terbentuk. Tujuan pemekaran dan penggabungan ini akan menciptakan roda ekonomi baru bagi Loloda dan mampu memperpendek rentang kendali administrasi pemerintahan di daerah (Mapanawang, 2012).

### **Awal Mula *Moloku Kie Raha* dan *Loloda***

Perkembangan sejarah Maluku Utara telah memperlihatkan bahwa Loloda merupakan sebuah wilayah dengan komunitas masyarakat yang pada awalnya terbentuk melalui jaringan kekuasaan tradisional. Kondisi ini adalah sesuatu yang tidak bisa dipungkiri karena wilayah ini pernah dilegitimasi melalui organisasi politik yang berbentuk kerajaan. Dalam catatan sejarah politik

di Maluku Utara, dijelaskan bahwa Kerajaan Loloda merupakan salah satu Kerajaan Maluku yang tidak terkonfigurasi kedalam kesatuan *Moloku Kie Raha* yang terdiri dari Ternate, Tidore, Makian (Bacan), dan Moti (Jailolo). Kenyataan ini disebabkan karena Kerajaan Loloda tidak sempat menghadiri pertemuan raja-raja Maluku di Pulau Moti, *Motir Verbond* (*Motir Staten Verbond*) atau Persekutuan Moti (konfederasi Moti) pada tahun 1322 M yang diprakarsai oleh Raja (*Kolano*) Ternate ke-7, Sida Arief Malamo.

Belum ada sumber tertulis yang menyebutkan secara jelas tentang kapan dan bagaimana Kerajaan Loloda ini terbentuk. Kitab *Negarakertagama* yang ditulis oleh Mpu Prapanca dari Kerajaan Majapahit pada 1365 menyebutkan bahwa di Loloda Halmahera pada masa paling awal telah berkuasa seorang *Kolano* (raja). Hasan (2001:179-182) mengungkapkan bahwa secara umum Kerajaan-kerajaan Maluku termasuk Kerajaan Loloda dan Kerajaan Moro berdiri pada abad ke-13. Bahkan disebutkan juga bahwa Loloda adalah kerajaan tertua di Halmahera (Abdurrahman, Leirissa, & Luhulima, 1973:163)

Dalam *Kroniek Van Het Rijk Batjan* (Kronik Kerajaan Bacan) sebagaimana ditulis oleh Coolhaas (1923) dikisahkan bahwa Kerajaan Loloda didirikan oleh Kaicil Komalo Besi, putera Sultan Bacan yang pertama, Said Muhammad Baqir Bin Jafar Shadik yang bergelar “Sri Maharaja yang bertahta di bukit Sigara” yang kawin dengan Boki Topowo dari Galela.

Di kalangan masyarakat Loloda terdapat cerita rakyat yang mengungkapkan bahwa Kerajaan Loloda didirikan oleh seorang tokoh legendaris yang datang dari Ternate melalui Galela. Tokoh ini bernama Kolano Tolo alias Kolano Usman Malamo (Mansur, 2007). Peristiwa kedatangan Raja Loloda ini berkaitan dengan meletusnya Gunung Tarakani (Mamuya) di Galela yang kemudian mendorong tokoh ini menyingkir ke Loloda. Peristiwa ini menjadi cikal-bakal nama Loloda yang dalam bahasa Galela disebut “Loda” yang berarti “pindah” atau “hijrah”.

Sebelumnya nama Loloda adalah “Jiko Mabirahi”. Dari beberapa versi di atas ditemukan petunjuk bahwa keberadaan Loloda dalam sejarah

politik pemerintahan di Maluku jelas merupakan suatu keniscayaan sejarah (Coolhaas, 1923). Dari sumber-sumber lokal lainnya, didapatkan cerita tentang keberadaan Loloda, di mana disebutkan bahwa asal mula Loloda itu berasal dari suatu kerajaan tua yang pernah berkuasa di Galela. Konon, kemudian di tahun 1322 M, setelah gunung berapi di Galela meletus dan mengancam kehidupan di sana, pusat kerajaan itu dipindahkan ke Loloda. Kepindahan ini terjadi pada masa Kolano Bakun Malamo, penguasa Galela terakhir.

Secara Linguistik, Loloda dalam bahasa Ternate itu berarti “tempat orang pindahan”. Bila kita meneliti lebih jauh dari kata ini, Loloda berasal dari kata *Lodaka* yang bermakna “orang pindahan”. Dengan demikian, dapatlah disimpulkan bahwa kata Loloda mengandung makna yang menggambarkan suatu peristiwa bencana alam yang dahsyat di masa lampau sehingga terjadi perpindahan penduduk secara besar-besaran (Valentijn, 1724; de Clercq, 1890; & van Baarda, 1904).

### **Loloda dan Pertemuan Moti**

Loloda, seungguhnya juga adalah salah satu kerajaan peserta pada pertemuan raja-raja Maluku Utara di Pulau Moti (Pertemuan Moti) yang dikenal sebagai: konfederasi Moti, *Motir Staten Verbond*, Persekutuan Moti, atau “Traktat Moti”, yang berlangsung di tahun 1322 (Naidah dalam Crab, 1876), dan isi perjanjiannya berlaku hingga 1343 M (21 tahun) lamanya. Pertemuan ini diprakarsai oleh Raja Ternate ke-7, Sida Arif Malamo. Loloda gagal menghadiri pertemuan konfederasi raja-raja Maluku di Pulau Moti (*Motir Verbond*, 1322). Menurut versi tradisi lisan setempat di Ternate dan Tidore mengatakan bahwa kegagalan Loloda untuk hadir dalam Peretmuan Moti adalah karena perahu Raja Loloda dan rombongannya dilanda badai dalam perjalanan menuju Moti yang membuatnya terdampar di pantai Dufa-dufa Ternate. Karena terlambat, raja Loloda dan rombongannya ditolak keanggotaannya dalam Persekutuan Moti yang beranggotakan raja Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo). Yang menarik ialah bahwa ketika kondisi alam mulai membaik Raja Loloda bersama rombongannya tidak kembali lagi ke Loloda

Halmahera karena mengantisipasi timbulnya kembali cuaca buruk dan merasa bahwa kerajaannya bukan anggota Persekutuan Moti (Motir Verbond, 1322-1343). Raja Loloda dan rombongannya justru melanjutkan perjalanannya ke wilayah Sulawesi Utara. Di wilayah ini selama ratusan tahun lamanyamelakukan diaspora genealogis di Menado dan Bolaang Mongondow. Migrasi dan diaspora itu telah terjadi sejak sekitar akhir abad ke-14 (Supit, 1985). Secara genealogis, raja-raja Loloda awal sesungguhnya memiliki garis keturunan yang sama dengan raja-raja *Moloku Kie Raha* (Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo) yang tergabung dalam Persekutuan Moti (1322-1343) sebagaimana yang dicatat oleh Valentijn (1724), Stibbe dalam *ENI* (1918-1939), dan van Fraassen (1985 & 1987)..

Dalam rentang waktu proses berjalannya sejarah dunia Maluku, terutama sejak intervensi Kompeni Belanda di bawah kendali (Vereenigde Oost Indische CampagniePerhimpunan dagang Hindia Timur Belanda) atau VOC (1607-1799), Loloda sebagai sebuah entitas politik dan kekuasaan tertua di Maluku pada akhirnya mengalami degradasi kedaulatan melalui Ternate. Namun demikian Kerajaan Loloda tidak langsung menghilang begitu saja akibat konstelasi politik yang berlangsung selama kurang dari empat abad lamanya terhitung dari masa awal VOC hingga runtuhnya pembubaran Kerajaan Loloda pada 1909.

Apabila dianalisa lebih jauh lagi, maka dapat dikatakan bahwa Pertemuan Moti yang menghasilkan *Motir Staten Verbond* adalah awal dari retaknya “dunia Maluku”, di mana Loloda oleh empat kerajaan utama di sekitarnya tidak diakui sebagai kerajaan pewaris dunia Maluku. Meskipun kerajaan-kerajaan anggota Persekutuan Moti tidak bisa membantah bahwa Loloda adalah bagian integral Kawasan Laut dan Kepulauan Maluku baik secara mitologis, genealogis, geografis, kultural, sosiologis, dan historis, setidaknya dalam pengertian politis. Loloda sebagai salah satu dari lima kerajaan utama Maluku yang berada di semenanjung utara Halmahera pada akhirnya menjadi ajang perebutan pengaruh dan kekuasaan antara dua kerajaan hegemonik di Maluku Utara yaitu Ternate

dan Tidore. Akan tetapi Ternate berhasil sebagai pemenang dalam menanamkan kekuasaannya atas Loloda, walaupun tidak secara mutlak menjadi bawahan Ternate, karena Loloda tetap memiliki raja dan kerajaan sendiri walaupun vazal. Sejak saat itu Loloda hilang dalam sejarah tertulis dunia Maluku. Sejarah Loloda hanya terekam melalui tradisi lisan dan memori kolektif masyarakatnya yang sudah jarang diperoleh.

### **Posisi Loloda di antara Ternate dan kerajaan-kerajaan Maluku lainnya**

Gubernur Maluku, Robertus Padtbrugge (1677-1682) dalam memori serah terima jabatan kepada penggantinya Jacob Lobs (1682-1686), mengingatkan sebutan yang terkenal bagi kerajaan-kerajaan di Maluku sebagai berikut: Loloda, *ngara ma-beno* (dinding pintu), Jailolo, *jiko ma-kolano* (penguasa teluk), Tidore, *kie ma-kolano* (penguasa pegunungan), Ternate, *kolano Maluku* (penguasa Maluku), dan Bacan, *dehe ma-kolano* (penguasa daerah ujung), dan hal ini sesuai pula dengan apa yang dikatakan oleh Andaya (1993: 51, 93, & 232).

Makna sebutan di atas menunjukkan bahwa dalam deretan kerajaan-kerajaan Maluku, Loloda ada di dalamnya. Kerajaan Loloda adalah bagian tidak terpisahkan dari kerajaan-kerajaan besar seperti Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo. Secara genealogis, menurut sejarah Maluku versi Tidore, raja-raja Loloda berinduk pada puteri Jafar Sadek ketiga, Sagarnawi. Kerajaan-kerajaan Maluku, yakni Loloda, Jailolo, Tidore, Ternate, dan Bacan, merupakan *panca tuggal* (van Fraassen, 1987: 462). Bila kerajaan-kerajaan tersebut diasosiasikan dengan *soa fala raha*, maka muncul skema berikut ini: Ternate→Marsaoli, Tidore→Limatahu, Jailolo→Tomagola, Bacan→Tomaito, Loloda→Tamadi.

Keberadaan Loloda dalam sejarah kekuasaan politik di Maluku jelas sudah merupakan suatu keniscayaan. Dari sejumlah sumber yang ada, di mana secara tersirat bahwa terdapat petunjuk mengenai kedudukan Loloda yang sangat penting dalam suatu periode sejarah masa lampau di Maluku. Dari kedua versi di atas, bila dibandingkan, maka akan dihasilkan beberapa kesimpulan yang menarik. Pertama, dari cerita

di atas, Ternate, Tidore, dan Jailolo belum disebut namanya. Kenyataan ini menyiratkan tentang kedudukan yang lebih utama dari Loloda, di kawasan lain di Halmahera Utara. Kedua, suatu penekanan pada aspek lain, yaitu tentang hubungan elemen-elemen Loloda yang non-Austronesian dengan Bacan yang Austronesian.

### **Loloda dalam Tarikan Dunia Celebes**

Keterkaitan antara Loloda dengan kekuasaan lain di Celebes (Sulawesi), dapat dilacak dari sejarah raja-raja Bolaang Mongondow. Kajian sejarah yang ditulis oleh *W. Dunnebier*, menjelaskan bahwa asal-usul kerajaan Bolaang Mongondow berpangkal pada seorang tokoh legendaris yang hidup di abad ke XIV bernama *Loloda Mokoagow* – tokoh ini diduga merupakan anak raja Loloda yang melarikan diri ke *Sula Wessy* karena negerinya diserang oleh *Kumalo Poeloe*, penguasa Ternate pada 1380. Setibanya anak raja Loloda ini—di suatu tempat bernama *Maadon (Kema, Sulawesi Utara)*. Tokoh ini merupakan cikal-bakal raja-raja Bolaang Mongondow di Sulawesi Utara. Secara Linguistik, Loloda dalam bahasa Ternate berarti: “*Tempat Orang Pindahan*”. Bila meneliti lebih jauh kata ini, Loloda berasal dari kata *Lodaka* yang bermakna: “*Orang Pindahan*” Dengan demikian, dapatlah disimpulkan bahwa kata ‘Loloda’ mengandung suatu makna yang menggambarkan suatu peristiwa alam yakni bencana alam luar biasa di masa lampau sebagai penyebab terjadinya perpindahan penduduk secara besar-besaran waktu itu.

### **Loloda di Luar Moloku Kie Raha dan Diaspora Sulawesi Utara**

*Moloku Kie Raha* nampaknya mengambil keputusan sepihak untuk menghapus Loloda sebagai anggota persekutuan Moti sejak 1322, pasca pembentukan *Motir Verbond*, hingga NKRI terbentuk pada 1945, yang hingga hari ini mereka tidak mau mendukung pembangunan Loloda, sebagai salah satu aset sejarah Maluku Utara (Mapanawang, 2012:133). Beberapa poin penting yang perlu diperhatikan di bawah ini antara lain adalah:

- 1) Pada abad ke-17, terjadi konflik di internal kerajaan Loloda, yang menyebabkan salah satu pangeran kerajaan ini keluar dan berangkat menuju *Celebes* (Sulawesi Utara) dan membentuk kerajaan *Maadono* di Lelang Kema Minahasa Utara (Menado Tua, hingga ke Pantai Rerer di Tondano) sebagaimana yang dicatat oleh Valentijn (1724).
- 2) Salah satu keturunan pangeran Loloda pelarian tersebut adalah Loloda Mokoagow hasil perkawinan antara pangeran Loloda dengan salah seorang bangsawan kerajaan Bolaang Mongondouw Raja ini memimpin perang melawan Minahasa (Perang Poigar) yang pada membuat Poigar terbagi menjadi dua yaitu Poigar Bolmong dan Poigar Minahasa.
- 3) Dalam sejarah Minahasa di masa lalu, nama *Airmadidi* muncul setelah seorang *kapita* (kapten) yang bernama Sibuh (kapitan Sibuh) melakukan tarian *cakalele* dan menancapkan keris ke tanah yang kemudian tanah mengeluarkan air panas mendidih (*airmandidi*). Sejak saat itu daerah tersebut dikenal dengan *airmadisi*.

Kerajaan *Maadono* yang akhirnya dianeksasi oleh Kerajaan Bolaang Mongondow menyebabkan rakyat kerajaan *Maadono* bercerai-berai dan sebahagiannya menghuni pulau Manado Tua yang saat itu belum punya nama. Penduduk pertama yang menghuni pulau itu adalah rakyat kerajaan *Maadono*. *Maadono* dalam bahasa-bahasa daerah di Sulawesi Utara baik Minahasa, Sangir, Bolaang Mongondow, Gorontalo tidak ada kaitannya dengan kata *Maadono* itu sendiri. *Maadono* untuk kosa kata bahasa Loloda Halmahera berarti telah tiba (*torang so sampe*) di tempat terakhir. Jadi dari perkembangan yang terjadi seiring waktu yang berjalan maka *Maadono* dari pulau Manado Tua berpindah ke kota Manado sekarang, dan sejak saat itulah kata Manado dikenal, seperti halnya kata "Mollucas" oleh Portugis, "Mollukken" oleh Belanda, dan "Al-Muluk" oleh bangsa Arab dan akhirnya menjadi Maluku saat ini.

Pada tahun 1627 Kerajaan Loloda dianeksasi oleh Kerajaan Ternate sewaktu Sultan Hamzah memimpin Ternate. Dalam keadaan tertekan inilah terjadi konflik internal di kerajaan Loloda yang

akhirnya salah satu pangerannya meninggalkan Loloda tepatnya pergi ke desa Lilang Minahasa Utara saat ini (kerajaan *Maadono*). Berbagai sumber penyebab perginya pangeran dari Loloda Halmahera ini juga direkam oleh seorang pendeta terkenal yang pada waktu itu bertugas di Ambon dalam tahun 1600-an, yaitu Francois Valentijn, di mana pangeran Loloda membentuk kerajaan di Sulawesi Utara (Minahasa Utara) juga anak dari Pendeta Missionaris Ridel di Tondano, yang dalam catatannya mengatakan bahwa orang-orang Bacan di Halmahera telah menduduki Manado Tua dan Minahasa bagian Utara.

Dari rekaman sejarah ini maka dapat dipastikan bahwa pulau di sekitar Minahasa Utara termasuk pulau Lembe dikuasai kerajaan *Maadono*, sebagai bukti saat ini bahwa pulau Lembe pada awalnya diduduki oleh suku Loloda, di mana suku ini bekerja menanam kelapa, di sepanjang pantai Kora-kora, dengan komunitas penduduk yang masih sedikit jumlahnya waktu itu, namun sisanya masih ada yang berdomisili di desa Batu Likupang, Bahoi, Gangga, dan beberapa desa yang lainnya lagi seperti di Singkil. Pada masa sesudah gunung Karangetan dan Awu meletus komunitas Sangir mendominasi pulau-pulau di sekitarnya gunung itu termasuk pulau Lembe, Gangga, dan lain-lain. Tetapi pada awalnya pulau Lembe dihuni oleh komunitas Loloda.

Di pulau Lembe saat ini ada tiga desa yang dihuni oleh suku Loloda yaitu desa Lirang, desa Puloputus, desa Nusu (campuran Loloda-Sangir) juga ada di pantai Kora-Kora Tondano Gangga, Desa Batu kecamatan Likupang, dan beberapa desa lainnya, termasuk dua pulau yang berada di antara Halmahera dan Sulawesi Utara, terdapat suku Loloda Tafure dan Mayawu yang saat ini masuk kecamatan pulau Ternate.

### **Marginalisasi Loloda di Halmahera Fenomena Warisan Kolonial**

Kajian mengenai ruang serta batas-batasnya telah banyak mendapat sorotan dari kalangan sejarawan asia tenggara yang memulai pembahasannya dari konsep 'state formation'. Apakah ruang-ruang terbentuk oleh mobilitas tinggi hubungan antara pulau yang mempertajam batas-batas wilayah

sebuah ruang, atau dibentuk oleh pandangan tentang darat dan tempat ketinggian sebagai ilham bagi kebudayaan agraris yang pada akhirnya menentukan pengendalian ruang dari wilayah pegunungan? Apakah konsep *state*—yang menyuratkan wacana tentang ruang politik, seperti dibayangkan ilmuwan barat, telah ada di wilayah Nusantara atau baru muncul setelah pengaruh kolonial semakin intensif?

Dalam diskusi tersebut ada dua kubu penting: pertama yang mengacu pada posisi penting sebuah wilayah dalam tatanan maritim. Yang kedua melihat pentingnya penguasaan sumber alam di darat dan pusat-pusat ritual agama-agama yang kemudian berpengaruh pada pola-pola hubungan masyarakat. Dalam konteks kajian ini, teori-teori tersebut memberi satu perspektif bahwa kehadiran sebuah ruang musti dipertimbangkan dalam kaitannya dengan ‘kepentingan’ yang berbeda-beda. Yang perlu diberi catatan, kajian sejarah musti juga mempertimbangkan perspektif yang ‘terjajah’ dan mendapat penjelasan terbaik dari sisi yang jarang difahami oleh kolonial sebagaimana ditunjukkan oleh Susanto Zuhdi dalam *Labu Wana Labu Rope*.

Dalam ranah sejarah, dengan unsur pokoknya yaitu “fakta”, pun tidak terlepas dari “interpretasi” yang memungkinkan setiap komunitas atau bangsa memiliki ranah subyektifnya. Sistem nilai menjadi kerangka suatu komunitas memberi interpretasi terhadap fakta sejarah yang tidak lain adalah kehidupan itu sendiri, bersumber dari kebudayaannya sebagaimana disampaikan Sahlins “*history is culturally ordered, according to meaningful schemes of things; (the) culture is historically reproduced in action*” (Sahlins, 1987: vii). Dilihat dari aspek sejarah dan budaya suatu struktur-struktur pemberi rasa kebersamaan dan ikatan solidaritas serta pemaknaan bagi kehidupan yang seharusnya harmonis, justru goyah dan sebagian bahkan hancur. Permasalahan yang muncul dari perspektif ini adalah terpilah-pilahnya keindonesiaan demi sebuah “indonesia-indonesia mini” tempat bernaung kehidupan yang sesungguhnya primordialistis. Dikaitkan dengan semangat dan nilai-nilai Sumpah Pemuda 1928, gejala seperti ini patut ditelisik oleh karena menjadi menarik dikaji dalam konteks integrasi nasional.

Konsep ruang dan tempat di Indonesia timur berlapis-lapis, dan satu lapisan terbenam di lapisan yang lain dan pada saat tertentu muncul sebagai lapisan terluar. Selain dilapisi sejarah kolonial dan sejarah awal Indonesia modern, konsep ruang secara kultural masih menjadi lapis yang penting. Di Loloda siapa yang datang lebih dahulu mendiami suatu tempat boleh jadi menjadi bagian penting dalam penentuan wilayah, akan tetapi kehadiran orang luar yang datang kemudian pun patut diperhitungkan karena masing-masing berdasar pada narasi kultural yang berbeda. Narasi tempat yang dipengaruhi oleh silsilah keturunan (genealogi) mendapat tempat yang penting dalam penentuan wilayah, akan tetapi kehadiran “orang luar” pun penting dalam proses ini. Penjelasan mengenai ini terlihat dalam konteks Sikuru ketika harus berhadapan dengan aparat Ternate dan Belanda pada saat yang sama. Sikuru atas dasar loyalitas pada kebudayaannya didukung oleh salah satu aristokrat Ternate mampu membuat pemberontakan. Dan, pemberontakan seperti ini, terterima dalam pemaknaan budaya mereka. Mengapa, karena Ternate dalam konteks mythical narratives masih bersodara dengan Loloda.

Hegemoni masa lalu dalam sejarah politik pemerintahan di Maluku Utara nampak masih menampakkan diri. Di Kawasan laut dan kepulauan Maluku. Ternate masih menempatkan Loloda di bawah hegemoninya terbukti bahwa sebelum tahun 2015, setiap pelantikan pejabat adat Loloda, selalu dilakukan di istana/kraton Kesultanan Ternate, langsung di hadapan Paduka Sri Sultan Ternate dan seluruh aparat kerajaannya. Seolah relasi politik antara Kesultanan Ternate dan Pemerintah Kolonial Belanda masih tetap bertahan paling tidak hingga masa akhir kehidupan Sultan Ternate ke-48, Drs. H.M. Mudaffar Sjah, Bc.Hk., M.Si. Loloda masih selalu diposisikan sebagai kerajaan yang setengah merdeka (vazal) di bawah Ternate. Loloda selalu ditempatkan sebagai wilayah pinggir (periferi) dari kerajaan pusat yakni Ternate. Loloda selalu ditempatkan sebagai entitas politik yang inferior, sedangkan Ternate selalu menempatkan dirinya di atas Loloda, di mana Ternate selalu menjadi superior. Relasi politik kolonial yang masih tetap bertahan sampai awal tahun 2015 yang lalu situasinya masih nampak ketika periode

pemerintahan Hindia Belanda di Maluku Utara pada 1817-1945, yang ironisnya berlanjut hingga masa kahir Sultan Mudaffar sjah.

Wacana lama tentang revitalisasi dan representasi identitas sejarah dan budaya Loloda yang pernah Berjaya di zamannya namun terabaikan, sudah sering didengungkan sejak bergulirnya UU Otda. Undang-undang ini meliputi penggabungan dan pemekaran wilayah di seluruh Indonesia pada 1999, pasca runtuhnya rezim Orde Baru. Orde baru digantikan oleh rezim Orde Reformasi, yang oleh banyak kalangan dianggap masih bermasalah dalam idealism. Orde itu dianggap masih “setengah hati” bahkan “salah kaprah dan kebablasan”, karena euphoria demokrasi yang semakin tidak terkendali. Euforia itu justru menimbulkan masalah baru yang tidak kunjung membuat Indonesia menjadi lebih baik, bahkan semakin parah. Rezim Reformasi belum menyelesaikan tugasnya secara benar. Reformasi belum berhasil menyelesaikan berbagai persoalan Otda yang memproduksi pemekaran dan penggabungan wilayah. Ratusan wilayah terus berjuang merubah status menjadi DOB mulai dari tingkat dusun hingga tingkat propinsi.

Baik Pemekaran wilayah maupun penggabungan wilayah sebagai produk turunan dari UU Otda No. 22 Thn. 1999 hingga No. 32 Thn. 2004 nampaknya tidak bisa diikuti secara aman, lancar, dan terkendali oleh semua daerah di Indonesia, Contoh kasus adalah pada Kecamatan Loloda di Propinsi Maluku Utara. Kecamatan Loloda yang dahulunya hanya satu di Kabupaten Halmahera Utara, dipecah menjadi dua bagian yaitu Kecamatan Loloda Utara di Kabupaten Halmahera Utara (ibukota Tobelo) dan kecamatan Loloda Selatan di Kabupaten Halmahera Barat (ibukota Jailolo), sementara itu dua kabupaten ini juga sedang terlibat masalah yang serius yakni “sengketa perbatasan 6 desa”. Seluruh wilayah kecamatan Loloda yang luas itu yang meliputi seluruh wilayah Halmahera Utara dan Barat, akhirnya dibagi dua wilayah kecamatan berdasarkan UU RI No. 23 Tahun 2003.

Loloda berada dalam situasi yang dilematis, dalam mewujudkan cita-citanya sebagai salah satu kabupaten baru di Propinsi Maluku Utara. Situasi walaupun Hindia Belanda telah lama

runtuh paling tidak dalam tahun 1942- 1949. mewujudkan dirinya sebagai jejak sejarah warisan politik pemerintahan kolonial Hindia Belanda.

## PENUTUP

Berbicara mengenai Propinsi Maluku Utara, tidaklah lengkap apabila tidak membicarakan Loloda, karena Loloda tidak bisa dilepaskan dari propinsi Maluku Utara ini sebagai bagian integral dari dunia Maluku, baik dalam konteks mitologi, genealogi, geografis, sosiologis, ekonomis, politis, kultural, maupun historis,

Loloda merupakan sebuah bekas kerajaan tertua Maluku (*Moloku Loloda*) yang terletak di pesisir pantai barat laut Halmahera bagian utara di Kawasan Laut dan Kepulauan Maluku. Loloda merupakan bagian utama dari sejarah dan kebudayaan “dunia Maluku” seperti perkataan Andaya (2015). Belum ada sumber yang menjelaskan secara pasti kapan persisnya kerajaan ini berdiri. Namun, sejumlah sumber terbatas telah ditemukan baik lisan maupun tulisan, baik dari penduduk Loloda di Halmahera Utara dan Barat maupun dari penulis-penulis asing yang pernah berada di Maluku Utara, terutama Portugis (1512-1575) dan Belanda (1596-1942). Sumber-sumber itu memberi petunjuk yang menyebutkan bahwa kerajaan ini sudah terbentuk dalam paruh pertama abad ke-13 atau 1220 Masehi jauh sebelum kerajaan Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo terbentuk.

Secara geografis Loloda berada di Pulau Halmahera, pulau terbesar dan terpanjang di seluruh kawasan ini. Dalam konteks “keindonesiaan”, kini Loloda adalah salah satu daerah kecamatan di Propinsi Maluku Utara. Kecamatan Loloda berada pada dua kabupaten yang berbeda yakni Kabupaten Halmahera Utara dan Kabupaten Halmahera Barat. Posisi Loloda dikatakan oleh sumber-sumber itu sebagai kerajaan yang derajatnya tidak lebih rendah dari Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo yang dikenal sebagai MKR (*Moloku Kie Raha*=Empat Kerajaan Gunung Maluku). Loloda dalam konteks topografi wilayah terdiri dari struktur alamiah yang beragam yakni kepulauan, daerah aliran sungai (DAS), pesisir, teluk, tanjung, dan dataran tinggi seperti perbukitan dan pegunungan.

Ibu kota pusat pemerintahan Loloda sebelum tahun 1930-an berada di pinggir sebuah sungai bernama Sungai Soasio (sungai sembilan kelok atau Sembilan kampung), yang bermuara ke Laut Maluku melalui perairan Teluk Loloda.

Loloda dalam pengertian ini dianggap setara dengan MKR. Dari keempat kerajaan MKR itu hanya Ternate dan Tidore yang sangat hegemonik di kawasan ini selama masa kolonial dan merupakan dua kerajaan Maluku yang selalu bersaing sengit dalam memperebutkan pengaruh dan kekuasaan atas wilayah dan kerajaan-kerajaan lainnya di Maluku Utara terutama dalam periode-periode sebelum runtuhnya VOC hingga periode awal abad ke-19. Di masa kini keempat kerajaan MKR itu nampak masih mempertahankan dan melestarikan kebesaran masa lalunya menurut sejarah dan budaya yang mereka pahami masing-masing. Pelestarian itu nampak dalam berbagai atribut simbolik, serta upacara-upacara ritual adat dan tradisi tahunan kerajaan bersangkutan.

Upaya mempertahankan dan melestarikan adat dan tradisi kerajaan di atas masih terus belangsung hingga kini, meskipun sejak periode orde lama (1950-1969) seluruh daerah di Indonesia yang dahulunya berbasis kerajaan atau Kesultanan telah dihapus oleh Pemerintah Indonesia. Daerah-daerah itu diintegrasikan ke dalam nomenklatur sistem administrasi pemerintahan daerah Negara Kesatuan Republik Indonesia. Pengintegrasian itu adalah merupakan restrukturisasi Pemerintahan Republik Indonesia ke dalam bentuknya yang baru dan resmi, selama lebih dari dua dekade masa kemerdekaan Indonesia.

Hingga saat ini hanya empat bekas kerajaan (kesultanan) utama di Maluku yang secara keseluruhan masih diakui sebagai kerajaan berbentuk kesultanan yaitu, Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo. Keempatnya masih dilestarikan oleh pemerintah daerah maupun pusat sebagai bekas kerajaan berbentuk kesultanan yang ditandai dengan pengangkatan dan pelantikan sultan-sultan mereka secara adat menurut tradisi kerajaan-kerajaan Islam di Maluku. Sekarang ini, dari keempat kesultanan itu, hanya Jailolo yang tidak memiliki istana lagi, meskipun masih memiliki Lembaga adat daerah dan Sultan.

Berbeda dengan Jailolo, Loloda sejak 1909 hingga meninggalnya Sultan Ternate H.M. Mudaffar Sjah, Bc.Hk., M.Si. (Sultan Ternate ke-48) tidak pernah lagi diakui dan disebut-sebut sebagai salah satu kerajaan atau kesultanan di Maluku. Nama dan kata “Loloda” dalam sejarah lokal Maluku Utara sulit ditemukan dan dalam Sejarah Nasional Indonesia Loloda tidak pernah ada. Namun demikian, seluruh generasi keturunan raja-raja dan bangsawan Loloda dari masa lalu dan yang masih ada sekarang, dengan didukung oleh segenap masyarakatnya di perantauan di dalam maupun di luar Maluku Utara, masih terus berusaha menjaga dan memelihara nilai-nilai sejarah dan kebudayaan masa lalunya, baik dalam perilaku hidup sehari-hari maupun dalam ingatan dan memory kolektif mereka.

Sejak pembubaran kerajaan Loloda oleh Pemerintah Kolonial Hindia Belanda karena pemberontakan yang dilakukan oleh rakyatnya di bawah pimpinan Kapitan Sikuru, pada 9 Februari 1909, Loloda terlupakan dalam sejarah Maluku Utara dan hilang dalam sejarah Nusantara. Oleh karena itu tidaklah mengherankan apabila Loloda pun kemudian terabaikan dalam Sejarah Nasional Indonesia. Ternate dan Belanda menganggap Loloda tidak ubahnya hanya sebagai kerajaan kecil yang tidak memiliki kedaulatan dan kekuasaan signifikan di kepulauan rempah-rempah Maluku. Padahal tanpa menguasai Loloda di daratan Halmahera dan kepulauannya, Ternate juga tidak akan memiliki kekuatan dan hegemoni apa pun di Maluku, baik dalam aspek sumber daya alam maupun sumber daya manusia. Selain itu bisa dipastikan Belanda pun akan sulit untuk berkuasa lebih lama di Maluku Utara tanpa menguasai dua potensi Loloda tersebut. Pemberontakan Sikuru menewaskan van Rooij (asisten administrasi pemerintahan Residen Belanda di Ternate bidang ekonomi dan perpajakan dan dua orang polisi militer pengawalnya). Akibat peristiwa itu Pemerintah Kolonial Hinda Belanda membubarkan Kerajaan Loloda dan menghapuskan statusnya sebagai kerajaan semi merdeka di bawah Ternate. Setelah dibubarkan seluruh wilayah kerajaan ini dimasukkan sebagai bagian dari wilayah kekuasaan Kesultanan Ternate yang dikuasai oleh Belanda melalui pemerintahan Keresidenan

Ternate dan daerah-daerah taklukannya (*de Residentie van Ternate en Onderhorigheden*). Status Loloda yang sebelumnya kerajaan tersendiri berubah menjadi daerah setingkat distrik (kecamatan) hingga sekarang ini.

Loloda di masa lalu, sebelum kehadiran bangsa-bangsa Eropa (Portugis, Spanyol, Belanda, dan Inggris) memiliki wilayah yang sangat luas, bahkan meliputi hampir seluruh wilayah Halmahera dan Morotai (sebuah pulau yang berbatasan dengan samudera Pasifik di sebelah timur laut Halmahera bagian Utara). Tetapi sejak masuknya Perhimpunan Dagang Hindia Timur Belanda atau VOC (*Vereenigde oost Indische Compagnie, 1602-1799*) sampai pada masa runtuhnya Pemerintahan Kolonial Hindia Timur Belanda (1942) di Maluku Utara, wilayah Loloda mulai mengalami penyempitan karena melepaskan diri satu persatu dan masuk menjadi wilayah kekuasaan Kesultanan Ternate, Tidore, dan Jailolo secara politik. Pada masa Pra-Kolonial, Loloda Utara di Halmahera Utara dan Loloda Selatan di Halmahera Barat dengan gugusan pulau-pulau di sekitarnya, yaitu Loloda Utara Kepulauan (Halmahera Utara) dan Loloda Selatan Kepulauan (Halmahera Barat) dahulunya berada dalam satu ruang lingkup wilayah administrasi kerajaan Loloda.

Halmahera Utara dan Halmahera Barat dahulunya masih tergabung ke dalam satu kabupaten saja yaitu Kabupaten Halmahera Utara yang beribukota di Tobelo. Namun, sejak terbitnya UU No. 1 Tahun 2003, sebagai bagian dari UU Otonomi Daerah (UU Otda No. 22 tahun 1999) dengan program-program pemekaran wilayahnya, Kabupaten Halmahera Utara dimekarkan menjadi dua wilayah kabupaten yakni Kabupaten Halmahera Utara dan Kabupaten Halmahera Barat yang beribukota di Jailolo. Halmahera Utara (selanjutnya disingkat Halut) dan Halmahera Barat (selanjutnya disingkat Halbar). Sejak saat ini wilayah Loloda yang tadinya luas kini sudah terpecah menjadi dua wilayah kabupaten yakni kabupaten Halut dan Halbar. Kondisi ini menyulitkan Loloda untuk membentuk dirinya menjadi kabupaten tersendiri menurut kedua UU Otda tersebut di atas, disebabkan adanya kemungkinan konflik

perbatasan di antara dua kabupaten (Halut dan Halbar). Saat ini seluruh Kecamatan Loloda pada dua Kabupaten yaitu Halut dan Halbar memiliki total 51 buah desa, yang terdiri dari 28 desa di Loloda Utara Halmahera Utara dan 22 desa Loloda Selatan Halmahera Barat, dan ada satu desa lagi bernama Loloda Ternate di Ternate.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrachman, Paramita R. 2008. *Bunga Angin Portugis di Nusantara: Jejak-Jejak Kebudayaan Portugis di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press-Asosiasi Persahabatan dan Kerja sama Indonesia-Portugal dan Yayasan Obor Indonesia.
- Amal, M. Adnan. 2007. *Kepulauan Rempah-Rempah: Maluku Utara Perjalanan Sejarah 1250-1950*. Makassar: Bakti.
- Andaya, Leonard. 1993. *The world of Maluku*. Honolulu: University of Hawaii.
- Coolhaas, W. Ph. 1923. "Kroniek van het Rijk Batjan", *Overgedrukt uit Het Tijdschrift van Het Koning Batjan*. Genootschap van Kunsten en Wetenschap, deel LXIII, afl.2.
- Crab, P. Van der. 1862. *De Moluksche Eilanden: Reis van Z.E den Gouverneur-Generaal Charles Ferdinand Pehud door den Molukschen Archipel*. Batavia: Lange en Co.
- De Clercq, F.S.A. 1890. *De Bijdragen tot de Kennis der Residentie Ternate*. Leiden: Brill.
- Fraassen, Ch. F. Van. 1985. *Ternate, de Molukken en de Indonesische Archipel: van Soa Organisatie en Vier Deling-Een Studie van Traditionale Samenleving en en culture in Indonesie*, 1 Vol. Leiden: Leiden Universiteit.
- 1987. *Ternate, de Molukken en de Indonesische Archipel: van Soa Organisatie en Vier Deling-Een Studie van Traditionale Samenleving en en culture in Indonesie*, 2 Vols. Leiden: Leiden Universiteit.
- Hasan, Abdul Hamid. 2001. *Aroma Sejarah dan Budaya Ternate*. Jakarta: Antara Pustaka Utama.
- Jacobs, Hubert Th.Th. M. 1971. "A Treatise on The Moluccas (c.1544): Probably Preliminary Version of Antonio Galvao's Lost", *Historia Das Moluccas*, Edited, Annotated, and Translated in to English from The Portuguese Manuscript in The Archivo General de Indies, Seville. Rome, Italy: Jesuit Historical Institute via dei Penitenzieri 20 00193, St. Louis University, St Louis, Mo. 63103, USA.

- Leirissa, R.Z. 1996. *Halmahera Timur dan Raja Jailolo: Pergolakan Sekitar Laut Seram Awal Abad Ke-19*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Lewis, Bernard. 2009. *Sejarah: Diingat, Ditemukan Kembali, Ditemu-Ciptakan*. Yogyakarta: Ombak.
- Mapanawang, Arend. L. 2012. *Loloda Kerajaan Pertama Moluccas (Sejarah Kerajaan Loloda Maluku)*. Tobelo: Yayasan Medika Mandiri Halmahera.
- Masinambow, E.K.M. (ed.). 1980. *Halmahera dan Raja Ampat Konsep dan Strategi Penelitian*. Jakarta: Lembaga Ekonomi dan Kemasyarakatan Nasional (Leknas-LIPI).
- Undang-Undang Republik Indonesia No. 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah, hlm. 1-76 & Undang-Undang Republik Indonesia No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah, hlm. 1-178.
- Presiden Republik Indonesia Undang-Undang No. 1 Tahun 2003 tentang Pembentukan Kabupaten Halmahera Utara, Kabupaten Halmahera Selatan, Kabupaten Kepulauan Sula, Kabupaten Halmahera Timur, dan Kota Tidore Kepulauan, Propinsi Maluku Utara, hlm. 1-22.
- Valentijns, Francois. 1856. *Oud en Nieuw oost-Indien. Met Aanteekeningen, Volledige Inhoudsregisters, Chronologische Lijsten, Enz. Uitgegeven Door D.S. Keijzer. Eerste Deel. 'sGravenhage: H.C. Susan-C. Hzon.*
- Visser, Leontine E (ed.). 1980. *Halmahera and Beyond: Social Science Research in The Moluccas*. Leiden: KITLV Press.
- Zuhdi, Susanto. 2010. *Labu Rope Labu Wana: Sejarah Buton yang Terabaikan*. Jakarta: RadjaGrafindo Persada.

# SENI UNTUK DAMAI: UPAYA REKONSILIASI AKAR RUMPUT PASCA TRAGEDI 1965

Ganesh Cintika Putri

Balitbang Hukum dan HAM, Kementerian Hukum dan HAM RI

## ABSTRAK

Pembunuhan massal dan penghilangan paksa yang terjadi pasca tragedi 1965 menyisakan konflik berkepanjangan hingga kini. Narasi sejarah yang dibentuk pemerintah menempatkan sekelompok orang yang diduga berkaitan dengan PKI mengalami stigmatisasi dan ketidakadilan hingga 40 tahun setelahnya. Tulisan ini bermaksud menganalisis strategi yang dilakukan masyarakat akar rumput untuk menciptakan narasi alternatif sebagai bagian dari upaya rekonsiliasi. Secara khusus, tulisan ini akan menganalisis narasi sejarah alternatif yang disuguhkan lewat pementasan teater *Gejolak Makam Keramat* pada 13 Juli 2017 di Yogyakarta. Pementasan ini dipilih karena proses pembuatan naskah, latihan, pemilihan metode bertutur, serta pelibatan penonton yang mampu menarasikan sejarah alternatif di tengah narasi dominan yang menghambat upaya rekonsiliasi. Tulisan ini ingin mengatakan bahwa Teater *Gejolak Makam Keramat* memberikan ruang bagi narasi sejarah alternatif sebagai bagian dari upaya rekonsiliasi akar rumput. Paling tidak terdapat tiga strategi yang dilakukan untuk mencapai tujuan tersebut yaitu: pengemasan narasi alternatif dalam objek seni yang lebih aman dari persekusi; partisipasi penyintas sebagai subjek dari narasi, serta; pelibatan audience dalam proses penyajian narasi.

**Kata kunci:** seni, teater, rekonsiliasi, narasi alternatif

## ABSTRACT

*Mass killings and enforced disappearances which occurred after the 1965 tragedy have been becoming a prolonged conflict until today. The historical narrative shaped by the government puts a group of people who were allegedly involved in the Communist Party of Indonesia (PKI) experiencing stigmatization and injustice for up to 40 years. This paper intends to analyze the strategies undertaken by grassroots communities to create alternative narratives as a part of the reconciliation efforts. Particularly, this paper will examine the alternative historical narratives presented in the *Gejolak Makam Keramat* Theatrical Performance on July 13, 2017, in Yogyakarta. This performance was chosen due to the arts of scripts making, practices, choices of speaking methods, and the involvement of audiences which were able to narrate alternative history amidst the dominance of narratives that hindered the reconciliation attempts. This paper would like to say that the *Gejolak Makam Keramat* Theatrical Performance has contributed a space to historical narratives as a part of grassroots reconciliation efforts. There are, at least, three strategies implemented to achieve those objectives, which are: the packaging of alternative narratives in an art object which is safer than persecution; the participation of survivors as the subject of the narrative, and; the involvement of audiences in the process of presenting the narration.*

**Keywords:** art, theater, reconciliation, alternative narratives

## PENDAHULUAN

Pembunuhan massal yang terjadi pasca peristiwa 30 September 1965 masih menyisakan konflik yang laten hingga kini. Kekerasan yang dimulai dengan pembunuhan enam Jenderal dan satu Letnan Kolonel ini disebut sebagai upaya kudeta oleh sebuah kelompok bernama Dewan Jenderal.

Kekacauan ini kemudian menjadi pembenaran atas respon militer pimpinan Jenderal Suharto untuk membentuk suatu pemerintahan darurat. Pada akhirnya, pemerintahan darurat bentukan militer ini berlangsung hingga 32 tahun lamanya. Selama 32 tahun rezim orde baru berdiri, pemerintah terus-menerus membentuk

\* Penulis pernah bekerja di Institute of International Studies sebagai staf advokasi. Beberapa kali bekerjasama dengan organisasi masyarakat sipil di Yogyakarta dalam mendampingi penyintas 1965. Penulis juga terlibat sebagai relawan penonton dalam Teater *Gejolak Makam Keramat* yang menjadi studi kasus dalam tulisan ini. Tulisan ini murni hasil pemikiran pribadi tanpa berafiliasi dengan lembaga apapun.

narasi yang hitam-putih tentang pelaku dan korban tragedi 1965. Lewat simbol, monumen, pendidikan sejarah dan slogan-slogan, pemerintah menempatkan PKI sebagai pelaku utama tragedi 1965. PKI seketika menjadi hantu bagi masyarakat yang oleh karenanya patut untuk dimusnahkan, sementara fakta bahwa terdapat hampir setengah juta orang yang dibunuh antara 1965-1966 dan jutaan lainnya ditangkap, ditahan, dan dihilangkan paksa tanpa proses hukum yang jelas sama sekali tidak tersentuh (Wahyuningroem, 2013:119).

Narasi yang hitam putih ini akhirnya menyisahkan konflik yang belum selesai bahkan hingga 43 tahun setelahnya. Terlepas dari klaim siapa korban atau pelaku di balik tragedi ini, kekerasan ini berbuntut pada konflik yang terjadi di dua level. Pertama, konflik horisontal antara pihak-pihak yang diduga terlibat dalam partai komunis dengan masyarakat lainnya –terutama kelompok Islam. Kedua, konflik vertikal antara negara dengan penyintas 1965 yang tergambarkan lewat kebijakan struktural yang diskriminatif. Kebijakan struktural ini kemudian turut mempengaruhi relasi aktor dalam konflik horisontal.

Upaya rekonsiliasi yang menysasar konflik di atas telah banyak dibahas dalam literatur Indonesia, di antaranya tulisan Leksana (2009), Brauchler, et.al (2009), dan Wahyuningroem (2013). Tulisan yang sudah ada secara umum mengkategorikan upaya rekonsiliasi menjadi dua macam, yaitu rekonsiliasi akar rumput yang dilakukan oleh organisasi masyarakat, serta rekonsiliasi oleh pemerintah dengan pembentukan komisi kebenaran dan rekonsiliasi. Secara khusus, tulisan ini akan menaruh perhatian pada rekonsiliasi tingkat akar rumput. Paling tidak ada tiga alasan yang membuat penulis tertarik pada rekonsiliasi akar rumput. Pertama, sifatnya yang sporadis membuat kajian tentang rekonsiliasi akar rumput tidak terdokumentasikan dengan baik, sehingga penting untuk melihat pola yang terjadi dan mereplikasinya jika memungkinkan. Kedua, rekonsiliasi akar rumput cenderung melibatkan penyintas sebagai pelaku rekonsiliasi, bukan objek pasif yang dikenai kebijakan. Oleh karena itu, rekonsiliasi akar rumput menempatkan pihak-pihak dalam posisi yang setara (De Brito, et.al, 2001). Ketiga, konflik di tahun 1965 tidak

terjadi di level pemerintah saja, namun antara satu rumah tangga dengan lainnya. Dengan begitu rekonsiliasi di tingkat akar rumput membuka peluang pada terbukanya ruang antar individu untuk melihat pihak-pihak yang terlibat sebagai manusia, bukan bagian dari partai atau kelompok tertentu.

Sebelumnya, rekonsiliasi akar rumput telah banyak dilakukan mulai dari diskusi hingga pemutaran film. Secara umum, agenda yang dimiliki sama yaitu untuk menggali kembali memori tentang 1965 dari sudut pandang yang berbeda. Secara khusus, tulisan ini ingin menilik metode rekonsiliasi yang dilakukan oleh penyintas di Yogyakarta menggunakan kanal-kanal seni. Sulit untuk melacak sejak kapan metode seni dilakukan oleh organisasi bawah rumput. Namun, panasnya suhu politik pada pemilu 2014 yang memicu reaksi keras kelompok radikal terhadap isu kebangkitan komunis membuat organisasi akar rumput mencari cara yang lebih kreatif untuk masuk dalam perebutan ruang narasi. Beberapa upaya seni yang berhasil didokumentasikan misalnya teater Nyanyi Sunyi Kembang Bisu, teater Gejolak Makam Keramat yang diperankan langsung oleh penyintas 1965 di Yogyakarta, workshop cipta lagu oleh penyintas dan seniman di Yogyakarta serta konser musik oleh paduan suara Dialita yang semuanya terdiri dari penyintas dan keluarganya. Secara khusus, tulisan ini akan menganalisis narasi sejarah alternatif yang disuguhkan lewat pementasan teater Gejolak Makam Keramat pada 13 Juli 2017. Pementasan ini dipilih karena proses pembuatan naskah, latihan, pemilihan metode bertutur, serta pelibatan penonton yang mampu menarasikan sejarah alternatif di tengah narasi dominan yang menghambat upaya rekonsiliasi.

Tulisan ini ingin mengatakan bahwa Teater Gejolak Makam Keramat memberikan ruang bagi narasi sejarah alternatif sebagai bagian dari upaya rekonsiliasi akar rumput. Paling tidak terdapat tiga strategi yang dilakukan untuk mencapai tujuan tersebut yaitu: pengemasan narasi alternatif dalam objek seni yang lebih aman dari persekusi; partisipasi penyintas sebagai subjek dari narasi, serta; pelibatan *audience* dalam proses penyajian narasi. Untuk memahami tiga strategi tersebut,

tulisan ini akan terlebih dahulu mendedah problem narasi sejarah Indonesia yang hitam-putih serta konsep rekonsiliasi yang akan digunakan.

## **KEKERASAN POLITIK 1965 DAN NARASI SEJARAH YANG HITAM PUTIH**

Berdasar studi literatur yang ada, paling tidak terdapat lima skenario peristiwa yang ditawarkan baik oleh negara, peneliti, media nasional maupun internasional untuk menjelaskan bagaimana kekerasan politik 1965 terjadi (Roosa, 2008; McGregor, 2018; Robinson, 2018; Melvin, 2018). Pertanyaan yang berusaha dijawab kurang lebih meliputi: apa motif di balik kekerasan; siapa dalang dan apa dalihnya; serta siapa dan seberapa banyak korban yang berjatuh. Narasi pertama merupakan tulisan sejarawan Ismail Saleh dan Nugroho Notosusanto yang sekaligus menjadi narasi versi pemerintah. Narasi ini berusaha mengatakan bahwa pembunuhan Jenderal sepenuhnya direncanakan dan dieksekusi oleh PKI serta simpatisannya. Pembunuhan yang terjadi setelahnya adalah upaya negara dalam mengamankan kedaulatan dari kelompok berbahaya PKI. Kedua, upaya kudeta adalah dampak dari perseteruan internal angkatan darat. Ketiga, Jenderal Suharto merupakan orang di balik kudeta yang paling tidak mempengaruhi atau memanipulasi pembunuhan Jenderal untuk kepentingannya sendiri. Keempat, Presiden Sukarno mengizinkan atau justru mendorong kelompok-kelompok yang ingin melakukan revolusi terhadap negara. Kelima, adanya operasi intelijen asing yang turut berpengaruh dalam kekerasan politik 1965. Selain kelima pendapat ini, masih ada beberapa pendapat lain yang coba mengkombinasikan kelima skenario di atas.

Pandangan yang berbeda diajukan oleh Anderson dan McVey (McGregor, 2018) yang menyebutkan peristiwa malam 1 Oktober 1965 merupakan fenomena yang terpisah dengan pembunuhan massal yang terjadi setelahnya. Menurut Anderson, terlepas dari dalang pembunuhan Jenderal dan motif di baliknya, pembunuhan massal yang menimpa ratusan ribu rakyat Indonesia merupakan kejahatan genosida yang tidak pernah bisa dibenarkan

apapun alasannya. Meski begitu, pembunuhan massal yang terjadi pasca Peristiwa 30 September 1965, secara hukum tidak dapat dipahami sebagai kejahatan genosida (McGregor, 2018). Pertama, hingga sekarang belum ada bukti kuat yang menunjukkan bahwa kekerasan tersebut disponsori oleh negara. Kekerasan yang terjadi malah disebut sebagai bentuk respon spontan masyarakat dalam menghadapi komunis yang telah membunuh para Jenderal. Kedua, pembunuhan massal yang terjadi di Indonesia belum memenuhi definisi objek genosida dimana dalam sistem hukum nasional maupun internasional, objek kejahatan genosida didefinisikan sebatas sekelompok orang berdasar etnis, ras, kewarganegaraan serta agama. Sementara, pembunuhan massal yang terjadi di Indonesia lebih didasari karena alasan politis, bukan etnis, ras maupun kewarganegaraan.

Nihilnya proses hukum dan minimnya narasi alternatif membuat narasi buatan pemerintah menjadi makin dominan. Pemerintah terutama melalui Menteri Penerangan terus menerus merepetisi narasi lewat institusi formal seperti kurikulum pendidikan maupun lewat simbol-simbol seperti museum, monumen atau slogan-slogan di media massa. Salah satu yang paling melekat adalah propaganda lewat medium film berjudul Pengkhianatan G30S/ PKI yang wajib diputar oleh seluruh stasiun televisi dan bioskop tiap tanggal 30 September dengan mewajibkan seluruh siswa SD ketika itu untuk menontonnya. Film ini diproduksi oleh Pusat Produksi Film Negara (PPFN) yang memiliki kontrol terhadap cerita yang hendak dibangun –tidak hanya di film ini, tapi juga kontrol untuk menyensor film-film lainnya. Film dibuka dengan adegan sekolah Islam yang diserang sekelompok orang bercelurit dengan tujuan untuk mempertajam konflik kelompok agama dengan kelompok komunis yang dinarasikan sebagai kaum ateis yang biadab. Lalu digambarkan pimpinan PKI yang merencanakan pembunuhan para Jenderal dengan asap rokok yang memenuhi ruangan seperti gangster. Film makin nampak mencekam ketika menyuguhkan adegan putri DI Panjaitan yang membasuh mukanya dengan darah sang Ayah untuk menggambarkan kebrutalan PKI yang telah membunuh para Jenderal. Cara penggambaran tiap adegan yang berfokus pada kebrutalan

dan kekejian PKI menghabisi para Jenderal adalah bukti bahwa film ini secara sengaja ingin mengarahkan penontonnya pada argumen bahwa PKI keji lantas pantas untuk dimusuhi. Narasi kekejaman, yang dipotret oleh sutradara Arifin C. Noer dengan berdasar pada buku dua perwira angkatan darat, Nugroho Notosusanto dan Ismael Saleh ini, kemudian berkembang menjadi narasi dominan yang dijadikan acuan sejarah Indonesia pada masa itu dan masih diyakini kebenarannya oleh banyak masyarakat Indonesia hingga kini (Heryanto, 2006 lih. McGregor, 2018: 254). Cara film ini menempatkan PKI sebagai wujud ateisme, pengkhianatan serta kebiadaban tidak memberi ruang bagi penontonnya untuk memikirkan kemungkinan lain mengenai pembunuhan massal yang terjadi setelahnya terhadap orang-orang yang dianggap terlibat dalam PKI padahal tidak tahu-menahu mengenai pembunuhan yang terjadi di rumah para Jenderal.

Pasca berakhirnya rezim militer Soeharto, narasi tentang tragedi 1965 terus mengalami perkembangan. Munculnya para peneliti sosial yang baru, yang bukan termasuk generasi era perang dingin, memungkinkan narasi-narasi alternatif yang lebih kritis muncul (McGregor, 2007; Roosa, 2008). Narasi ini muncul terlebih setelah rezim Orde Baru berhasil ditumbangkan dan para penyintas mulai berani menceritakan pengalamannya tanpa takut ancaman pemenjaraan. Di era ini, narasi sejarah yang resmi dari pemerintah menjadi banyak didiskusikan dan dipertanyakan. Musisi asal Yogyakarta, menyindir pemutaran film pada masa orde baru dalam sebuah lagu berjudul Bioskop, Pisau Lipat dimana salah satu liriknya berbunyi "*Kami pakai bendera sebagai seragam, ketika digelandang ke bioskop jam sembilan.*" Persis seperti kelanjutan lirik lagu ini, melalui sebuah tontonan pemerintah mampu menciptakan gambaran sebuah hantu bernama komunisme, "*Kursi-kursi bioskop penuh kutu, Naik dari bangku ke dalam saku, lalu menyelinap ke buku-buku, lalu menggeliat menjadi hantu.*"<sup>1</sup> Marianna Liz mengidentifikasi inisiatif-inisiatif seni yang menyajikan narasi

alternatif termasuk dari seniman kiri yang baru saja dibebaskan dari pengasingan. Salah satunya karya dalang Ki Tristuti Rachmadi yang dulunya merupakan anggota Lekra dan pernah ditahan pada 1965 dan baru bebas pada 1979. Rachmadi pada 1998 kemudian mengeluarkan sebuah karya yang menceritakan pengalamannya sebagai seorang tahanan politik. Barbara Hatley (2009) menyebutkan bahwa karya Rachmadi ini mengawali diskusi di antara anak-anak muda yang lahir pada zaman orde baru dan mulai mencari tahu kebenaran yang ada di balik peristiwa itu. Marianna Lis (2018) kemudian menuliskan salah satu inisiatif seniman muda yang lahir pada 1980an, Maria "Ria" Sulistyani yang mengangkat tema kekerasan politik 1965 sebagai latar cerita teater boneka "Papermoon Puppet".

Liz mengatakan bahwa narasi-narasi ini tidak pernah dipublikasikan secara luas dan menjangkau *audience* dalam level nasional. Narasi-narasi alternatif ini cenderung didiseminasikan secara lokal dan sektoral, misalnya hanya menyentuh pembaca/ pemirsa muda saja. Salah satu alasannya disebabkan oleh persekusi yang kerap dilakukan oleh kelompok anti-komunis terhadap diskusi, pemutaran film serta pameran yang berkaitan dengan kekerasan politik 1965. Tulisan ini selanjutnya akan melihat bagaimana masyarakat sipil berupaya untuk menarasikan sejarah alternatif sambil di saat yang sama mengantisipasi hambatan yang mungkin timbul terutama lewat kanal seni.

## SENI DAN REKONSILIASI

Rekonsiliasi memiliki beragam definisi yang terus berkembang. Rekonsiliasi dapat dimaknai sebagai proses terbentuknya ikatan sosial yang aktif antara pihak-pihak yang secara langsung terlibat dalam konflik atau dengan kata lain restorasi relasi yang semula rusak antara pihak-pihak yang sempat teralienasi satu sama lain (Assefa dalam Hatley, 2009: 77). Kelman mendefinisikannya secara lebih sederhana dengan menyebut rekonsiliasi sebagai penerimaan yang mutual terhadap identitas yang lain - *mutual acceptance of the other's nationhood and humanity* (Kelman dalam Hatley, 2009: 77). Selain belum jelas dalam mendefinisikan penerimaan seperti apa yang dimaksud, kedua

1 Lagu berjudul Bioskop, Pisau Lipat diciptakan oleh grup musik indie asal Jakarta, Melancholic Bitch. Pada 2017, grup musik ini menerbitkan album NKK/BKK berisi lagu-lagu yang menyitir orde baru.

definisi tersebut masih membayangkan pihak-pihak yang berkonflik dalam posisi yang setara. Untuk sampai pada penerimaan yang dimaksud, terlebih dahulu perlu adanya pengakuan terhadap hak “yang lain” sebagai manusia. “*The key element in the process is that of recognizing the right to exist of the other party and the reality of their experiences*”. (Hatley, 2009 :78). Pengakuan akan hak asasi “yang lain” akan tercapai ketika terdapat keadilan (*justice*) dan kebenaran (*truth*) (Brauchler, 2009:7). Dalam diskursus internasional yang mendominasi dewasa ini, keadilan berarti memberi hukuman pada pelaku dengan terlebih dulu mengungkapkan kebenaran yang terjadi. Namun, ada banyak kasus dimana mengungkapkan kebenaran dan memberikan sanksi pada pelaku tidak secara otomatis menciptakan rekonsiliasi, apalagi ketika korban dan pihak-pihak yang terkait tidak dilibatkan dalam proses tersebut.

Untuk itu, perlu untuk terlebih dahulu mempertanyakan kembali konsep keadilan dan kebenaran yang selama ini seringkali dipakai begitu saja. Ketika berbicara tentang kebenaran, perlu dicermati kembali apa dasar yang menjadikan sesuatu sebagai kebenaran? Kebenaran yang seperti apa yang sedang dicari? Apakah kebenaran individu, kebenaran kolektif? Apakah kebenaran objektif (fakta) atau subjektif (narasi) atau justru intersubjective (yang terbagi) (Forsberg 2003:73). Hal yang sama juga dapat ditanyakan pada konsep keadilan, keadilan untuk siapa? Seringkali upaya mencari kebenaran justru mengarah pada penciptaan sejarah yang tunggal, yang normatif, yang tidak ada bedanya dengan kebenaran yang diciptakan oleh rezim otoriter di masa lalu. Brauchler (2009) menilai bahwa meski rekonsiliasi belakangan ini telah berorientasi pada korban dengan mendorong mereka memberi kesaksian, namun cara-caranya masih menempatkan korban sebagai objek, bukan agen rekonsiliasi. Mereka hanya diletakkan sebagai bagian dari sistem yang diregulasi oleh aktor-aktor di level yang lebih tinggi.

Katherine McGregor bergerak lebih jauh dengan mengatakan bahwa untuk mendapati kebenaran yang emansipatif dan tidak otoritatif, partisipasi pihak yang secara langsung maupun

tidak langsung terlibat dalam konflik untuk menyusun sebuah narasi alternatif menjadi penting. McGregor kemudian menaruh perhatian pada *implicated communities*, sebuah terma untuk menyebut mereka yang tidak secara langsung mengalami kekerasan 1965 tapi merasakan dampaknya, termasuk orang-orang muda yang lahir di pertengahan hingga akhir orde baru. Menurutnya, perlu ada penggalian memori terhadap korban dan *implicated communities* di tengah represi sistemik yang dilakukan lewat penulisan sejarah:

Our lives thus continue to be shaped by the oppressive institutions built on a history of violence, and will continue to be so unless we act to change them. The prejudices which sustained past acts of aggression also live on into the present, and lodge themselves in the minds of the present generation unless we take active steps to remove them. Though we may not be responsible for such acts of aggression in the sense of having caused them, we are “implicated” in them, in the sense that they cause us (Morris-Suzuki dalam McGregor, 2013).

Rekonsiliasi oleh karenanya menjadi ruang bagi pihak dalam konflik untuk membicarakan masa lalu, membimbing subjek untuk memahami dan mengakui pengalaman trauma serta kehilangan dari pihak lainnya (Lederach, 1999). Rekonsiliasi tidak melulu bicara soal perjanjian diplomatik atau gencatan senjata. Rekonsiliasi tidak hanya seputar penurunan intensitas konflik tapi tentang mempertemukan pihak-pihak yang berkonflik sebagai manusia. Rekonsiliasi di titik ini justru lebih efektif ketika dilakukan di level personal. Konsep ini kurang lebih sama dengan argumen Worthington. Menurut Worthington (Helmick, ed., 2002), mengelola rekonsiliasi di level interpersonal menjadi lebih mudah karena tiap individu mengalami langsung pengalaman mendengar, melihat, menjumpai pihak “yang lain”, sehingga kemungkinan akan pengampunan menjadi lebih besar.

Tulisan ini berargumen bahwa ruang yang disebutkan Lederach dapat tersedia lewat kanal seni. Seni menurut Sebastian Kim, et.al (2015) merupakan media yang paling tepat bagi individu untuk mengekspresikan pengalaman yang dialami dan mengungkapkan hal-hal yang tidak terungkap lewat kata. Seni menjadi penting dalam

rekonsiliasi karena ia memberi kesempatan bagi individu untuk menciptakan kembali dimensi fisik, psikologi dan spiritual dari dalam diri manusia sekaligus dimensi milik orang lain. Ia mampu mempertahankan humanisme dan mendorong manusia untuk mengenali orang lain melampaui batas kelompok atau identitas. Dengan kata lain, meminjam tulisan Herbert Marcuse (dalam Kim, 2015), seni mampu menyentuh jiwa manusia untuk mengimajinasikan sesuatu yang lain dari kebiasaan hariannya. Di titik inilah, seni menyediakan ruang yang lebih longgar dan nyaman bagi pihak-pihak dalam konflik untuk bertemu sebagai manusia (*in-human relationship*). Kemampuan seni dalam memberi ruang yang nyaman mampu menembus sekat-sekat waktu yang pernah mengkotak-kotakkan manusia dalam sejarah konflik yang berkepanjangan. Sebuah penampilan seni, menurut Wigham (2014), tidak hanya menggambarkan apa yang terjadi di masa lalu, tapi juga apa yang mereka inginkan di masa depan. Keduanya bertemu di masa kini. Dalam sebuah pertunjukan kultural dimana perbedaan disatukan, garis batas antara diri (*the self*) dan yang lain (*the other*) dinegosiasikan kembali. “*being redrawn and renegotiated, remain instable and shifting*” (p.208). Teater, secara lebih khusus, hadir untuk merepresentasikan pengalaman pihak-pihak dalam konflik, menyediakan situs bagi komunitas untuk bercerita dan mendengarkan masing-masing pengalaman dan mengembangkan narasi yang lebih kompleks dan pemahaman yang lebih dalam satu sama lain (Cohen 2004: 6). Kemampuan teater yang reflektif mampu menempatkan manusia dalam posisi yang setara meskipun relasi antar pihak dalam konflik seringkali vertikal karena teater memiliki kemampuan untuk “*opens up a safe, reflective and creative communal space between neighbors and fellow citizens*” and “*develops a range of values and abilities relevant to reconciliation*” (Hutt & Hosking dalam Hatley, 2009).

Bagian berikutnya akan menjelaskan bagaimana rekonsiliasi termanifestasikan dalam sifat-sifat seni melalui tiga strategi yang telah disebutkan di awal tulisan.

## 1.1 Pengemasan narasi alternatif dalam objek yang lebih aman dari persekusi

Perkumpulan penyintas kekerasan 1965 di Yogyakarta, Kiprah Perempuan (Kipper), pada 2013 mengalami persekusi ketika mengadakan sebuah pertemuan bersama ibu-ibu penyintas 1965. Acara yang tadinya hanya arisan biasa dengan ditambah kegiatan kursus memasak terpaksa dibatalkan karena massa telah mengepung lokasi acara yang tidak jauh dari rumah salah satu anggotanya, Svetlana. Selama beberapa minggu, Svetlana harus mengungsi ke rumah kerabatnya di Jakarta kemudian Solo baru kemudian kembali ke rumahnya di Yogyakarta setelah merasa aman. Kasus persekusi juga terjadi dalam beberapa kali penyelenggaraan diskusi film Senyap di beberapa universitas meski seharusnya kampus menjadi wilayah akademik yang netral dan bebas dari intervensi politik (Republika, 2014).

Maraknya persekusi terhadap kelompok penyintas 1965 terutama menjelang tahun politik 2014 menunjukkan bahwa meski orde baru telah diruntuhkan namun ketakutan terhadap komunis dan stigma terhadap orang-orang yang berkaitan dengan peristiwa itu masih menghantui masyarakat. Ketakutan dan trauma yang sama di sisi lain masih menghantui penyintas hingga membuat mereka harus menyembunyikan identitas, bergerak secara diam-diam untuk bertemu dan mendukung satu sama lain. Diskusi serta pemutaran film tentang 1965 di kampus, tak jarang harus menyarukan diri sebagai acara biasanya, misalnya dalam pemberian judul acara serta pemilihan tanggal yang menghindari 30 September.

Pagelaran teater Gejolak Makam Keramat merupakan salah satu upaya masyarakat sipil untuk mengatasi aneka persekusi di atas. Gejolak Makam Keramat diadaptasi dari naskah berjudul Leng karya Bambang Widjojo, penulis naskah dari Teater Gapit, Solo. Leng (bahasa Jawa dari kata liang) yang mengambil setting tahun 1970an bercerita tentang sebuah makam keramat yang digusur untuk perluasan bangunan pabrik. Adalah Pak Rebo, seorang penjaga makam yang gelisah membayangkan makam Kyai Bakal, pelindung desanya akan ikut tergusur dengan adanya

pembangunan pabrik. Adegan dibuka dengan Kyai Bakal yang berkeluh kesah pada Bongkrek dan Mbok Senik. Bongkrek diperankan oleh Kadmi, seorang calon guru yang ditangkap karena dituduh terlibat dalam Gerwani. Dalam pentas ini, Bongkrek digambarkan sebagai pemuda yang keras kepala, idealis, dan berani mati mempertahankan prinsip. Di antara tokoh lainnya, Bongkrek menjadi yang paling tidak setuju atas pembangunan pabrik. Lewat dialognya dengan Pak Rebo dan Mbok Senik, Bongkrek ternyata memiliki istri dan seorang anak yang sedang sakit. Bongkrek yang hanya bekerja sebagai pemain wayang orang tidak mampu membayar biaya pengobatan anaknya. Singkat cerita, akibat ultimatum istrinya, Bongkrek terpaksa menjual tanahnya pada pabrik agar istrinya mau kembali padanya. Namun, penanganan yang terlambat membuat anak Bongkrek meninggal bahkan ketika tanah milik Bongkrek telah habis dijual. Bongkrek kemudian mengajak rekan-rekannya untuk melawan pembangunan pabrik. Namun, ajakan Bongkrek tidak digubris termasuk oleh Pak Rebo yang masih menyangkan rencana penggusuran Makam Kyai Bakal. Kemarahan kemudian membuat Bongkrek nekat membakar pabrik. Tidak dijelaskan bagaimana peristiwanya, pasca pembakaran pabrik Bongkrek hilang. Tidak ada yang berani mencari bahkan menyakannya, semua menganggap Bongkrek sudah mati. Pada akhirnya, perluasan pabrik terus berjalan dan makam Kyai Bakal menjadi situs yang ada di dalam area pabrik.

Melalui gambaran cerita di atas, dapat diketahui bahwa Gejolak Makam Keramat tidak berusaha secara terang-terangan menarasikan kekerasan yang dialami penyintas pasca tragedi 1965. Pesan mengenai rezim yang otoritatif diceritakan lewat keengganan warga desa untuk terlibat dalam rencana Bongkrek. Di pertengahan cerita, diceritakan tentang Pak Rebo yang merasa was-was akan adanya ancaman dari pihak perusahaan sehingga memilih untuk bersikap diam alih-alih melawan. Selain itu, kemalangan Bongkrek menggambarkan kesusahan masyarakat kelas bawah yang sesuai dengan konteks di masa itu, yang memiliki pilihan untuk melawan tapi berakhir dengan penangkapan atau penghilangan paksa.

Penggunaan teater untuk menjembatani narasi masa kini dengan masa lalu pernah juga dilakukan dalam konflik Fiji pada 2000 serta antara orang kulit putih dan Maori di Selandia Baru. Metode yang dilakukan biasanya adalah dengan meminta peserta untuk menceritakan kisah mereka lalu menunjuk seorang aktor untuk memainkan peran tersebut dengan narasi yang dimodifikasi atau dimetaforakan dalam kisah yang lain lalu mengajak kelompok tersebut untuk mendiskusikan pementasan. Di Indonesia, penggunaan metode teater juga pernah dilakukan oleh sekelompok penyintas di tahun 2005 dalam acara yang digawangi oleh Syarikat dan PUSDEP bertajuk Temu Rindu Menggugat Senyap. (Hatley, 2009:105) Dalam acara ini Kadaryah, seorang pemain ketoprak terkenal di tahun 1960an memainkan lakon perempuan yang dihamili oleh seorang pejabat tua dan kaya. Penonton yang juga merupakan penyintas 1965 kemudian diajak untuk bercerita mengenai hal yang kurang lebih sama dengannya 40 tahun yang lalu. Metode ini kemudian berhasil untuk menggugah penyintas untuk bercerita dan melampaui trauma masing-masing. Meski begitu, Temu Rindu Menggugat Senyap cenderung bersifat tertutup untuk para penyintas saja. Berbeda halnya dengan pertemuan antara penyintas 1965 dengan komunitas muslim khususnya NU yang pernah digagas pula oleh organisasi Syarikat. Dalam pertemuan ini warga NU dan penyintas 1965 bersama-sama memainkan musik, kelompok NU yang memainkan gamelan sementara penyintas yang menyanyikan lagu campursari-nya. Kegiatan ini dilangsungkan di depan monumen militer yang ada di Blitar sebagai bentuk sindiran terhadap narasi sejarah yang selama ini mengkotakkan dua kelompok ini.

Dari sekian banyak teater yang pernah ditampilkan, belum banyak teater yang secara langsung dan eksplisit menyoroti masalah kekerasan 1965 dan menjembatani penyintas dengan komunitas muslim yang berkali-kali menolaknya. Pertunjukan seni yang ada sebagian besar tidak mengumumkan secara langsung topik yang disajikan dan lebih banyak bergerak lewat simbol dan alegori. Selain itu, pertunjukan ini cenderung membatasi target pemirsanya hanya untuk sekelompok orang untuk menjamin agar

kedekatan antara penonton dan aktor dapat terbangun sehingga proses reflektif dari narasi yang hendak disajikan pun dapat tercapai. Dengan begitu, meski teater inklusif terhadap narasi alternatif dari para penyintas, namun teater mensyaratkan ruang yang eksklusif untuk menjamin proses reflektif orang-orang yang terlibat di dalamnya.

## 1.2 Partisipasi penyintas sebagai subjek dari narasi

### *Kiprah Perempuan (KIPPER)*

Teater Tak Mudah Menyerah (Tamara) diinisiasi pertama kali pada awal 2017 dengan melibatkan ibu-ibu penyintas yang sebelumnya sudah berkumpul di bawah payung Kiprah Perempuan (Kipper). Kipper merupakan komunitas yang terdiri dari ibu-ibu penyintas kekerasan 1965 dimana sebagian besar pernah ditahan akibat dugaan keterlibatan dengan organisasi sayap PKI seperti Gerwani, CGMI, BTI atau menjadi korban salah tangkap aparat meski sama sekali tidak memiliki kaitan dengan organisasi-organisasi di atas. KIPPER rutin mengadakan pertemuan bulanan, membangun kelompok kredit mikro yang didanai sendiri, berkunjung ke anggota yang sakit, dan mendiskusikan isu politik dan sosial (Ajar, 2015).

Salah satu pendiri KIPPER, Christina Sumarmiyati, atau sering dikenal dengan Mamik baru saja lulus dari sekolah guru ketika dirinya ditangkap. Waktu itu Mamik berusia 20 tahun dan sedang tertarik pada upaya pemberdayaan perempuan dan pengentasan kemiskinan, serta bermimpi untuk bergabung dengan upaya pemberantasan buta huruf. Mamik aktif dalam berbagai organisasi mahasiswa dan terlibat dalam kelompok seni tari. Pada bulan Desember 1965 ia ditangkap dan ditahan tanpa surat perintah penahanan bersama Ayah dan adiknya. Pada April 1966 Mamik dibebaskan dan kembali mengajar. Namun, pada tahun 1968 ia ditangkap lagi karena dituduh menjadi bagian dari organisasi wanita yang berafiliasi dengan PKI, Gerwani. (Ajar, 2015).

Pendiri lainnya, Sri Muhayati, mahasiswa kedokteran UGM yang ditangkap karena

keaktifannya di organisasi mahasiswa CGMI. Sri mengaku keikutsertaannya dengan CGMI karena ketertarikannya pada aktivitas CGMI dalam membantu mahasiswa yang kesulitan biaya. Kegiatan ini kemudian membuatnya dikeluarkan dari kampus dan ditahan selama lima tahun di penjara Ambarawa serta masih mendapatkan stigma negatif begitu dibebaskan.

Stigma yang menimpa PKI dan keluarganya membuat keduanya berinisiatif mendirikan KIPPER. Menurut mereka, perlakuan yang diterima para penyintas selama di tahanan dan penolakan masyarakat yang terjadi sesudahnya menciptakan trauma tersendiri bagi penyintas. Banyak di antara penyintas yang harus hidup sendiri, tanpa pekerjaan tetap, serta masih dibayang-bayangi rasa takut atas persekusi yang kerap dilakukan kelompok anti komunis hingga sekarang.

Sejak berdiri, KIPPER secara aktif terlibat dalam kegiatan penelitian, diskusi, pembuatan dokumentasi film dan kegiatan seni lainnya. Pada 2013 misalnya, KIPPER turut berpartisipasi dalam Dengar Kesaksian yang diselenggarakan oleh Koalisi Keadilan serta ikut dalam berbagai program penelitian dan advokasi Asian Justice and Rights (AJAR) untuk memberdayakan perempuan penyintas tragedi 1965. Bersama FOPERHAM, KIPPER mengunjungi penyintas-penyintas yang ada di Yogyakarta, mengadakan napak tilas ke beberapa tempat dimana mereka ditahan dan disiksa. Pada 2017, KIPPER bersama Institute of International Studies mengantar mahasiswa mengunjungi tempat-tempat bersejarah di Yogyakarta yang berkaitan dengan kekerasan politik 1965. Kegiatan ini rencananya akan direpetisi tiap tahun untuk menyediakan ruang bagi narasi sejarah alternatif yang tidak pernah diketahui oleh generasi yang hidup di zaman orde baru dan sesudahnya.

**Gejolak Makam Keramat** merupakan inisiatif KIPPER yang kesekian kalinya dalam menawarkan narasi alternatif tentang tragedi 1965. Bekerjasama dengan seniman asal Yogyakarta, Agung Kurniawan, KIPPER kemudian membentuk kelompok Teater Tamara (Tak Mudah Menyerah) yang menampilkan **Gejolak Makam Keramat** sebagai pentas pertamanya.

Pementasan Gejolak Makam Keramat diawali dengan proses *casting* terhadap 13 penyintas yang akan memerankan Bongkrek, Janaka, Pak Rebo, Kecik, Mbok Senik, narator dan enam pengusaha. Mulai bulan Februari, latihan teater dimulai dengan melibatkan seniman teater lain seperti Irfanudin Ghozali, pengajar musik ISI, Achi Pradipta, serta musisi Frau, Leilani Hermiasih. Seniman-seniman ini pada akhirnya hanya menjadi fasilitator dari cerita yang dirangkai oleh pengalaman penyintas sendiri. Di segmen obrolan Mbok Senik, Janaka dan Pak Rebo misalnya, ketiganya sempat menyinggung persoalan orang yang hilang atau ditemukan tewas setelah menentang pembangunan pabrik. Di bagian ini, Agung sengaja memasukkan nama-nama orang terdekat para penyintas yang hingga kini masih hilang. Maka muncullah nama-nama seperti pegawai KAI yang tertangkap karena diduga anggota PKI, tetangga yang tergabung dalam BTI, atau penyiar radio yang dituduh terlibat Lekra. Disinilah letak modifikasi naskah menyesuaikan konteks dan pengalaman ibu-ibu penyintas.

Pengalaman penyintas juga dinarasikan lewat lagu-lagu pengiring yang diaransemen ulang oleh Leilani dan Eci. Salah satunya berjudul Hari Rabu-Sabtu yang menjadi latar sebuah adegan di warung Mbok Senik. Lagu ini diambil dari cerita para penyintas dimana tiap hari Rabu dan Sabtu para penyintas yang ditahan boleh menerima kiriman/ bingkisan dari sanak keluarganya. Salah satu liriknya menyebutkan makanan-makanan seperti gatot dan tiwul, dua panganan yang terbuat dari singkong yang ketika itu dianggap mewah dibandingkan makanan penjara yang hanya berupa lima butir jagung dan segenggam *dedak/ katul* yang terbuat dari ampas kulit padi. Lagu lain yang diaransemen ulang dan dinyanyikan dalam pentas berjudul Ambarawa, lagu yang ditulis oleh salah satu pemain, Sri Wahyuni, yang merupakan penyanyi keroncong istana di awal 1960an tapi kemudian ditangkap dan ditahan di penjara Ambarawa.

Metode yang dilakukan oleh Agung dkk sebenarnya berupaya untuk mendobrak kecenderungan aktivis sosial belakangan ini yang kerap menjadikan korban sebagai aktor yang

pasif (Brauchler, 2009). Brauchler menyinggung praktisi perdamaian yang seringkali menempatkan korban hanya sebagai penerima bantuan, objek dari konflik dan upaya perdamaian. Menurut Brauchler, untuk mencapai rekonsiliasi perlu adanya identifikasi terhadap kondisi sosio-kultural korban dengan cara mengakui korban sebagai agen rekonsiliasi.

### 1.3 Pelibatan audience dalam proses penyajian narasi

‘In life we tend to make and fix images for ourselves which then influence us and we cannot modify. But the aesthetic space allows democratic interchange, allows us to say ‘OK, that’s the way things are but that’s not the way things should be, and now I am going to create an image of how I want the world to be’. (Boal 1996: 49)

Dalam teater, karakter digambarkan seperti cerminan kaca. Ia mampu menangkap reaksi-reaksi beragam tokoh yang sebelumnya tidak pernah terbayangkan dan diterima. Boal mengatakan bahwa karakteristik teater ini memungkinkan terciptanya ruang yang demokratis untuk bertukar pikiran dan perspektif atas sebuah isu. Teater dengan demikian tidak hanya menyuguhkan pertunjukan dan hiburan namun juga keterlibatan emosi dalam memahami sesuatu, sebagaimana yang pernah dinyatakan oleh Soule:

In the first instance theater performances attract and engage viewers as sites of enjoyment and entertainment. By involving the emotions and senses they provide experiential “learning by doing ... more usable and readily accessible than other kinds of learning” (Soule dalam Hatley, 2009:77).

Perspektif di atas nampak jelas dalam gagasan Teater Gejolak Makam Keramat. Teater ini disajikan dalam bentuk semakan dimana panggungnya didesain tidak terpisah dengan penonton. Dalam teater ini, terdapat 13 ibu penyintas yang akan membacakan narasi Gejolak Makam Keramat dilengkapi dengan penonton sebagai aktor ke-14. Ke-13 aktor duduk melingkari sebuah tiang lampu neon yang dibuat seperti lampu gang-gang kecil, kemudian penonton duduk berbaur mengelilingi para

aktor. Mereka dibagi ke dalam empat kelompok yaitu Kelompok Buru, Ambarawa, Plantungan dan Jefferson Library. Keempatnya merupakan penjara khusus tahanan politik perempuan. Sutradara sekaligus pengarah acara, Agung Kurniawan, menjelaskan latar penamaan tempat sebelum pementasan dimulai. Ia menggambarkan Jefferson sebagai sebuah tempat penyiksaan yang mencekam, plantungan sebagai bekas penampungan penderita kusta, atau Ambarawa sebagai salah satu penjara paling dingin yang letaknya di antara pegunungan. Ia lalu mengajak penonton untuk ikut merasakan kengerian tempat-tempat itu selama pentas berlangsung dengan penataan cahaya yang sengaja dibuat temaram cenderung gelap dan efek suara mencekam yang dibuat dari penonton sendiri.

Berbeda dengan teater lainnya, Teater Tamara sudah melibatkan penonton sejak masa latihan. Agung merancang teater ini menjadi teater partisipatif dimana penonton menjadi aktor keempatbelas yang ikut memainkan peran dan mendukung nuansa yang dibangun oleh cerita. Paling tidak terdapat 15 “penonton utama” yang merupakan mahasiswa/ anak muda yang lahir setelah tahun 1990 yang secara rutin mengikuti latihan pementasan teater tiap hari Sabtu. Dalam pentas tersebut, tugas mereka adalah membunyikan efek suara tertentu seperti suara mesin, suara mobil pemadam kebakaran, orang-orang yang berteriak panik hingga suara jangkrik di tengah makam yang *tintrim*.

Dalam sesi refleksi dan evaluasi pasca pementasan, proses latihan ternyata berhasil menjadi ruang berbagi cerita antara penyintas dengan anak muda. Di sela-sela latihan sambil menikmati makan siang, para penyintas biasanya berbagi cerita tentang kisah hidupnya, mulai dari aktivitas mereka sebelum ditahan hingga proses penyiksaan dan penahanan yang berlangsung selama lima sampai sepuluh tahun. Banyak cerita yang kemudian bisa tergalai dari obrolan santai dengan para penyintas terkait pengalaman konflik yang dialami secara personal oleh anggota teater. Muncul cerita misalnya, tentang penyintas yang menjadi korban salah tangkap karena namanya yang sama dengan seorang anggota Gerwani di desanya, padahal sebenarnya dirinya tidak

terlibat dalam kegiatan atau organisasi apapun. Ia mengalami penahanan selama 14 tahun dan masih mendapatkan stigma buruk setelahnya. Muncul juga cerita tentang seorang lulusan sekolah guru yang ingin mengabdikan pada desanya dengan mendirikan TK dan mengadakan program bebas buta huruf namun ditangkap karena diduga terlibat dengan Gerwani dan PKI.

Perjumpaan interpersonal yang melahirkan ruang berbicara ini menurut Worthington (Helmick, ed., 2002) memudahkan proses rekonsiliasi karena tiap individu mengalami langsung pengalaman mendengar, melihat, menjumpai pihak “yang lain”, sehingga kemungkinan akan pengampunan menjadi lebih besar. Dalam konteks Indonesia, penonton yang sebagian besar merupakan anak muda yang lahir di pertengahan menjelang akhir orde baru dipaksa untuk bertemu narasi lain yang selama ini tidak pernah mereka temui di buku-buku. Anak-anak muda ini justru lebih sering diminta untuk memusuhi orang-orang yang kini ada di hadapan mereka. Pertunjukan yang partisipatif seperti ini, menurut Victor Turner, telah berfungsi sebagai cermin –tapi bukan hanya cermin biasa. Ia tidak hanya merepresentasikan ulang budaya yang selama ini dipahami/ ingin ditampilkan oleh performer, tapi juga menawarkan budaya yang bisa jadi berlawanan/ berbeda yang ditangkap oleh spectators/ penonton. Tipe pertunjukan ini sekaligus ingin membongkar garis batas antara performers dan spectators. Dengan kata lain, cara penonton menyaksikan pertunjukan menurut Pfister adalah pertunjukan itu sendiri. Interaksi antara penonton dengan penampil adalah bagian dari pertunjukan yang membuat relasi antara penonton dan penampil selalu dinamis. Batas antara penonton dan pemain menjadi dinegosiasikan kembali.

“This type of performance “‘draws a line’ between self and other—boundary lines that are, however, constantly being redrawn and renegotiated, and remain instable and shifting” (Pfister, 2008: 9). The performance of and reaction to cultural performance, then, consistently redraws the figurative border lines between what designates one landscape and what separates it from neighboring places

Di titik ini, Gejolak Makam Keramat menjadikan dirinya berbeda dari inisiatif kolektif lainnya yang tidak sekedar menempatkan anak-anak muda sebagai penonton, tapi juga subjek rekonsiliasi. Teater ini sama sekali tidak berusaha mendoktrin penontonnya dengan narasi yang baru, tapi memaksa penontonnya untuk mempertanyakan kembali narasi yang selama ini mereka percaya dan membuka ruang pada narasi yang baru. Perkara narasi mana yang ditangkap dan diterima, sama sekali lepas dari kendali aktor maupun sutradara. Dengan begitu, Teater Gejolak Makam Keramat mengamini prasyarat rekonsiliasi Brauchler dimana pihak-pihak di dalamnya harus menjadi agen dari rekonsiliasi, ia bukan hanya individu-individu pasif yang digerakkan dalam sistem.

## SIMPULAN

Teater Gejolak Makam Keramat berupaya menyajikan narasi alternatif dengan melakukan tiga hal yaitu penggunaan seni teater yang reflektif sebagai ruang bicara yang aman, pelibatan penyintas sebagai agen rekonsiliasi, serta pelibatan penonton sebagai bagian dari pembentukan narasi. Meski Teater Gejolak Makam Keramat berhasil menyediakan ruang yang aman dan nyaman bagi pihak-pihak untuk membentuk narasi alternatif namun keberhasilan Teater Gejolak Makam Keramat dalam menyajikan narasi mensyaratkan keterbatasan *audience*. Pengalaman interpersonal antara penonton dan pemain yang membuat narasi alternatif dapat diterima dan dipahami hanya dapat terjadi jika jumlah penonton dibatasi. Di titik ini, studi lebih lanjut mengenai pelembagaan inisiatif dan upaya mengembangkan metode seni untuk rekonsiliasi menjadi perlu untuk dilakukan dalam penelitian yang lain.

## PUSTAKA ACUAN

Asian Justice and Human Rights. (2015). Bertahan dalam Impunitas: Kisah Para Penyintas yang Tak Kunjung Meraih Keadilan. Jakarta: AJAR.

Brauchler, B. (2009). Introduction: reconciling Indonesia. In B. Brauchler (ed.), *Reconciling Indonesia: Grassroots Agency for Peace* (pp. 3-33). New York: Routledge.

Boal, A. (1996). Politics, education and change. In J. O'Toole and K. Donelan (eds). *Drama, Culture and Empowerment*. Brisbane: Idea Publications

Cohen, C. (2004) *Creative Approaches to Reconciliation*, Boston: Brandeis University.

Conroe, A. The Efficacy of "Dangerous Knowledge: "Children of Victims" in Indonesia After 1965. In McGregor, K., Melvin, J., Pohlman, A (eds.). *The Indonesian Genocide of 1965: Causes, Dynamics and Legacies*. Cham: Palgrave Macmillan.

de Brito, A. B. (2001). *The Politics of Memory: Transitional Justice in Democratizing Societies*. Oxford: Oxford University Pers.

Hatley, B. (2009) Social reconciliation and community integration through theater. In B. Brauchler (eds.), *Reconciling Indonesia: Grassroots Agency for Peace* (p.77-96). New York: Routledge

Kim, S., Kollontai, P., & Yore, S. (2015). *Mediating Peace: Reconciliation through Visual Art, Music and Film*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Lederach, J. P. (1999). *Building Peace : Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington DC: United State Institute of Peace Press.

Leksana, G. (2009). Reconciliation Through History Education: Reconstructing the Social Memory of the 1965–66 Violence in Indonesia. In B. Brauchler (ed.), *Reconciling Indonesia: Grassroots Agency for Peace* (pp. 175-191). New York: Routledge.

Lis, M. (2018). The History of Loss and the Loss of History: Papermoon Puppet Theatre Examines the Legacies of the 1965 Violence in Indonesia. In McGregor, K., Melvin, J., Pohlman, A (eds.). *The Indonesian Genocide of 1965: Causes, Dynamics and Legacies*. Cham: Palgrave Macmillan.

McGregor, K., Melvin, J., Pohlman, A., (2018). New Interpretations of the Causes, Dynamics and Legacies of the Indonesian Genocide. In McGregor, K., Melvin, J., Pohlman, A (eds.). *The Indonesian Genocide of 1965: Causes, Dynamics and Legacies*. Cham: Palgrave Macmillan.

McGregor, K. (2007) *History in Uniform: Military ideology and the construction of the Indonesian past*. Singapore: NUS Press.

McGregor, K. (2013) Memory Studies and Human Rights in Indonesia. *Asian Studies Review* 37:3, 350-361

Melvin, J., Pohlman, A. (2018). A Case for Genocide: Indonesia, 1965-1966. In McGregor, K., Mel-

- vin, J., Pohlman, A. (eds.). *The Indonesian Genocide of 1965: Causes, Dynamics and Legacies*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Roosa, J. (2008) *Dalih Pembunuhan Massal: Gerakan 30 September dan Kudeta Suharto*. Jakarta: Hasta Mitra.
- Robinson, G.B. (2018). *The Killing Season: A History of the Indonesian Massacres, 1965-1966*. Oxford: Princeton University Press.
- Melvin, J. (2018). *The army and the Indonesian genocide : mechanics of mass murder*. New York: Routledge.
- Wahyuningroem, S. L. (2013). Seducing for Truth and Justice: Civil Society Initiatives for the 1965 Mass Violence in Indonesia. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 115–142.
- Worthington, E. L. (2001). Unforgiveness, Forgiveness, and Reconciliation and Their Implications for Societal Interventions. In R. G. Helmick, *Forgiveness and reconciliation : religion, public policy, and conflict transformation* (pp. 171-192). Pennsylvania: Templeton Foundation Press.
- Whigham, K. (2014). Performing a future (in) performing a past: Identity, cultural performance, and the Utopian impulse. *Journal of Tourist Studies* Vol. 14(2), 203–224.

# LAPISAN MARGINALISASI DAN KONSTRUKSI ILEGALITAS DALAM MASYARAKAT PERBATASAN DI PERBATASAN INDONESIA FILIPINA

**Dhimas Langgeng Gumelar, Natasha Devanand Dhanwani**

*Institution: Antropologi Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada*

*Email: langgengdhimasg@gmail.com, Natunatasha513@gmail.com,*

## ABSTRAK

Studi marginal mendekati fokus kajian sering pada identitas suatu komunitas tempatan, tanpa di sadari, pandangan tersebut mengkonstruksi dimensi marginal yang anakronistik. Studi tersebut menjerumuskan masyarakat di perbatasan Indonesia-Filipina, dan memunculkan romantisme. Studi yang dilakukan di Kepulauan Sangihe, berdasar pada fakta-fakta etnografis dan historis, serta observasi yang dilakukan selama bulan Juli-Agustus 2018. Kami menggunkan hubungan relasional untuk menangkap plot transformasi pada catatan Eropa serta kajian historis yang sudah diterbitkan. Hubungan tersebut pada dasarnya mendeskripsikan kelompok pejuang yaitu buruh paksa yang dijadikan budak. Transformasi tidak meninggalkan dimensi tradisional, khususnya adalah bagaimana penguasaan selama ini dilakukan oleh sistem ekonomi Feodalisme hingga Kapitalisme. Di wilayah perbatasan, Orang Sangir yang tinggal dekat dengan laut melakukan mobilisasi sebelum orang-orang Eropa datang, dan dimensi tradisional tersebut masih dilakukan, tetapi dibawah kuasa baru, yaitu negara modern. Mendasarkan diri pada isu transnasionalisme dan sekuritas, Indonesia dan Filipina membuat regulasi yang mengatur mobilitas migran. Pada akhirnya, Orang Sangir tersebut merasa selalu menjadi kriminal, disematkan stigma ilegal, tereksklusi dari kepulauannya sendiri di mana masyarakat yang tidak tinggal di Sangihe Besar mengklaim dirinya sebagai *Orang Pulo*. Kami melihat bahwa wilayah perbatasan Indonesia-Filipina sebagai wilayah abu-abu, cair, dan laboratorium kreatif.

**Keywords:** *Marginal, Hubungan Relasional, Legal-Ilegal, Orang Sangir*

## ABSTRACT

*Marginal studies often focus on the identity of a local community which unconsciously construct an anachronistic marginal dimension. That study also plunged the people of the Indonesia-the Philippines border and showed up romanticism. The research was conducted on Sangihe Islands, based on ethnographic and historical facts and observations undertaken in July-August, 2018. We use relational relations to capture the plot of transformation in European records and historical studies that have been published. The relationship describes a group of fighters which consisted of forced laborers who became slaves. Transformation cannot be disengaged from the traditional dimension, particularly on how control has been ruled out by the dominance of the economic system of Feudalism to Capitalism. In the border area, the Sangir people, who resided nearby the sea, mobilized before the Europeans arrived. The traditional dimension was still carried out, but under the new authority, which is the modern state. Based on the issues of transnationalism and security, Indonesia and the Philippines made a regulation that regulated the mobility of migrants. The Sangir people, eventually, found themselves as criminals, which were identic with illegal stigma, and were excluded from their own islands where people who did not live in Sangihe Besar claimed themselves as Orang Pulo. We perceive the Indonesia-the Philippines border as a gray, liquid, and creative laboratory area.*

**Keywords:** *Marginal, Relational Relations, Legal-Illegal, Sangir People*

## PENDAHULUAN

Studi ini dilakukan dengan merujuk pada aktivitas Orang Sangir digugusan kepulauan di perbatasan utara Indonesia-Filipina, Kabupaten Kepulauan Sangihe, Sulawesi Utara. Sejumlah

132.339 disensus pada 2014 sebagai populasi yang bermukim, data tersebut digunakan sebagai bahan acuan pencetakan Kartu Tanda Penduduk guna melegalkan “*undocumented*

*citizenship*”<sup>1</sup> di wilayah perbatasan. Program tersebut, sebagaimana jenis program pemerintah lainnya, dioperasikan berdasar sifat-sifat yang tidak terkandung pada wilayah pusat (perkotaan, pemerintahan), seperti akronim yang dikenal dengan 3T (*Terdepan, Tertinggal, Terbelakang*)<sup>2</sup> di mana wilayah perbatasan bermasalah ketika dua kekuatan negara memotong yuridiksi jiran, membuat irisan ruang di mana kekuatan satu negara berakhir dan kekuatan lainnya bangkit (Das dan Poole, 2004, hlm. 95). Terbukanya perbatasan Indonesia- Filipina, secara historis telah dirumuskan secara mendasar lewat pertemuan bilateral guna mencapai *Agreement on Immigration Between The Republic of Philipppines and Republic of Indonesia* tahun 1956. Sekitar dekade tersebut, ribuan orang Sangihe di Mindanao dan sebaliknya, mencari peruntungan ekonomi dari rencana tinggal dua sampai tiga bulan sebagai buruh perkebunan kopra, awak kapal, gilingan beras yang berkecenderungan bekerja bersama sesama migran (Lihat Pristiwanto, 2015; Tiu, 2018). Pemerintah sedang berurusan dengan manusia ilegal, melibatkan orang-orang muslim Moro, dan bagi negara Filipina memunculkan ketakutan tersendiri (semacam *xenophobia*) alih-alih dilakukan repatriasi pada tahun 1963 khusus yang tidak memiliki pasangan warga Filipina. Jika mengacu kepada *Border Crossing Agreement* (BCA), manusia ilegal harus melunasi pajak lintas batas serta barang bawaan karena kemondar-mandirannya tanpa izin dan juga tidak pada prosedurnya: dalam 59 hari hanya berlaku kepentingan seperti niaga, mengunjungi keluarga, melaksanakan ibadah keagamaan, dan bertamasya (Pristiwanto, 2015, hlm. 5). Lewat revisi perjanjian yang berlangsung di Manado tanggal 29-30 Mei 1974, dicetuskan “kartu BCA” berguna untuk mendapatkan term “legal” melalui pos penjaga yang masing-masing negara menempatkan di tiga pulau berdekatan.

1 Secara harafiah, *citizenship; the fact or status of being a citizen of particular place* (Meriam Webster). Untuk mendapat status tersebut, warga harus menjadi *citizen; a person who legally belongs to a country and has the rights and protection of that country* (Meriam Webster). Istilah ini sengaja tidak dialihbahasakan atas dasar definisi legalnya yang diberlakukan oleh negara.

2 Dalam *Agenda Pembangunan Nasional* dengan membahas *Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional 2015-2019*, hlm. 15 poin 6.

Sangihe Besar (*Great Sangir*) adalah pusat pemerintahan, tiga kepulauan yaitu Nanusa, Kawio, Pulau Bukide merupakan wilayah lintas batas, kemudian pos-pos penjagaan ditempatkan tiga kepulauan terluar yaitu Marore, Miangas, dan Tarakan. Efektivitas dalam perjalanan lintas batas tidak hanya ditengarai lewat bulan-bulan laju angin (Juni, Juli dan Agustus), tetapi menurut investigasi Djorina Velasco, Orang Sangir sengaja lewat jalur ilegal karena jarak tempuh menuju pos bisa dua kali lipat lebih jauh (2010, hlm. 102) sebelum menghitung berapa jumlah pajak yang harus mereka bayar. Bagi migran Orang Sangir yang bekerja di area *rural* di Filipina Selatan, sejak dulu sampai sekarang tetap menyisakan pelik, seperti penggiling padi dapat menghabiskan tenaganya selama hampir 24 jam per tujuh hari; sedang di sektor perkebunan, migran harus menunggu bayaran sampai panen selanjutnya selesai (Tiu, 2018). Kalkulasi kesejahteraan seorang migran tinggal lebih dari dua bulan tidak semudah mengalikan upah dengan periode pengupahan. Sembako untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari belum termasuk dari apa yang diproduksi oleh buruh migran Orang Sangir, seperti seorang buruh bekerja di penggilingan padi. Lebih jauh perhitungannya adalah apa yang harus dibawa saat pulang ke rumah, sebab tidak ada kesempatan, orang-orang Sangir memutuskan untuk bermukim. Tulisan ini mendiskusikan sejumlah fakta etnografis dan historis mengenai kuasa negara di daerah perbatasan yang dihuni oleh Orang Sangir yang tidak pernah komplit dalam mendefinisikan legal untuk *undocumented citizenship*.

Studi di wilayah perbatasan akhir-akhir ini bergeser kepada perhatian lebih dari isu keamanan, berdasar pada konsepsi batas sebagai wilayah *cair, abu-abu, laboratorium kreatif* (Velasco, 2009; Amster, 2005) di mana kita dapat menanyakan hubungan relasional<sup>3</sup> antara

3 Kami menekankan hubungan relasional untuk dipergunakan sebagai topikalitas negara dan marginnya. Joel Robbins (2006) menamakannya relasionalis untuk tidak mendikotomi dua tipe nilai paling berkuasa, holisme dan individualisme, yang hadir dalam transformasi kelompok pejuang (*struggle*). Sejumlah nilai dalam mengkonstruksi *struggles* yang diikutsertakan oleh dua sistem budaya berbeda, menurut Robbins harus dipertimbangkan tentang apa yang dikatakan masyarakat sebagai kebaikan. Dominasi moral kebaikan, dalam artikel ini berusaha

negara dengan warganya, “apakah warga menipu negara atau malah negara menipu warga?” Pertanyaan tersebut tiba ketika Velasco bertemu dengan Rignolda Djamaluddin, di Manado, yang membuatnya tiba pada kesimpulan bahwa orang-orang di wilayah perbatasan Indonesia-Filipina:

*“The poignancy lies in the fact that transgressors in the borderzone at hand are not “big time” gangsters, just ordinary people following their traditional lifestyle of fishing and inter-island trade. They do not “trick” the state out of malice or for big profits.”* (2009, hlm. 101).

Apa yang orang-orang perbatasan rasakan ternyata adalah inkonsistensi dari hukum.<sup>4</sup> Dalam studi marginal, inkonsistensi ini dipahami sebagai pertemuan pengalaman kacau yang melibatkan aspek spasial dan temporal dalam pendefinisian legal serta tidak legalnya aktivitas enteprenir di mata negara (Lihat Das dan Poole, 2004), juga pendirian batasan dan hierarki melalui “*spatialization techniques*” lewat gambar-gambar topografi kekuasaan (Ferguson dan Gupta, 2002). Studi marginal juga melibatkan insecurities tetapi dalam pendefinisian serta cakupan yang berbeda, seperti hadirnya negara modern. Beberapa peneliti di perbatasan Indonesia-Filipina menanggapinya hanya pada isu nasionalisme-identitas (Pristiwanto, 2015; Pratiknjo, 2016) yang memiliki karakter anakronistik dan kurang menjelaskan sisi kolektivitas masyarakat.

Solidaritas yang merupakan ekspresi tentang kesetujuan dan kepercayaan dari jalan kehidupan kolektif dalam memahami dunia, akan membantu memperluas situasi hubungan relasional.<sup>5</sup> Pada indikasi legal, solidaritas bekerja dalam model yang disebut oleh Durkheim sebagai “*mechanical solidarity*,” di mana kita selalu memiliki digambarkan lewat konstruksi marginalitas. Nantinya moral akan mendapatkan negosiasinya.

4 Barangkali, teori legal kita akan sangat dekat terhubung dengan *parochial form*, dan subyek dari hukum legal juga harus dihubungkan pada pengadilan. Kelompok-kelompok yang kerap disebut ilegal, bisa dilucuti kekuatannya di mata legal: sebab hukum menguasai dan mampu diaplikasikan ketika terjadi pertengkaran (Lihat Simon Roberts, 1979. *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology*).

5 Konsep solidaritas diperkenalkan oleh Durkheim untuk menghitung kenyataan dari perubahan sosial sepanjang lini historis. (Lihat *Division of Labour in Society*, 1964).

komitmen secara ontologis terhadap melekatnya order dalam dunia (Lihat Jenks, 2003).

Permodelan solidaritas seperti yang telah disinggung, dioperasikan oleh negara sebagai kesamaan mekanisme yang nantinya akan memperlakukan warga di dunia “*is experienced as inherently ordered, humankind itself is contingent upon that order... Society, then, is intrinsically ordered, transcendentally regulated and mechanistically maintained* (Jenks, 2003, hlm. 21).” Reproduksi model tersebut selalu memerlukan definisi normal sebagai fakta atas solidaritas mekanis, dan juga patologis sebagai manifestasinya; distingsi keduanya menyerupai oposisi biner, ketika normal adalah moral dominan, sedang patologis berfungsi sebagai penguatan negatif untuk sentimen kolektif: kejahatan menciptakan amarah, hukuman menimbulkan penebusan dosa, normal memiliki batas-batasnya yang sekali lagi dikonfirmasi (Jenks, 2003, hlm. 25). Persengketaan dalam mengompeticikan dua jenis hukum yang semula dengan sadurannya telah memperjelas inkonsistensi yang dihadapi oleh masyarakat perbatasan. Kasus legal ini jarang mencapai simpulan dan keadilan sendiri adalah “*more commonly spoken of, not as something that can be obtained, but rather as the ephemeral link that binds peasants to a state whose promise of justice takes the form of endless procedures and the always inconclusive paperwork that drifts among different instances of the juridical system* (Das dan Poole, 2004, hlm. 17).”

Apa yang diperoleh dari berulang kalinya keadilan dibicarakan adalah praktik di mana subyek dari dua kubu lambat-lambat belajar tentang kesenjangan di antara “*membership*” dan “*belonging*” biasanya melalui sumbangsih infrastruktur seperti jalan, listrik, sekolah sebagai tanda fisik dari kehadiran negara (ibid). Kesenjangan tersebut memberikan dampak emosional yang berbeda-beda, dalam studi marginal, dampak emosional mewujudkan stigma sebagai:

*“Consecutive chain of change (of a person’s ascribed moral status based on local models of morality), deprivations (of essential social esteem leading to social inequality), and limitations (of social mobility, which includes a high potential*

*for marginalization*).” (Thomas Stodulka, Birgitt Röttger-Rössler, 2014, hlm. 18).

Di daerah perbatasan, selain memang perbedaan infrastruktur mencolok, hal yang sangat penting dalam penggambaran kehadiran negara adalah regulasi migrasi (keluar-masuk perbatasan Indonesia-Filipina secara bebas dan ilegal). Semestinya regulasi negara telah menjambak jaringan sosial dan institusi dalam rangka kuasa untuk melindungi mereka dari kepentingan pribadi (Alpes, 2017, hlm. 266). Domain moral pada kenyataannya dipertimbangkan negara sebagai upaya kebaikan bersama berangkat dari krisis Indonesia-Filipina, dipupuk secara solid oleh orang-orang birokrat yang secara sadar bekerja dalam budaya material dan beranggapan tentang kontradiksi-kontradiksi di luar sistemnya. Negara yang membangun kantornya di darat, berkedudukan di darat, meminjam istilah Prawirosusanto, telah menggunakan nalar orang darat pada gilirannya melahirkan kesadaran baru dalam komunitas yang tidak berkedudukan di darat, yakni kesadaran “Orang Laut yang mendarat” (Prawirosusanto, 2014 dalam Prawirosusanto, 2015). Istilah tersebut kami gunakan sebagai alegori negara saat melakukan kepengaturan.

Persengketaan yang menimbulkan inkonsistensi telah melahirkan kekerasan oleh yang dominan, dan kami melihat dua konsekuensi bekerja pada wilayah perbatasan yang dimaksudkan dalam studi marginal. Pertama, inkonsistensi yang selama ini berlangsung akan membuat masyarakat lokal menjadi, seperti Sahlins katakan tentang “*unpredictability of cultural reproduction*” bahwa pemahaman lokal terus-menerus diformulasi ulang karena elemen-elemen mereka didefinisikan kembali dalam praktik-praktik yang baru muncul dan set makna asing (Lihat Biersack, 1989). Khususnya dalam artikel ini dititikberatkan kepada orang-orang yang tercatat melakukan mobilitas secara historis maupun berita hari ini dan tidak pernah melakukan negosiasi (dalam jalur politik aksi/demonstrasi) untuk melahirkan kata damai di antara kedua pihak. Malahan, kedua pihak ini memerlukan apa yang disebut *brokers* keduanya memakan dan secara simbolis mengaktifkan ketegangan antara alam dan sistem nilai yang

berbeda (Lihat Alpes, 2017). Secara empiris sarjana yang memfokuskan diri pada unit analisis ini telah menggeser dorongan kuasa pengetahuan dan merasa penting untuk melihat dikotomi gender dalam relasi spesial dengan struktur budaya (Lihat Tsing, 1994). Kedua, yang lebih penting pada ruang lingkup penelitian ini adalah menyambar/menembak kroni-kroni order yang mengkonstruksi stigma sekaligus marginal. Tentu, orang biasa mengikuti gaya hidup tradisional mereka dari kesimpulan Velasco akan kurang menggertak kronik-kronik order yang sampai sekarang patuh pada semangat globalisasi yang masih memaksa mereka “*to be like us*.” Stigma memang memberi satu kelompok masyarakat kedudukan rendah, tetapi ini bukan hal yang bersifat total/kekal ketika berbicara hubungan relasional.

*“If the humiliation must be produced from within the new culture, it cannot be the initial cause of people’s willingness to take on the new culture, since they would already have to be working with it in order to feel themselves humiliated in its term. This suggests that the initial humiliation must take place in traditional terms...”* (Robbins, 2004. hlm. 9).

Proses tersebut dalam investigasi selanjutnya akan kembali kepada konsekuensi pada poin pertama di atas, dan artikel ini berusaha memaparkan dimensi tradisional yang masih beroperasi. Dimensi tradisional yang dimaksudkan disini adalah respon terhadap kepengaturan “Orang Laut yang mendarat,” dipakai dalam transformasi hubungan relasional karena transformasi tidak diasumsikan bahwa manusia harus mengambil budaya baru dan mentransformasi aspek tradisionalnya, akan tetapi menegosiasikannya sebagai kebutuhan mutlak masyarakat (Lihat Biersack, 1989; Robbins 2004; Foust, 2010). Transformasi dapat mengidentifikasi formasi kelas dan awal mula kuasa, di mana Sahlins menamakannya “*structure of the conjuncture*”<sup>6</sup> yaitu satu set hubungan historis yang sekaligus mereproduksi kategori

6 Operasional konsep ini didasarkan pada interpretasi Aletta Biersack terhadap pergeseran paradigma dari antropologi struktural yang mana ahistoris ke antropologi historis, yang bagi Sahlins (1985) dalam buku *Island of History*, sejarah terdiri secara kategoris dalam struktur ortodoksnya pada dunia daripada secara geohistoris. Oleh Joel Robbins, dipakai dalam penelitiannya terhadap masyarakat Urapmin yang menerima Kristen tetapi

budaya tradisional dan memberi mereka nilai-nilai baru di luar konteks pragmatis (Sahlins, 1985, dalam Robbins, hlm. 287). Orang Sangir, yang tinggal di wilayah perbatasan, membentuk sisi sosial mereka dalam posisi yang ekstrim, tetapi mereka telah menunjukkan bahwa margin, secara harafiah atau literal sebagai batas negara, adalah juga ruang di mana konseptual perbatasan ekonomi diukir dan dimanfaatkan yang berarti mengklaim hak perekonomian (Das dan Poole, 2004, hlm. 20). Pengalaman Orang Sangir hidup di perbatasan berhadapan pada situasi hukum yang kacau, inkonsisten, tetapi juga menggunakan negosiasi interdependensi.

Organisasi bagian pada artikel ini dimulai dari pengalaman Orang Sangir terhadap kuasa, pada bab 2 dijelaskan bagaimana buruh paksa dijarah sekaligus dimanfaatkan untuk memperkuat kerajaan-kerajaan di Sangihe Besar, Sulu, dan Mindano. Pemanfaatan oleh sistem feodalisme, dan transisinya menuju kapitalisme, mengatur dan membangun dalam mekanisme reproduksi, kelas-kelas dalam masyarakat, semuanya bergantung pada suplai *labour-power* dalam komunitas domestik (Lihat Meillasoux, 1981). Bab 3 lebih tampak sebagai transisi, untuk menjembatani dorongan konstruksi atas Orang Sangir. Memahami Sangihe-Filipina (Sapi) dan Filipina-Sangihe (Pisang) sebagai migran, ditinjau secara legal pada bab 4, dan kedua istilah tersebut selama ini dikonstruksi oleh kuasa di luar ruang lingkup dan mobilitas Orang Sangir demi menunjukkan sisi marginal. *Sapi-Pisang* pada akhirnya, secara struktural, distingsi untuk setiap tahapan pelapisan marginal tidak saja kronologis, tetapi transformatif yang dapat dilihat dari relasi interdependen di setiap plot.

## **PUSAT DAN MARGINAL DALAM LINTAS SEJARAH LAUT SULAWESI**

Kepulauan Sangihe dan termasuk juga kepulauan Talaud pada masanya merupakan tempat yang cukup signifikan dalam lintasan niaga di perairan Laut Sulawesi dan bahkan dalam perdagangan dunia. Dalam ekonomi pre-kapitalis tersebut,

---

membuat ruang baru yang tidak sama sekali diajarkan oleh Kekristenan.

daerah kepulauan ini telah terjalin dengan daerah-daerah di Filipina semenjak abad ke 15. Jalur pelayaran melalui kepulauan ini digunakan oleh orang-orang Tiongkok yang berlayar dari Filipina-Sulu berlintas di laut Sulawesi menuju Maluku utara. Jalur juga ditempuh oleh pelayar dan pelaut Melayu dari Malaka melewati Borneo kemudian bersinggah di Sulu dan memasuki laut Sulawesi menuju Maluku Utara untuk berdagang rempah-rempah (Ulaen, 2016, p. 37).

Jalur perniagaan dan pelayaran ini kemudian digunakan oleh para pelaut Eropa dengan pemandu setempat untuk berdagang (Ulaen, 2016). Seperti pelayaran perdana armada Spanyol dipimpin oleh Magellan tahun 1521 menembus navigasi peruntungan ke tanah Maluku, di mana Antonio Pigafetta menggambarkan perjalanannya bersama Magellan penuh ketidakpastian. Pigafetta harus berdoa terlebih dahulu, sambil mempercayakan navigasinya kepada 2 orang *pilot* yang dipaksanya dari Kerajaan Maguindanao di Mindanau. (Pigafetta, 2010). Ia melewati 8 pulau termasuk di antaranya pulau-pulau kepulauan Sangihe yang sebagian tidak berpenghuni serta bertemu dengan raja-raja setempat. Gugusan-gugusan pulau yang dilewatinya seperti *Cheava*, *Caviao*, *Cabio*, *Camanusa*, *Cabaluzao*, *Cheai*, *Lipan*, *Nuza* kemudian *Sanghir* (Pigafetta, 2010, p. 123). Menurut Lapian (2004), gugusan pulau-pulau itu adalah gugusan pulau di Sangihe-Talaud seperti *Caviao* adalah pulau Kawio, *Cabaluzao* adalah pulau Kawaluso, *Lipan* adalah pulau Lipang, *Nuza* adalah pulau Nusa, dan *Sanghir* adalah Pulau Sangir besar. Pelayaran serupa pun juga dilanjutkan oleh Portugis di tahun 1526. Pada masa-masa ini, para pelayar Spanyol menyebarkan agama Katolik baik di Kepulauan Sangihe Talaud dan secara Intensif di Filipina. Bagian wilayah Filipina, yakni Mindanau kala itu tidak ingin masuk dalam rezim Spanyol, mereka tetap dengan mempertahankan pengaruh Islam yang sebelumnya sudah kuat di daerah ini. Mindanau pun memperkuat koneksi-koneksinya ke kerajaan-kerajaan Islam Sulu dan di kepulauan Sangihe Talaud.

Gugusan pulau di kepulauan Sangihe-Talaud kemudian mendapat banyak pengaruh Islam melalui Kesultanan Sulu-Mindanao dari

arah Barat laut dan kemudian dari Ternate dari arah tenggara (Ulaen, 2016, p. 83). Kerajaan yang menerima pengaruh Islam adalah Kerajaan Kendahe serta Kerajaan Tabukan yang berada di Sangihe besar. Sjarif Maulana Moemin dari Kesultanan Sulu-Mindanao mempengaruhi Kedatuan Tabukan di akhir abad 15, kemudian Kerajaan Kendahe mendapat pengaruh dari Syarif Mansur Ali seorang bangsawan kedatuan Mindanao yang kemudian menjadi raja di Kendahe. (Kaunang, 2013, p. 110). Dalam perkembangannya pada abad 16 sampai 17, kerajaan Kendahe secara intensif terislamisasi. Kerajaan Tabukan pun yang juga berhubungan dengan datu di dataran Mindanao yang kemudian mendapat pengaruh Islam dari kerajaan di Ternate. Kerajaan-kerajaan lain seperti Siau pada masa ini sudah banyak dipengaruhi agama Katolik oleh misionaris Portugis dan Filipina oleh Spanyol. Kerajaan Tahuna dan Kolongan berkembang secara otonom.

Jalur di laut sekitar Sangihe pada akhirnya ini makin ramai ketika Spanyol sudah menguasai Filipina dan kemudian Sulu berkembang sebagai zona perdagangan di abad 18 sampai pertengahan abad 19<sup>7</sup>. Daerah ini mulai dinilai oleh Spanyol sebagai daerah yang tidak aman dikarenakan banyak perompak yang kemudian menjarah hasil-hasil perdagangan ataupun para budak (Ulaen, 2016, p. 38). Dalam waktu yang serupa, hubungan Sangihe dan Mindanao pun semakin kuat dalam jalur perbudakan dan koneksi agama yang membuat tidak adanya batasan antara kedua daerah ini (Ulaen, 2016, p. 48). Mindanao seolah-olah berkuasa atas kepulauan Sangihe beserta raja-raja yang ada. Hubungan perdagangan ini di landasi atas hubungan pembelian dan penjarahan para budak.

Salah satu hubungan jalur dagang inilah yang oleh James Warren (1979) disebut sebagai *Sulu Zone*. Konsep *The Sulu Zone* dikembangkan oleh Warren digunakan dalam melihat bahwa laut Sulu

bersamaan dengan Laut Sulawesi ataupun Laut Celebes menjadi tempat strategis berdagang dan bertukar antara orang Malayo-Muslim pada 1768-1898 dengan Bangsa Tiongkok (Warren, 1979). Selain perdagangan berupa rempah-rempah, juga teripang dan benda-benda seperti porselen, daerah ini pun terkenal dengan perompakan yang tidak cukup menjarah barang dagangan tetapi memperbudak.<sup>8</sup> Kelompok perdagangan di lingkaran Sulu ini membedakan diri mereka dengan kelompok perdagangan Katolik Filipina ke Utara yang sebelumnya telah diduduki oleh Spanyol. Perbedaan ini dilakukan supaya Spanyol tidak memberikan intervensi terhadap perdagangan di zona Sulu. Hal ini dikhawatirkan akan merusak zona perdagangan sendiri. Pusat dari lingkaran ini berada pada Kerajaan Sulu (didominasi oleh orang-orang beretnis Taosug) dan dalam kesultannya. Kelompok masyarakat dan etnis lainnya seperti Iranun, Samal-Belangingi dan yang lainnya tergabung dalam jalur-jalur perdagangan, penjarahan dan juga perbudakan. Mereka tidak ingin terbawa oleh kuasa Spanyol meski Manila saat itu sudah dikuasai oleh Spanyol (Warren, 1979).

Di saat perdagangan Tiongkok berkembang maka kebutuhan pekerja pun bertambah. Orang-orang Iranun dan Samal dalam *Zone* ini mencari budak di kepulauan Sulu selama dua abad. Mereka menelusuri dan mengambil budak dari pesisir Indonesia kemudian berlayar ke utara menuju Filipina. Setelah mereka puas mendapatkan para budak-budak maka mereka akan balik ke Jolo di Sulu kemudian dipertukarkan dengan beras, kain ataupun barang-barang mewah (Warren, 1979). Pada tahun 1780, Orang-orang Iranun dan juga Belangingi dengan armada serta berbagai teknologi canggih yang dipinjamnya dari Tiongkok dan Eropa pun berlayar. Teknologi yang digunakan berupa kompas dari Tiongkok, serta teleskop bangsa Eropa. Selain teknologi pun juga

7 Cesar Adib Majul (1978), menunjukkan betapa orang Brunei tidak senang atas kedatangan bangsa Spanyol. Pasaunya, tidak saja aktivitas komersial di wilayah perdagangan Sulu terancam, tetapi juga perluasan pengaruh politik mengingat masih adanya hubungan antara keluarga Manila dan Sulu dengan Brunei (Lihat Domingo M. Non, *Moro Piracy during the Spanish Period and Its Impact*, hlm. 402).

8 Budak menjadi tanda hukum terpusat yang mengeklusi wilayah perbatasan. Boomgard mengatakan bahwa *free labour* harus disediakan di daerah pusat karena kemudian wilayah Asia Tenggara pada Pre-Modern hanya memiliki sumber kekuatannya dari buruh paksa, seperti budak. Monarki yang memonopoli hampir keseluruhan perdagangan, lebih dari mengeklusi, tetapi menyediakan hukum untuk orang-orang Eropa (Lihat Peter Boomgaard, *Labour, Land, and Capital in Pre-Modern and Early-Modern Southeast Asia* 2005).

mereka mengadopsi beberapa teknik pembuatan kapal, serta juga kemampuan bernavigasi (Warren, 1997, p. 35). Mereka pergi untuk mencari budak-budak di kawasan Laut Celebes terutama bagi mereka yang tinggal di pesisir seperti di pulau Sangihe dan kepulauannya. Para tahun 1801, para perompak beretnis Iranun dengan 40 kapalnya pergi ke Sangihe untuk melakukan penjarahan. Hal ini membuat Sangihe kekurangan penduduk, membunuh salah satu raja dan mengambil 200 perempuan untuk dijadikan budak (Warren, 2007, p. 163).

Pembelian ataupun pembalakan Budak mulai mencuat kisaran tahun 1800 sampai 1848. Kebutuhan berdagang membuat kesultanan Sulu untuk berkorporasi dengan berbagai etnis Malayo-Muslim dan memberikan penghargaan kepada *datu* (raja-raja) yang memberikan budak-budak pekerja. *Datu* ini akan mendapatkan keuntungan berupa kekayaan dan menjadi yang paling unggul dari musuh-musuhnya (Warren, 1979). Dari yang dikatakan oleh David Henley (2005) dalam data kualitatif yang dirujuknya, pada tahun 1807 Kepulauan Sangihe mulanya merupakan tempat yang ramai. Dengan adanya erupsi di pulau Sangihe Besar kemudian munculnya kematian akibat penyakit endemik ataupun cacar serta mulai konstannya penjarahan manusia oleh kelompok orang Maguindanao menurunkan populasi secara drastis (Henley, 2005, p. 152). Revolusi Ekonomi di daerah-daerah Sulu ini memaksa banyak budak dari beberapa daerah termasuk Sangihe untuk pergi ke Zona Sulu.

Dalam pendefinisian perbudakan pada masa itu, Warren melihat bahwa perbudakan merupakan memasukkan seseorang dalam suatu sistem sosial ekonomi dalam zone (Sulu Zone) juga orang-orang yang mendapat kerja atas rampasan *datu* dibeli dan mengasimilasi mereka sebagai “orang dalam” dalam kelompok dominan (Warren, 1997, p. 205). Budak dalam zona bisa mengalami mobilitas kelas sosial. Mereka diperbolehkan memiliki keluarga dan juga boleh memiliki kekayaan bahkan juga memiliki budak mereka sendiri, mereka pun juga boleh mendapatkan peran dalam ekonomi dan politik misalkan menjadi birokrat, interpreter, pejuang, petani, pelayan raja dan juga pedagang (Warren, 1997).

Dalam melihat berbagai interaksi yang terjadi baik oleh wilayah pusat seperti Sulu dengan wilayah lainnya membuat suatu koneksi dalam meningkatkan ekonomi dalam masa-masa kejayaannya. Bagi para sejarawan ataupun ahli sosial global, terdapat keinginan umum untuk menjelaskan bagaimana perubahan sistem sosial, politik dan ekonomi mengubah area inti dan juga masyarakat pinggiran yang terbentuk atas “sistem nilai yang terpusat” yang telah disahkan (Burke 1992, dalam Warren, 1997, hlm. 186). Apa yang dapat dicatat dari kontribusi Warren di sini adalah redistribusi tersinspirasi oleh Karl Polanyi tentang “*exchange*” khusus Warren, ia menempatkan redistribusi ini secara hierarkis melihat progresifnya kerajaan Sulu mengorganisir perdagangan. Hal ini penting ditengarai untuk menjawab mengapa orang-orang yang bermukim di kepulauan kecil sekalipun, terintegrasi pada ekonomi pasar yang unggul dengan diwakilinya oleh tokoh lokal yang menjalin relasi, secara polit ditempa oleh dukungan sistem kekerabatan. Ia berargumen bahwa Jolo (Sulu) dalam meningkatkan ekonominya membuat mereka melakukan perdagangan lintas budaya dalam skala yang besar dan jangka waktu yang panjang dengan cara mengeksploitasi sumber daya alam dan tenaga kerja di masyarakat-masyarakat pinggiran. Sebagaimana penangkapan budak di beberapa pesisir di Asia Tenggara termasuk juga kepulauan Sangihe dan wilayah perairan Celebes. Di dalam masyarakat-masyarakat “pinggiran” redistribusi menjadi hal yang pola integrasi yang dominan dan juga pola perdagangan dikarenakan mereka masuk dalam pertukaran dalam ekonomi dunia serta perdagangan dengan para bangsa Eropa (Warren, 1997, hlm. 187). Sangihe dan pulau-pulau kecil lainnya menjadi bagian dari perdagangan orang Malayo-Muslim dengan Bangsa Tiongkok yang sangat penting di kala itu.

Pertengahan abad 20, Spanyol kian geram untuk menghancurkan kekuasaan perdagangan yang terjadi *Sulu Zone* dan melihat berbagai aksi penjarahan sebagai hal yang tidak etis. Taktik yang digunakan oleh Spanyol cukup cerdas yakni dengan mematikan perdagangan mereka pertama dengan memecah belah etnis-etnis yang pernah terjalin dalam hubungan perdagangan kemudian juga merusak *prahu*

pelayaran yang digunakan sehingga mereka tidak bisa berdagang seperti sebelumnya. Sehingga mereka kehilangan kekuatannya baik dalam kekuatan kekuasaan ataupun kekuatan maritim (Warren, 1997). Dengan demikian zona ini kehilangan kekuatannya, perekonomian mereka kian menyusut.

Di awal perkembangan perdagangan di *Sulu Zone* serta di sela-sela kekuasaan Spanyol dan Portugis, pun juga masuk kuasa dari *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) untuk bercampur dalam perdagangan. Di samping mengurus urusan dagang dan penaklukan wilayah, VOC juga berperan sebagai perwakilan pemerintah yang berkewajiban memajukan agama dan melindungi gereja dan meneruskan ajaran Kristus. Dengan memasukkan unsur-unsur agama Kristen, ternyata merupakan suatu sarana politik untuk menarik rakyat dan mempertahankan wilayah kekuasaan dari raja-raja Islam yang juga sebelumnya telah berkembang di Sangihe-Talaud dan Utara Maluku (Brillman, 2000, p. 128). Akhir abad ke 17 dan 18, Kristenisasi masih belum rampung di daerah Sangihe-Talaud. Pada masa-masa awal kedatangan VOC, Sangihe masih belum memiliki gereja Kristen (Aritonang, Sihar, & Steenbrink, 2008). Oleh karenanya, VOC segera mendirikan gereja Kristen pertama di Sangihe. Guna mempermudah urusan terkait keagamaan, VOC menerapkan kebijakan di mana ajaran gereja yang berada di wilayah jajahan disamakan dengan ajaran gereja di Belanda, yakni ajaran Gereja Calvinis.

Pada Kunjungan Gubernur VOC, Robertus Padtbrugge di tahun 1670, Ia melakukan perjanjian dengan Raja-raja di kepulauan Sangihe-Talaud dan juga kepada Kepala Walak di Minahasa. Dengan intervensi yang pernah diberikan oleh VOC, Sangihe-Talaudpun masuk dalam administrasi Minahasa membuat mereka masuk dalam wilayah perbatasan pada masa kolonial, yang semula merupakan wilayah peradangan menjadi wilayah perbatasan. Sebutan Nusa Utara atau *Noordereilanden* merupakan penamaan oleh VOC yang lebih geo-politis ketika dilakukan penaklukan dilakukan oleh VOC untuk mengambil alih kekuasaan Spanyol di kepulauan Sangihe-Talaud. Masuknya Sangihe-Talaud dalam juga keresidenan Manado dan pada

saat tertatanya sistem kekuasaan, sebutan baru Kepulauan Sangihe Talaud menjadi *Sangihe-en talaud-eilanden* yang digunakan oleh VOC lalu Kolonial Hindia Belanda dan Perkabaran Injil (Ulaen, 2016).

Pemerintah Hindia Belanda masuk dan mulai mengontrol di kepulauan ini, mereka menghentikan para penjarah Sulu dan Maguindanao di daerah perairan Minahasa Utara. Pemerintah Hindia Belanda, senada dengan Spanyol melihat bahwa penjarahan ini merupakan aksi yang keji dan sangat primitif<sup>9</sup>. Disebutkan oleh Henley dengan mengutip Van der Crab (1875), pemerintah Hindia Belanda pun turut menghancurkan kapal-kapal milik orang Sulu dan Maguindanao yang berada di perairan ini dengan menggunakan kapal uap berteknologi tinggi dan bersenjata. Sehingga para penjarah Mindanao tidak lagi terlihat pada pesisir Sangihe pada tahun 1875 (Henley, 2005, p. 429).

Sangihe telah lama memiliki jaringan perdagangan dengan Mindanao terutama dengan kesultanan Buayan-Maguindanao di akhir masa kejayaan Zona Sulu. Beberapa dari nenek moyang mereka mereka merupakan budak di Davao dan juga beberapa tertangkap dalam penjarahan pada budak oleh Kesultanan di Sulu. Namun memang mereka hadir di kawasan ini semenjak terjadi koneksi perdagangan abad 15 dan koneksi keislaman, perdagangan kemudian dilanjutkan pada penjarahan yang diperbuat dalam masa Sulu Zone terutama pada masa Kesultanan Buayan di Maguindanao. Mereka yang tidak pulang ke Sangihe membentuk suatu kelompok bernama orang-orang Sangil di Filipina Selatan (Tiu, 2006). Orang Sangil merupakan orang-orang yang menjadi kaki tangan dari kerajaan Maguindanao. Mulanya di antara orang Sangil sendiri terdapat kelas-kelas dimana terdapat *datu* atau *kulano* (kasta tertinggi), terdapat strata *rajah muda* dan juga *lang* (budak). Pada saat ini strata budak ini sudah lagi tidak ada dikarenakan hampir semua sudah memiliki lahan-lahan agrikultur nya sendiri (Sonhot, 1994).

9 Dalam catatan Ralph Witlgen (2008, hlm. 29), ia melaporkan kondisi Moros dan para budaknya untuk segera di "civilize" dan ditebus karena melihat bahwa kondisi budak tidak bahagia.

Adanya pemukiman Sangihe di Mindanao dan daerah-daerah yang lainnya membuktikan mereka telah melakukan pelayaran ke berbagai daerah (Lapian, 2004). Meski demikian dikarenakan fragmentasi politik membuat mereka tidak mengembangkan kekuatan maritim mereka. Mulanya di daerah kepulauan ini terdapat 2 kerajaan dan pada abad ke 17 menjadi 9 mulai dari kerajaan di Siau sampai ke Tahulandang di bagian selatan. Pada abad 19 terdapat kerajaan Tabukan, Manganitu, Kendahe, Tahuna, Tagulandang dan Siau (Lapian, 2004). Fragmentasi politik yang besar di dalam kepulauan yang kecil membuat mereka tidak memiliki kekuatan, baik dari segi sarana transportasi maupun militer. Satu-satunya kegiatan ekonomi paling signifikan menjelang akhir abad ke 19 untuk mempertahankan kedudukan kerajaan adalah penggalangan budak. Waktu pun berlalu mulai dari abad 15 ketika hubungan Sangihe dengan dunia berkembang sampai akhir kejayaan zona Sulu, kemudian beralih menjadi wilayah perbatasan kolonial sekaligus mengurangi kebebasan mereka untuk melakukan kontak dengan wilayah yang lainnya.

Pelayaran di daerah Laut Sulawesi ini kian sepi dan mulai beralih ke arah selatan. Laut Jawa kemudian menjadi lintasan pelayaran yang aman dibanding laut Sulawesi dikarenakan adanya perompakan. Kiblat perniagaan berubah dikarenakan Batavia telah menjadi pusat pemerintahan kolonial. Jaringan-jaringan niaga di kawasan laut Sulawesi tidak lagi berkembang secara signifikan dan pulau-pulau di sekitarnya menjadi daerah pinggiran (Ulaen, 2016, p. 176). Dalam berbagai kebijakan kolonial Hindia Belanda, mereka yang berada di Sangihe ataupun Talaud tidak diikutsertakan dalam proses dan tidak memberikan apresiasi atas transformasi yang terjadi (Velasco, 2010).

## **MENGARTIKULASIKAN ORANG SANGIR DALAM DIMENSI MARGINAL**

Ada pendapat yang mirip antara Claud Meillassoux (1981) dengan Anthony Reid (1983) bahwa pasar budak merupakan mekanisme untuk sirkulasi sumber daya yang dialokasikan untuk melegalkan kekuasaan. Bahwa sumberdaya

yang dimaksud bukan tanah tetapi budak sebagai komoditas. Meillassoux mengatakan untuk perbudakan di Afrika, di mana pihak merkantil mendapatkannya dengan melakukan pembelian, dan kasus serupa mencolok di Laut Celebes. Pembelian dilakukan dengan perompak, sedang perompak menjarah dengan paksa di Sangihe dan lebih banyak di bagian kepulauan kecil di luar Sangihe Besar. *Negeri* merupakan istilah yang disebut dalam catatan Eropa untuk mendeskripsikan Sangihe Besar. Di sana, gereja, rumah-rumah kaum aristokrat, serta budak-budak yang sudah ditangkap tinggal di rumah-rumah majikan atau ikut bersama Raja. Budak digunakan oleh Kerajaan di Sangihe pada tahun 1771 sampai 1829, dijual sebagai kuantitas pasti, sebagai komoditas yang dapat ditukar dengan minyak kelapa yang dimiliki Belanda (Henley, 2005, hlm. 127). Perbudakan adalah isu sensitif ketika raja melakukan diplomasi dengan Belanda. Survei budak yang dilakukan oleh Jansen terhadap penduduk yang tinggal di Kepulauan Sangihe adalah sebesar sepertiga dari estimasi keseluruhan populasi (Henley, 2005, hlm. 152). Permintaan budak meningkat, begitu juga permukiman di Sangihe Besar. Oleh sebab itu, komoditas manusia sangat berharga. Budak tidak dimasukkan dalam daftar *ondernamen*. Malahan, menjelang akhir abad ke 19, banyak rumah dibangun secara permanen di beberapa pulau terluar Sangihe Besar di mana mayoritasnya merupakan orang pelarian atau sengaja bersembunyi dari penjarahan perompak untuk dijadikan budak. *Negeri* memang memberikan banyak suplai ekonomi dengan terbukanya akses sebagai buruh paksa. Interdependensi dalam hubungan buruh dengan kerajaan membuat satu kelas sosial pejuang pada kedudukannya.

Bagi Henley, emigrasi orang Sangir termasuk ke Filipina telah terjadi sejak lama, dan terjadi akulturasi serta supremasi politik, sebagai contoh adalah supremasi Kerajaan Sangihe atas Talaud. Kedudukan Orang Sangir, yang lebih tinggi, dimanfaatkan oleh orang-orang yang tinggal di kepulauan dengan menyebut diri mereka sebagai “Orang Sangir” daripada orang Talaud, Tabukan, dll. Sebagai sebuah unit analisis, budak disini merupakan kelas pejuang, dari kuasa di atasnya, mempersyaratkan hubungan antara pedagang

atau yang memiliki modal dengan Orang Sangir. Orang Sangir yang kami maksud adalah orang yang tinggal di kepulauan di luar Sangihe Besar, atau mereka, sebagaimana Li katakan dihadapkan dengan pilihan, berjuang dengan orang lain, membuat pernyataan yang bertentangan, berdebat tentang sudut pandang pada peristiwa yang sama, mengalami naik turun dalam berbagai hubungan dan perubahan dalam keadaan dan keinginan mereka, menghadapi tekanan baru, dan gagal memprediksi apa yang akan terjadi mereka atau orang-orang di sekitar mereka (Li, 2014)

Orang-orang Sangir merupakan orang-orang yang orientasi hidupnya berikatan dengan laut serta pelayaran yang luas (Lapian, 2004), sedang Prawirosusanto merasa patut memanggil orang-orang tersebut sebagai “Orang Laut” berangkat dari konsep teritori di mana wilayah pengembaraannya berupa laut (Prawirosusanto, 2015). Pemahaman terhadap Orang Sangir, berkontradiksi dengan upaya negara menciptakan manusia Indonesia lewat rasionalisasi pembangunan nasional, terlihat problematis jika memang negara mengadopsi klaim yang ide awalnya saja mencipta stratifikasi sosial tertentu (Prawirosusanto, 2015, hlm. 132).

Persepsi yang diserap lewat kerangka infrastruktur, muncul dalam anggapan dasar negara Indonesia bahwa “Sebagai salah satu pulau kecil terluar, *ketahanan sosial masyarakat Kepulauan Marore masih rentan*. Hal ini dapat dilihat dari kondisi modal alam, fisik, sumber daya manusia, ekonomi/keruangan dan modal politik.”<sup>10</sup> Anggapan diterakan sebagai hasil dari perbandingan/pembandingan skala produksi serta estimasi suatu kompetisi, seperti contoh: a) hasil tangkapan ikan oleh nelayan setengah lebih rendah dibanding potensi ikan yang berada di Wilayah Pengelolaan Perikanan; b) belum meratanya infrastruktur seperti listrik; c) Indeks Pembangunan Manusia (IPM) yang diukur dari rendahnya tingkat pendidikan; d) tingkat pengangguran atau belum bekerja seperti yang telah tercantum pada hasil sensus penduduk; e) jumlah dari struktur kelembagaan dan fasilitas keamanan tidak memadai untuk mempetahankan

10 Policy Paper, Peningkatan Efektivitas Perdagangan Lintas Batas Indonesia-Filipina: Upaya Mendukung Ketahanan Sosial Masyarakat Pulau-Pulau Kecil Terluar.

“garda depan NKRI.” Kerentanan tersebut sebetulnya dianggap dapat diatasi melihat “fakta menarik” keterhubungan penduduk di wilayah Kepulauan Sangihe dan wilayah selatan Filipina.<sup>11</sup> Apa yang terhubung, kendati sudah secara turun-temurun masyarakat kepulauan Sangihe-Talaud saling mengunjungi, terbentuk rasa solidaritas yang dapat di maknai sebagai penanda masih terbangunnya kepatuhan terhadap tradisi, sehingga mengindikasikan sebuah “ketahanan budaya lokal” (Pratiknjo, 2016).

Tentu terdapat sisi yang kurang dipahami baik oleh pemerintah sekaligus peneliti. Alih-alih mengatakan “lokal”, tidak seorangpun mampu mengimajinasikan komunitas tempatan sebaik komunitas itu sendiri. Terma “lokal”, seperti Tsing katakan, adalah bentuk dari pemosisian [berjarak dan bertingkat] dalam regional, nasional, dan global, dan “lokal” disini terkontestasi (Tsing, 1994, hlm. 286).<sup>12</sup> Malahan, lanjut Tsing:

“...they point to the ways that their imagined difference has been constituted by powerful outsiders; they point to a heritage of survival as creative living at the edge.” (Ibid, hlm. 285-286).

Apa yang membuat berbeda-berlaku khusus kebanyakan orang di luar masyarakat studinya-adalah tak membayangkan implikasi dari motivasi terhadap segala bentuk observasi berpihak oleh pemerintah atau peneliti kerjakan. Dalam analisis Tsing, Ia tidak puas dengan perhatian Geertz pada *thick description* dan *local knowledge*. Bagi Tsing, Geertz tampak mengikhtiarkan gaya etnografi yang lebih kritis, nampak spesial khususnya proliferasi keutuhan nasional dan diversitas

11 Keterhubungan penduduk juga terjadi pada Orang Laut yang tinggal di sekitar Pulau Bentan, Pulau Buluh, dan sekitar Pulau Boyan, Kepulauan Riau. Pemerintah juga telah menganggap perkumpulan nelayan yang tidak memiliki kesadaran bermukim sebagai “masyarakat terasing” sehingga departemen sosial mengadakan pemukiman oleh sejumlah klan Orang Laut yang telah “sadar” dan menyatakan kesediaannya (Lihat Prawirosusanto, 2015: 133).

12 Dalam konteks marginal, atau daerah-daerah yang disebutkan bahwa sifat masyarakat yang “lokal” ini dapat mengindikasikan mereka sebagai *masyarakat terasing*. Oleh Kementerian Sosial, “masyarakat yang hidup dalam sosial budaya bersifat lokal, terpencar, dan kurang/belum terlibat dalam jaringan serta pelayanan baik sosial, ekonomi maupun politik nasional.” (Dalam [www.kemsos.go.id](http://www.kemsos.go.id))

hukum lokal dan adat, di mana Geertz seperti “nasionalis” Indonesia yang menjelaskan “*culture as a system of publicly available but diffusely situated meanings that form no intrinsic barriers to well-meaning participation and instead inform the possibilities of socially responsible action* (Tsing, 1994, hlm. 288).” Tentang kontestasi yang dilakukan oleh Tsing ini tidak saja akan merubah hiruk pikuk sejarah, secara bersamaan juga ada nada berbeda agar menunda mendahulukan agenda nasional dan tentu saja murni bekerja bersama masyarakat tempatan pada ketentuan gender yang berlaku: khususnya negosiasi yang dilakukan oleh perempuan sebagai “*patron of the irregular authority of stories*” (Tsing, 294). Berkut pada kalimat-kalimat yang mengandung istilah “ketahanan budaya”, “eksistensi budaya”, “kepatuhan terhadap tradisi” hanya akan menyebabkan situasi marginal diromantisir, kita akan lupa bagaimana kewenangan dan negosiasi, lepas atau tidak bercokol pada pembentukan plot-plot sejarah yang berada pada garis pengasingan eksternal dan internal.

### **DIKOTOMI LEGAL-ILEGAL DAN PERILAKU LINTAS BATAS DI ANTARANYA<sup>13</sup>**

Sekitar tahun 1957 dengan hadirnya peraturan Undang-undang Republik Indonesia Nomor 77 Tahun 1957 mengenai *Persetujuan Mengenai Warga Negara Yang Berada Secara Tidak Sah di Daerah Republik Indonesia dan Republik Filipina* membentuk suatu dikotomi antara masyarakat ilegal dan legal<sup>14</sup>. Hal ini merupakan sebuah kepengaturan yang diberikan oleh negara secara *top down* kepada mereka yang berada di wilayah perbatasan dan telah melakukan berbagai lintas batas di dalamnya. Hadirnya dikotomi ini sebenarnya menciptakan beberapa kondisi: pertama, mereka yang memiliki status kewarganegaraan dari salah satu negara namun melakukan lintas batas secara ilegal (*legal status and illegal act*); kedua, tumbuhnya orang-orang

yang tidak peduli akan status kewarganegaraannya dan tetap melakukan mobilisasi lintas batas dengan cara ilegal (*Illegal status and illegal act*)

Masyarakat dengan salah satu warga negara bisa saja melakukan hal-hal yang tidak disetujui oleh negara misalkan melakukan lintas batas ilegal, menetap secara ilegal di suatu negara dan bahkan melakukan perdagangan dengan cara ilegal. Daerah gerak mobilitas perbatasan yang mereka lalui ini, memang kerap kali pada faktanya dipenuhi dengan isu insecurities dalam bentuk *transnational crime* seperti penyelundupan senjata, perdagangan obat-obatan terlarang, penyelundupan mata uang palsu, terorisme, *trafficking*, serta yang paling umum adalah ilegal *fishing*. Selain itu mereka juga selalu disandingkan dengan perdagangan-perdagangan ilegal lainnya seperti penjual-belian bensin (bensin-bensin di Indonesia dibeli dengan harga yang murah dan dijual kembali ke Filipina), ayam aduan, senjata dan juga minuman keras seperti *rum* (dijual melewati Tahuna). Penjualan ini dilakukan melewati di pulau-pulau kecil yang tidak berpenghuni (Pamungkas, 2016) dan menghadirkan isu keamanan negara. Tahun 1966 an banyak orang Sangir yang pergi ke Filipina mencari penghidupan diikuti dengan adanya erupsi Gunung Awu serta krisis pada tahun-tahun setelahnya. Tahun 1970 banyak dari mereka kembali dari Filipina karena ada pemberontakan daerah-daerah Islam di Filipina dan perlakuan lintas batas berlangsung setelahnya. Pada Masa Soeharto, melakukan tindak represif di mana semua kapal-kapal “ilegal” yang berusaha melewati perbatasan ditembak (Pamungkas, 2016). Gerak lintas batas pada era Orde Baru ini sangat ditekan, hingga timbul ketakutan pada masyarakat. Antara tahun 1960-1970 masyarakat yang berpindah ini melihat Kepulauan Sangihe sebagai tempat yang terbelakang dan terjadi krisis, seperti tidak mudahnya mendapatkan uang. Daerah-daerah di Filipina Selatan dilihat sebagai salah satu destinasi untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik. Perpindahan orang-orang Sangir ini kondisional, mengikuti kestabilan perekonomian di antara kedua negara tetapi ada agenda lain seperti kerabat mereka tinggal di salah satu negara (Tiu, 2006). Hingga hari ini, masyarakat masih saling berkunjung,

13 Ilegal dan legal dalam hal ini lebih menerangkan pada apa yang telah dibentuk oleh kekuasaan yang cukup besar yakni negara. Negara menyematkan sebagai penaturan untuk melakukan penekanan terhadap laju lintas batas.

14 Disebutkan dalam Peraturan tersebut dalam halaman 1 di bagian Ketentuan Umum

menggunakan transportasi laut berupa: *pumpboat*, *pamo*, *fuso*, *pajeko* dan jenis perahu lainnya

Migrasi yang sah yakni melalui pintu keluar masuk atau *check point harbour* di kedua negara dengan pos penjagaan. Di Indonesia terdapat di Pulau Marore, pulau Miangas dan Tarakan serta di Filipina di Pulau Bulus, Tibanban dan Tawi-tawi, mereka yang ingin menetap pun dikenai pembiayaan serta terdapat ketentuan berapa barang yang boleh diangkut dengan nominal yang telah ditentukan (Ulaen, 2016). Nominal yang ditentukan persatu orang adalah 250 USD sedangkan bagi keluarga diperbolehkan membawa seharga 1.000 USD. Mereka yang “illegal” melewati jalur gelap melawati *taxi nenek moyang* (jalur ilegal) dan selundup yang dapat datang sewaktu-waktu dan tidak melewati batasan wilayah yang telah ditetapkan atau tidak melewati pos lintas batas Marore (Pristiwanto, 2014). Sering kali, orang-orang lebih memilih untuk mengakali situasi dan melewati perbatasan secara illegal. Hal ini tidak hanya membuat perjalanan mereka lebih efisien secara ekonomi namun juga memperpendek waktu bepergian, dimana daerah seperti Marore, Miangas dan Tarakan berada pada wilayah yang susah dijangkau (Velasco, 2010).

Bentuk-bentuk aktivitas lintas batas seperti pembelian mangkuk, minuman bersoda dengan botol kaca dan juga sabun di Filipina, bergeser ke variasi aktivitas seperti pembelian ayam sabung guna dijual di Manado. Pernah ke Filipina untuk mencari uang, jika melewati border maka harus menggunakan surat boleh tinggal 1 bulan jika tidak pakai surat 5 hari. Di border, atau melewati Marore berat, muatan, tinggi perahu dicek. *Baku lari* kalau ditangkap. *Pumpboat* akan diambil dan barang dihabiskan jika ketahuan. Terkadang bisa tinggal *baku atur* pakai uang. “Ayam-sabung, minuman keras dijual dari Filipina ke Indonesia lalu Indonesia akan menjual rokok surya. Ini jadi bisnis di sini”. “Kalau tidak ke Filipina, setengah mati dang. Sekarang anak bisa masuk polisi dan jadi guru”.

Dibenarkan bahwa beberapa dari mereka sudah ada kerja sama dengan patroli di sana, dengan itu mereka bisa bolak-balik dan harus mengawasi situasi. Bahkan tidak segan salah satu masyarakat mengakui bahwa dahulu

ayahnya seorang ”biang dari *smuggler*” ketika perdagangan antar negara secara ilegal belum terlalu diperhatikan. Kesantaianya ini mengisyaratkan bahwa batas bukan hal yang mereka benar-benar pedulikan. Terkadang pula, ketika kehidupan Di Filipina semakin susah mereka akan pulang lagi ke Indonesia dengan jalur yang sama dengan berangkatnya. Namun mereka bukanlah orang-orang yang pasif atas segala kebijakan yang ditentukan oleh pusat negara ataupun wakil dari pemerintahan. Aktivitas mondar-mandir yang melibatkan dua batas teritorial, dilihat oleh orang Sangihe/orang pulo sebagai sistem yang sifatnya relasional, hingga mereka bisa mengaturnya dengan istilah “*baku atur*” dengan cara mereka sendiri. Ketidapatuhan mereka dalam beberapa hal bukan di lihat sebagai hal yang romantis ataupun hal yang biadab seperti yang dibayangkan oleh negara. Hanya saja pemahaman mereka atas laut dan batasan berbeda, bagaimana laut dan batas itu bisa diatur. Mereka akan menempatkan diri mereka dalam zona abu-abu. Sehingga mereka bisa menegosiasikan antara situasi yang ada dengan apa yang mereka inginkan di situasi itu.

Hampir serupa dengan mereka yang memiliki status legal negara, Orang Sangir yang tidak memiliki status kenegeraan pun juga melakukan perdagangan antar batas negara secara ilegal dengan jalur yang ilegal pula. Mereka yang tidak dilengkapi dengan dokumen kewarganegaraan yang sah dan tidak terdokumentasi di wilayah perbatasan Sangihe-Filipina sering kali disebut dengan akronim *Sapi-Pisang*. *Pisang* sendiri adalah mereka yang mewakili entitas keturunan Sangihe namun juga keturunan Filipina yang gerak mobilitas ekonominya dan kekerabatannya di wilayah Sangihe dengan Filipina Selatan, begitupun juga dengan *Sapi* (Pristiwanto, 2016). Bedanya ialah *Pisang* merupakan mereka yang ayahnya orang Filipina dan ibunya orang Sangir, *Sapi* berarti ayahnya yang merupakan orang Sangir.

Akronim ini masih belum jelas kemunculannya, namun dalam praktiknya akronim *Sapi-Pisang* masih digunakan untuk membedakan masyarakat Indonesia dengan dokumen resmi dengan mereka yang tidak berdokumen. Tetapi

tentu saja penyebutan ini hadir setelah negara-negara modern terbentuk dan batasan negara mulai membatasi gerak mobilitas orang-orang yang sebelumnya berada dalam satu hubungan transaksional, sehingga menempatkan orang-orang yang tidak patuh terhadap suatu kewarganegaraan sebagai orang-orang “ilegal”. Hal-hal yang kembali perlu dipertanyakan lebih lanjut mengenai akronim ini adalah “manusia kok diberi nama *sapi* dan *pisang*?”. Padahal Sangihe merupakan kabupaten kecil ataupun digunakan untuk mendefinisikan sesuatu suku tertentu sedangkan Filipina adalah sebuah negara yang cakupannya luas. Jika ingin memperlihatkan percampuran atau migrasi mengapa tidak Sangihe-Mindanao atau lainnya. Hal ini bisa jadi dibentuk oleh para orang-orang yang terpusat dengan negara dan mengetahui mengenai perbatasan dan melihat mereka sebagai orang yang tidak beradaptasi. Istilah ini pun menggunakan bahasa Indonesia, Jika demikian sebenarnya istilah ini tidak tumbuh berkembang dari masyarakat. Jika memang iya masyarakat Sangihe ingin menandai mereka yang bepergian ke daerah-daerah selatan Filipina mereka akan memiliki istilahnya sendiri. Kemungkinan istilah ini muncul ketika negara sudah terbentuk dan istilah ini muncul dari orang-orang di luar Sangihe. Sehingga istilah ini sangat problematik dan justru menjebak dan mengriminalisasi masyarakat tersebut. Oleh karena istilah itu tidak dapat digunakan lagi, digantikan dengan *undocumented citizens*. Kalau dalam apa yang pernah dikatakan oleh Engin (2012) terdapat kemungkinan besar mereka adalah orang-orang *sans frontières* (tanpa perbatasan) dan juga *sans papier* (tanpa dokumen).

Untuk orang-orang *tanpa dokumen* di Filipina, setiap tahun orang-orang ini harus membayar 500 Peso (setara dengan Rp 133,446,68) untuk mendapatkan sertifikat *Alien Certificate of Registration* (ACR) supaya mereka dapat menetap secara resmi di Filipina walaupun tanpa KTP atau *passport* Filipina. Banyak dari mereka yang tidak membayar secara ACR dikarenakan kemiskinan sehingga sertifikat mereka hangus, hal ini menyebabkan dokumen ACR mereka sudah tidak berlaku dan menetap secara ilegal. Populasi mereka tidak

diketahui secara pasti, namun kemungkinan terdapat lebih dari 6000 orang tanpa dokumen kewarganegaraan di Filipina. Komunitas orang Sangir tanpa dokumentasi di Filipina dapat ditemui Sarangani, Kepulauan Balut, Davao del Sur, Cotabao Selatan, Sultan Kudarat, Kota Davao, Davao del Norte, Davao Oretal, Cotabao Utara (Basa, 2014). Tidak jarang dari mereka kembali dan berdagang di antara kedua negara walaupun tidak ada dokumen resmi yang didapatkan. Ketika suatu saat mereka kembali ke wilayah Indonesia hal ini perdebatan jika TNI Angkatan laut menangkap orang-orang dengan kapal Filipina ini datang ke perairan Indonesia. Mereka tertuduh sebagai melakukan ilegal *fishing*, namun tidak jarang entah karena status kewarganegaraan yang jelas atau mereka masih bagian dari Indonesia membuat mereka susah diusut dan kemudian lepas.

Negosiasi yang lain juga dilakukan oleh seorang *undocumented citizen*, Salili Maulana. Ketika pembayaran ACR makin meningkat dan tidak bisa membayarnya, maka Indonesia menjadi tujuan utama untuk kembali (Ruslan, 2013). Selain Salili terdapat orang *undocumented citizens* lain yang melakukan hal serupa. Meski mereka nantinya kembali ke wilayah Sangir tetap saja pada satu saat mereka akan kembali ke Filipina untuk menjual ikan. Ikan-ikan di daerah perbatasan banyak dijual ke nelayan Filipina karena di Indonesia hanya dijual dengan harga yang murah, selain itu kebutuhan primer di Filipina lebih murah serta jarak ke kota-kota Filipina lebih dekat dibandingkan ke Indonesia dengan transportasi mahal. Kapal-kapal nelayan ikan di perbatasan ini tidak memiliki GPS sehingga tidak tahu dimana perbatasan secara jelas (Pamungkas, 2016). Menurut pengakuan dari Salili menuju Indonesia secara resmi diharuskan melewati 3 lintas batas yang masing-masing harus membayar Rp 30.000. Penjualan ikan yang ia lakukan adalah dengan kapal sendiri.

Mereka yang pernah pergi Filipina akan ditunjuk oleh pengusaha di Indonesia sebagai nahkoda sekaligus juru berbicara dalam perjalanan berikutnya. Salah satu nahkoda bernama Arsyad telah bekerja selama 3 tahun di kapal ikan Filipina. Tahun 2016 kembali ke

Sangihe namun selama menjadi nakhoda Aryad tidak memiliki identitas kewarganegaraan begitupun juga 4 Anak Buah Kapalnya (ABK). ABK yang “ilegal” sering tertangkap dan diserahkan ke imigrasi namun imigrasi tidak mampu menampung sehingga mereka juga banyak tinggal di kapal TNI AL (Ruslan, 2013). Di kapal tersebut mereka beralasan untuk mencari ikan dan tidak kembali lagi. Kebanyakan orang *tidak terdokumentasi* dianggap sebagai orang-orang yang *unskilled* dan juga *uneducated* sehingga mobilisasi yang dilakukan mereka sering disebut sebagai diaspora proletarian (Talambas, 2015). Mereka tidak bisa benar-benar menentukan pilihan dalam melakukan naturalisasi (menjadi warga negara Filipina), repatriasi (relokasi ke wilayah RI) ataupun legalisasi (menjadi WNI di Filipina) (Pristiwanto, 2016).

## SEBUAH REFLEKSI KEMBALI

Masyarakat perbatasan terkadang selalu lemah dihadapan berbagai hukum yang seolah-olah mengisolasi mereka. Mereka dianggap tidak aman dan tidak dipercayai oleh negara untuk berinteraksi dengan negara lain dengan cara-caranya sendiri. Negara menciptakan kepengaturan ini dengan janjinya memberikan proteksi jika berada di dalam batas dan tidak bepergian. Mereka sebagai orang biasa mendapat stigma ilegal, kriminal, terasing, dsb. Segala tindakan mereka dibatasi oleh negara dan negara berusaha menghentikannya. Jika dipikir lagi, kenyataannya hal ini sangat aneh, bagaimana laut dijadikan batas padahal laut adalah penghubung. Seharusnya tidak mungkin orang-orang yang berada di pulau-pulau terisolasi, justru air lah dimana mereka bisa berhubungan dengan dunia di sekitar mereka. Namun, Tubuh mereka diberi pengaturan untuk terisolasi dalam suatu batas dalam berbagai bentuk (Velasco, 2010). Perlu dilihat air adalah sesuatu yang sangat fluid. Batasan-batasan itu hilang terhempas ombak-ombak tinggi di lautan Pasifik.

Pada studi yang dilakukan secara historis ataupun menggunakan beberapa fakta etnografis ini ingin mengajak kita untuk sadar bahwasannya masyarakat-masyarakat dengan berbagai lapisan di dalamnya selalu memiliki cara alternatifnya

sendiri untuk melangsungkan kehidupannya. Mereka bukanlah orang-orang pasif yang hanya menunggu perintah dari kekuasaan terbesar yang dipegang oleh negara. Kehadiran mereka ditengah-tengah sisi marginal bukanlah sesuatu yang selalu melemahkan mereka. Mereka adalah orang-orang kreatif yang selalu melihat berbagai situasi yang bisa mereka “atur” (Lihat Das dan Poole, 2004, hlm. 19-25. Ketika terjadi inkonsistensi terhadap hukum yang ada di Indonesia ataupun oleh aparat yang berada di perbatasan hal inilah yang digunakan oleh para pelintas batas untuk mengambil kesempatan dan bermain-main di batasan-batasan tersebut.

Status keilegalan pada akhirnya adalah suatu hal yang “diberikan” kepada mereka dikarenakan negara tidak bisa mengatur mereka secara utuh. Konotasi negatif ini jangan-jangan memang dibuat supaya mereka takut dan tidak melakukan hal-hal yang tidak disukai oleh negara. Ini seperti kasus dari pembungkaman dengan “dome” dalam film *The Simpson*. Pemberian ini seolah-olah dibenarkan dengan pemahaman batas akan membawa mereka pada kemanan seperti yang sering dijanjikan oleh negara. Di Indonesia kesenjangan sosial sangat terlihat, Indonesia memang bukan negara tanpa hukum, tetapi di Indonesialah hukum tidak secara merata diimplementasikan khususnya diperbatasan ada inkonsistensi. Argumen kami adalah kreativitas di daerah perbatasan dilakukan sebagai tindakan politik, tentu mempertimbangkan komunitas, dapat diartikan bahwa konvergensi itu baru sesuai model, tetapi tidak mengingkari hukum yang pernah berlaku di komunitas seperti hubungan relasional buruh paksa. Kelas pejuang akan berusaha melakukan interdependensi terhadap kuasa yang menurut moral Orang Sangir baik, bagi kehidupan mereka.

Manusia bukanlah orang yang hanya duduk diam tanpa berpindah sedikit pun apalagi jika secara historis mereka telah melakukan perjalanan lintas batas. Namun, tetap saja koneksi antar batasan kelautan yang ada di antara pulau-pulau di ujung utara Indonesia dengan di ujung selatan Filipina, dianggap oleh negara sebagai ancaman dan dianggap sebagai daerah-daerah yang rawan. Batasan kelautan yang kabur ini dengan tidak

ada pagar ataupun tembok yang membatasi membuatnya semakin rumit dan kompleks. Masalah pembatas negara seolah-olah hanyalah isu yang dikonstruksikan oleh pemimpin dari kedua belah negara tanpa secara langsung merasakan apa yang dialami oleh masyarakat yang hidup melalui hubungan-hubungan antara kedua negara tersebut.

Selain itu juga marginalisasi yang terbentuk bukanlah hanya tangan dari negara-negara modern. Mereka hanya melanggengkan proses-proses yang pernah terjadi sebelumnya. Perlu dipahami juga bahwa mereka yang sering dilihat sebagai daerah-daerah yang marginal, masih ada lapisan-lapisan marginalisasi yang terbentuk dalam mereka. Dalam hal ini seperti terbentuknya klaim *Orang Pulo* dan juga “Orang Darat.” Pada akhirnya, kami melihat, mereka masih membayangkan dirinya sebagai Orang Sangir, bukan Sapi-Pisang. Istilah tersebut beroperasi sama dengan klaim *Orang Pulo*, dan tentu saja yang menggunakan istilah ini dihadapkan pada kelompok dominan yang sudah senang dengan nama “Orang Darat.”

## DAFTAR PUSTAKA

- Aritonang, Sihar, J., & Steenbrink, K. A. (2008). How Christianity Obtained a Central Position in Minahasa Culture and Society. Dalam *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill.
- Amster, Matthew H. 2005. The Rhetoric of the State: Dependency and Control in the Malaysian-Indonesian Borderland, dalam *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 12, 23-43.
- Alpes, Maybritt Jill. 2017. Papers That Work: Migration Brokers, State/Market Boundaries, and the Place of Law, dalam *PoLAR* vol. 40,2, hlm. 262
- Basa, Mick. (2014) *The Indonesian Sangirs in Mindanao*. Dipetik Oktober 10, 2018, dari Rappler.: <https://www.rappler.com/world/specials/south-east-asia/52543-indonesian-sangirs-mindanao>
- Biersack, Aletta. (1989) Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond, dalam *The New Cultural History*, Lynn Hunt (ed), hlm. 72-96. Berkeley: University of California Press.
- Boomgaard, Peter. (2005) Labour, Land, and Capital in Pre-Modern and Early Modern Southeast Asia, dalam makalah Global Economic History Network Workshop on Factor Markets, Utrecht.
- Brillman, D. (2000). *Kabar Baik di Bibir Pasifik*. (L. Wuaten, C. Lantemona-Tunasoh, P. Salamate-Joseph, P. T. Edelma, A. Kansil-Kalohedan, & C.Henoch-Bastian, Penerj.) Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Das, Veena dan Deborah Poole. (2004). *Anthropology in the Margins of the State (ed.)*. New Delhi: Oxford University Press.
- Durkheim, Emile. (1964). *The Division of Labour in Society*. Free Press.
- Ferguson, James dan Akhil Gupta. 2002. Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality, dalam *American Ethnologist*, 29 (4), 981-1002.
- Foust, C. R. *Transgression as a Mode of Resistance: Rethinking Social Movement in an Era of Corporate Globalization*. UK: Lexington Books.
- Henley, D. (2005). *Fertility, Food and Fever: Population, Economy and Environment in North and Central Sulawesi*. Leiden: KITLV Press.
- Isin, Engin F. (2012). *Citizens Without Frontiers*. New York: Bloomsbury Publishing
- Jenks, Chris. (2003). *Transgression (Key Ideas)*. London: Routledge.
- Jones, Eric A. (2007). Fugitive Women: Slavery and Social Change in Early Modern Southeast Asia, dalam *Journal of Southeast Asian Studies*, 38(2), 215-245.
- Kaunang, I. R. (2013). *Bulan Sabit di Nusa Utara: Perjumpaan Islam dan Agama Suku di Kepulauan Sangihe dan Talaud*. Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books.
- Lapian, A. (2004). Laut Sulawesi: The Celebes Seas from Centre to Peripheries. *Moussons*, 7, 3-16.
- Li, Tania. 2014. *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham: Duke University Press.
- Meillasoux, Claude. (1981). *Maidens, Meal and Money: Capitalisme and The Domestic Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pamungkas, C. (2016) *Nationalism of Border Society: Case Study of Sangir People, Sangihe Regency*. *Komunitas* 8(1), 59-72
- Pigafetta, A. (2010). *The First Voyage Round The World by Magellan*. (H. E. Stanley, Penyunt.) New York: Cambridge.
- Pratiknjo, Maria Heny. 2016. Identitas Dan Bentuk-Bentuk Budaya Lokal Masyarakat Kabupaten Kepulauan Talaud Di Daerah Perbatasan Indonesia-Filipina, dalam *Antropologi Indonesia*, 1, 29-39.

- Prawirosusanto, Khidir M. 2015. *Orang Laut, Peremukiman, dan Kekerasan Infrastruktur*. Jurnal Masyarakat Indonesia, 41 (2), 127-145
- Pristiwanto. (2014). *Pelintas Batas Indonesia-Philippina di Kabupaten Kepulauan Sangihe*. Yogyakarta: Kepel Press.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Mobilitas Undocumented Citizen di Wilayah Perbatasan Indonesia-Philippina*. Yogyakarta: Kepel Press.
- \_\_\_\_\_. (2016) *Dinamika Pisang (Filipina-sangihe) di Perbatasan Indonesia Filipina*. Antropologi Indonesia 1, 40-52
- Reid, Anthony. (1983). *Introduction*, dalam *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia*, Anthony Reid (ed), hlm. 14.
- Robbins, Joel. 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkely: University of California Press.
- Roberts, Simon. 1979) *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology*. UK: Penguin Books.
- Ruslan, Heri (2013) *Terkatung-katung di "Negeri Pisang-Sapi*. Dipetik Oktober 10, 2018, dari <http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/13/06/17/moj2nh-terkatungkatung-di>
- Sonhot, F. S. (1994). *Rites and Rituals of The Sangils*. *Philippine Studies*, 42(2).
- Talampas, Ronaldo (2015) *Indonesian Diaspora Identity Construction in a Southern Minadano Border*. *Asian Studies* 51(1), 130-162
- Thomas Stodulka dan Birgitt Röttger-Rössler *Introduction, Feelings at the margins: Dealing with Violence, Stigma and Isolation in Indonesia*. Frankfurt: Campus Verlag
- Tiu, M. D. (2006). *The Indonesian Migrants of davao and Cotabato*. Dipetik October 6, 2018, dari [Kyoto Review: https://kyotoreview.org/issue-7/the-indonesian-migrants-of-davao-and-cotabato/](https://kyotoreview.org/issue-7/the-indonesian-migrants-of-davao-and-cotabato/)
- Tsing, A. L. 1994. *From the Margins*, dalam *Cultural Anthropology*, 9(3), 279-297.
- Ulaen, A. J. (2016). *Nusa Utara dari Lintasan Niaga ke Daerah Perbatasan*. Yogyakarta: Ombak.
- Velasco, D. (2009). *Fluid Boundaries: Toward a People-Centered Approach to Border Issues in North Sulawesi*, dalam *Asian Transformation in Action: The Work of the 2006/2007 API Fellows*, hlm. 95-102.
- Velasco, D. (2010). *Navigating The Indonesian-Philippine Border: The Challenges of Life in the Borderzone*. *Kasarintan: Philippine Journal of Third World Studies*, 25(1-2), 95-118.
- Warren, J. F. (1979). *The Sulu Zone: Commerce and The Evolution of Multi-ethnic Polity, 1768-1898*. *Archipel*, 18, 223-229.
- \_\_\_\_\_. (1997). *The Sulu Zone, The World Capitalist Economy and The Historical Imagination: Problematizing Global-Local Interconnection and Interdependencies*. *Southeast Asian Studies*, 25(2), 177-122.
- \_\_\_\_\_. (2007). *The Sulu Zone 1768-1898, The Dynamics of External Trade, Slavery and Ethnicity in Transformation of Southeast Asian Maritime Stand*. Singapore: NUS Press.
- Wiltgen, Ralph. 2008. *The Founding of the Roman Catholic Church in Melanesia and Micronesia, 1850-1877*. Princeton: Theological Monograph.

# BERDAMPINGAN DENGAN LELUHUR DI MASA DEPAN: HISTORISITAS, LANSKAP, DAN ARTIKULASI IDENTITAS MASYARAKAT TENGGER SENDURO

**Nabilla Nailur Rohmah**  
Email: *Sukmanabilla1@gmail.com*  
Universitas Indonesia

## ABSTRAK

Artikel ini mengkaji signifikansi historis ajaran leluhur dan lanskap Puncak Songolikur bagi masyarakat Tengger di Senduro dan bagaimana historisitas tersebut dimaknai, direpresentasikan, dan direkonstruksi dalam konteks sejarah masa kini. Dalam tulisan ini, cerita rakyat Tengger tentang “Joko Seger dan Roro Anteng” tidak dikaji sebagai legenda ataupun mitos, melainkan sebagai sejarah publik yang memiliki relevansi dengan realita sosial masa kini. Bagi orang Tengger, cerita mengenai asal-usul leluhurnya menyangkut keseluruhan kerangka teologis yang mendasari tatanan sosial dan praktik kultural dalam kehidupan kesehariannya. Kebijakan Lima Agama Mayoritas rezim Orde Baru telah menyebabkan Hinduisasi dan Islamisasi besar-besaran, yang juga berpengaruh besar terhadap tatanan sosial dan kultural masyarakat Tengger. Terlebih lagi, penerapan kebijakan Taman Nasional dan Pariwisata di ruang hidup mereka telah melahirkan tantangan yang lebih besar, yang memmanifestasikan tatanan kehidupan yang semakin kapitalistik dan profan. Dalam kondisi ini, Puncak Songolikur menghadirkan dan merawat narasi historis mengenai leluhur masyarakat Tengger di Senduro, sebagaimana pula merawat nilai-nilai spiritual, tatanan sosial, praktik budaya, dan keseluruhan cara hidup yang menyertainya. Namun, pengembangan destinasi wisata “Puncak B29” di lanskap Puncak Songolikur sejak 2013 menjadi tantangan sekaligus peluang bagi narasi sejarah masyarakat Tengger Senduro. Dalam tulisan ini akan ditunjukkan bagaimana pengembangan pariwisata dapat berpeluang menjaga sekaligus mengkontestasikan historisitas Puncak Songolikur. Pembahasan tersebut menyangkut bagaimana masyarakat Tengger di Senduro menegaskan, menegosiasikan, dan mengartikulasikan kembali identitasnya dalam konteks sejarah hari ini.

**Kata kunci:** *Tengger Senduro, Puncak B29, Puncak Songolikur, Historisitas, Artikulasi*

## ABSTRACT

*This article studies the historical significances of the ancestral tenet and the landscape of Puncak Songolikur for Tengger people in Senduro and how they are being performed, represented, and reconstructed in the present historical context. In this paper, the Folklore of Tengger about “Joko Seger and Roro Anteng” is studied neither as legend nor myth, but as public history which has relevances to the present social realities. For them, the story of the origin of their ancestor encompasses the overall theological framework that underlies the social order and cultural practices in their everyday life. The five religions policy during authoritarian New Order regime has led to a massive Hinduization and Islamization which has great influence on social and cultural order of Tengger people. Moreover, the enforcement of national park and tourism policy in their living space has raised greater challenge which manifests an increasingly capitalistic and profane life order. Under this condition, Puncak Songolikur presents and preserves the historical narrative about their ancestor as well as spiritual values, social order, cultural practice, and all the way of life. However, the development of tourist destination “Puncak B29” in the landscape of Puncak Songolikur since 2013 has become both challenge and opportunity for their historical narratives. This paper explores how tourism development maintains and simultaneously contests the historicity of Puncak Songolikur. It includes how people assert, negotiate, and rearticulate their identity in nowadays cosmopolite historical horizon.*

**Keywords:** *Tengger Senduro, Puncak B29, Puncak Songolikur, Historicity, Articulation*

## **MEMETAKAN SEJARAH, KESEJARAHAAN, DAN IDENTITAS TENGGER**

Masyarakat Tengger memiliki hubungan yang sangat erat dengan sejarah dan ingatan mengenai asal-usul mereka. Bagi masyarakat Tengger, kisah mengenai asal-usul leluhur mereka tidak hanya menjadi cerita yang dituturkan secara turun-temurun, namun telah termanifestasikan dalam pakem budaya yang melandasi praktik sosial kultural sehari-hari. Sebagaimana pendapat A. Assmann, bahwa sejarah dan ingatan menentukan kerangka berpikir suatu kelompok masyarakat tentang masa lalu, masa kini, dan masa depan (A. Assmann, 2008). Dalam hal ini, kerangka berpikir menentukan bagaimana suatu kelompok masyarakat membentuk orientasi kolektif yang akan mereka wujudkan melalui sistem sosial yang dibangun bersama-sama, disepakati, dan dipraktikkan.

Orang Tengger percaya bahwa mereka adalah saudara satu keturunan dari Joko Seger dan Roro Anteng. Terdapat beberapa versi legenda yang menghubungkan asal-usul kedua tokoh tersebut dengan garis waktu sejarah kerajaan-kerajaan Jawa. Ada versi yang menyebutkan bahwa Joko Seger dan Roro Anteng merupakan menantu dan anak dari Adipati Surogato, pemimpin Kadipaten Wengker yang termasuk dalam Kerajaan Kadiri (Pemerintah Kabupaten Pasuruan, 2017). Sementara itu, terdapat pula versi yang menceritakan bahwa Joko Seger dan Roro Anteng adalah bangsawan Majapahit yang menyingkir ke daerah pegunungan ( Ngatono dalam Haryanto, 2016). Dalam versi lain, Roro Anteng diceritakan sebagai seorang putri kerajaan Majapahit yang diadopsi oleh Resi Dadap Putih dari Tengger, dan menikah dengan seorang keturunan Brahmana bernama Joko Seger (Andrianto, 2013). Dalam perkembangannya, versi yang menghubungkan Joko Seger dan Roro Anteng dengan Majapahit lebih banyak dikenal khalayak umum. Namun pada dasarnya cerita lisan yang berkembang pada masyarakat Tengger tidak menyebutkan adanya periodisasi sejarah yang jelas.

Sejarah yang berkembang pada masyarakat umum menganggap bahwa orang Tengger adalah keturunan dari pelarian Majapahit yang

terdesak oleh kekuatan Mataram Islam (Hefner, 1990; Waluyo, 1997; Warouw dkk, 2012). Namun, dalam Negarakertagama diceritakan bahwa ketika Prabu Hayam Wuruk melakukan perjalanan ke wilayah pegunungan Bromo, orang Tengger sudah terlebih dahulu mendiami daerah lereng tengah pegunungan tersebut dan membangun peradaban di sana (Hefner, 1999). Jejak sejarah peradaban Tengger sebagai daerah yang disakralkan sudah ada sejak abad kesepuluh masehi yang dicatat dalam prasasti Walandit (Hefner, 1990; Waluyo, 1997; Warouw dkk, 2012). Dari perbedaan-perbedaan informasi tersebut, Nur Hadi menyimpulkan bahwa pilihan orang-orang Majapahit untuk lari ke Tengger justru dikarenakan karena kawasan ini sudah sejak lama dikenal oleh raja-raja Jawa sebagai tempat sakral (Hadi, 2010). Sejalan dengan hal tersebut, Setiawan dkk. Menyebutkan bahwa penghuni awal kawasan Tengger adalah para pandita yang ditugaskan oleh Mpu Sindok untuk memuja Dewa Brahma (Setiawan, Tallapessy, & Subaharianto, 2015).

Sejarah yang dipercaya dan hidup dalam keseharian masyarakat Tengger menarasikan cerita-cerita yang tidak diteliti dalam sejarah akademik. Dalam praktik kesehariannya, cerita Joko Seger dan Roro Anteng lebih banyak diilhami oleh masyarakat Tengger sebagai sejarah asal-usul mereka. Kepercayaan terhadap leluhur tidak hanya diwujudkan dalam ritual keagamaan dan upacara hari besar suku Tengger, tetapi juga termanifestasikan dalam sistem sosial dan nilai yang dianut masyarakat Tengger. Kepercayaan bahwa mereka berasal dari satu keturunan membuat masyarakat Tengger hidup secara komunal, egaliter, dan rukun ( Setiawan, Tallapessy, Subaharianto, 2015).

Kepercayaan terhadap cerita Joko Seger dan Roro Anteng juga diwujudkan dalam peneguhan identitas mereka sebagai pewaris tanah Tengger melalui anak-anaknya. Masyarakat Tengger percaya bahwa masing-masing dari dua puluh lima anak Joko Seger dan Roro Anteng mewarisi satu bukit atau gunung yang berada di kawasan Bromo Tengger Semeru (Taufiqurrohman, 2016; Sutarto, 1997). Masyarakat dari desa atau dukuh yang berbeda memiliki garis leluhur yang berbeda

dari masing-masing kedua puluh lima anak tersebut. Masyarakat dari tiap-tiap desa memiliki ritual tersendiri untuk memberikan penghormatan kepada anak-anak dari pasangan Joko Seger dan Roro Anteng yang mewarisi desa mereka.

Cerita asal-usul masyarakat dapat dilihat sebagai sejarah publik yang diterima oleh komunitas masyarakat Tengger secara luas. Argumen ini dilandasi oleh kenyataan bahwa kepercayaan terhadap cerita tersebut dimanifestasikan ke dalam praktik kultural dan ritual-ritual keagamaan yang masih mereka lakukan hingga saat ini. Selain itu, kepercayaan terhadap cerita tersebut memiliki basis material berupa petilasan Joko Seger dan anak-anaknya. Hingga saat ini, masyarakat Tengger masih merawat dan menyakralkan tempat-tempat yang dipercaya sebagai petilasan leluhur mereka. Dalam konteks sejarah publik, signifikansi tempat, lanskap, peninggalan, dan objek dalam membentuk ingatan dan identitas suatu kelompok masyarakat dapat dilihat dengan memperhatikan makna dari masa lalu yang masih bertahan hingga saat ini (Ireland dan Lydon, 2016).

Dalam hal ini, ada hubungan yang tak terpisah antara sejarah publik dan ingatan kultural. J. Assmann membagi konsep ingatan kolektif Halbwach menjadi dua, yakni *cultural memory* atau ingatan kultural dengan *communicative memory* atau ingatan komunikatif. Ingatan kultural merujuk pada ingatan yang dimanifestasikan dalam bentuk-bentuk simbolik dan terinstitusionalisasi dalam budaya masyarakat, termasuk simbol komunikasi, artefak, perayaan, peringatan, ikon, simbol, dan lanskap yang memiliki pakem tertentu berdasarkan tradisi (J. Assmann, 2008). Dalam konteks Tengger, ingatan kultural mengenai asal-usul mereka menyangkut keseluruhan kerangka teologis yang mendasari tatanan sosial dan praktik kultural dalam kehidupan kesehariannya.

Pada perkembangannya, pemaknaan atas sejarah asal-usul leluhur Tengger sangat dipengaruhi oleh pergolakan keyakinan religi yang mereka alami. Masyarakat Tengger pada mulanya menganut ajaran lokal yang berbeda dari ajaran agama-agama mayoritas. Dalam catatan J.E. Jasper dan Theodore Pigeaud, ajaran religi Tengger dihubungkan dengan agama Jawa Kuno

yang menyembah dewa-dewa dan *dhanyang-dhanyang* penjaga gunung; dan baru sedikit terpengaruh oleh Hindhu India pada zaman akhir Majapahit (Hefner, 1999). Namun Hefner menilai bahwa ajaran religi Tengger memiliki kemiripan dengan kosmologi Siwa dan penerimaan terhadap ajaran Budhis di masa Majapahit sebagaimana yang juga tercatat dalam *Negarakertagama* (Hefner, 1999; 1990).

Sedangkan menurut Setiawan dkk, agama awal orang Tengger adalah Syiwa-Sugata yaitu percampuran antara ajaran Budha dan Hindu dengan pemujaan terhadap arwah leluhur, danyang-danyang, dewa-dewa Bromo, dan penguasa alam semesta *Hong Pikulun*. Dalam beberapa hal, ajaran leluhur suku Tengger menunjukkan adanya karakteristik percampuran antara Hindhu dan Budha, yang mencirikan ajaran pada masa kerajaan Singasari hingga Majapahit (Setiawan, Tallapessy, Subahianto, 2015). Dalam *Negarakertagama*, Mpu Prapanca merujuk wilayah Tengger atau Walandit sebagai daerah para penganut agama Siwa dan Bhuda (Hefner, 1990). Namun demikian, ajaran agama leluhur Tengger tidak dapat diidentifikasi sebagai Hindu maupun Budha dalam konteks Indonesia modern saat ini. Meskipun menggunakan istilah “Budo” (pra Hinduisasi) atau “Hindhu” (pasca Hinduisasi), ajaran spiritual Tengger tidak mengenal Budha Gautama ataupun kitab suci Weda. Ajaran leluhur Tengger berbeda dengan keduanya dalam hal kepercayaan terhadap dewa-dewa, kitab suci, mantra atau doa, tempat peribadatan, upacara keagamaan, pemimpin agama, hingga sistem tatanan sosial.

Pergolakan keyakinan muncul pada masa Orde Baru ketika pemerintah pusat mewajibkan setiap warganegara Indonesia memeluk salah satu dari lima agama mayoritas. Penerapan kebijakan tersebut merupakan salah satu bentuk konstruksi wacana anti komunis Pemerintah Orde Baru; di mana jika seorang warga negara tidak memeluk salah satu dari lima agama resmi negara, mereka akan dicap sebagai komunis. Dengan trauma atas tragedi 1965 di mana banyak di antara orang Tengger menjadi korban dan dituduh memiliki afiliasi dengan komunis, masyarakat Tengger berbondong-bondong ‘masuk Hindu’

pada tahun 1973. Sebelumnya, mereka sempat diidentifikasi dan dinyatakan sebagai penganut Budha (Setiawan, Tallapessy, Subahianto, 2015). Dalam hal ini, ajaran Hindu merujuk pada Hindu Dharma yang dianut oleh umat Hindhu di Bali. Perbedaan agama “Hindu Tengger” atau “Budo Tengger” dengan Hindu Dharma tidak hanya menyangkut peribadatan dan perayaan keagamaan saja, tetapi juga menyangkut tatanan sosial. Ajaran agama leluhur masyarakat Tengger tidak mengenal adanya kasta sebagaimana ajaran Hindu Bali yang banyak dipengaruhi oleh ajaran Hindu dari India. Secara umum, ajaran Tengger menekankan kepada kesederhanaan dan cara hidup komunal.

Tekanan politik keagamaan pada masa Orde Baru telah mendorong adanya Hinduisasi secara terstruktur terhadap masyarakat Tengger. Upaya mengkoversi agama asli masyarakat Tengger dengan agama resmi negara “Hindu Dharma” dilakukan secara masif melalui institusi agama, pendidikan, dan kemasyarakatan. Guru-guru agama Hindu didatangkan dari Bali dan generasi muda Tengger dikirim untuk belajar agama Hindu ke Bali sebagai upaya untuk memurnikan ajaran Hindu Tri Dharma di Tengger. Pembangunan pura, pengajaran pendidikan agama Hindu di sekolah dan luar sekolah, penerapan ajaran Weda dalam upacara keagamaan dan ritual sehari-hari semakin masif dilakukan. Upaya untuk memurnikan ajaran Hindu Dharma oleh para Brahmana dari Bali pernah menjadi ancaman serius bagi kepercayaan leluhur masyarakat Tengger (Sutarto, 2006). Tentangan untuk memurnikan ajaran agama Hindu Dharma dari para dukun Tengger pada akhirnya membuat ajaran leluhur dan Hindhu berkembang bersama-sama (Sutarto, 2006). Karakteristik masyarakat Tengger yang menghindari konflik membuat mereka mengubah agamanya sebagai startegi negosiasi menghadapi tekanan politik; namun pada praktiknya tetap mempraktikkan ajaran leluhur di samping ajaran Hindu yang baru (Setiawan, Tallapessy, Subahianto, 2015).

Masuknya agama-agama mayoritas sebagai ajaran yang dianut oleh masyarakat Tengger saat ini melahirkan dinamika pemaknaan yang makin beragam atas sejarah asal-usul leluhur Tengger. Terjadinya perubahan pengamalan ajaran leluhur tidak hanya berpengaruh terhadap praktik kultural

sehari-hari dan keberlangsungan tradisi semata, namun juga akan mempengaruhi cara pandang tentang kehidupan sosial yang lebih luas. Dalam konteks ini, terdapat dialog yang saling berkaitan antara sejarah publik, kepercayaan religi, dan konstruksi kerangka berpikir di masa kini dan masa yang akan datang.

## **NARASI SEJARAH LOKAL DI PUNCAK SONGOLIKUR**

Secara umum, masyarakat Tengger di Senduro menghadapi gelombang perubahan kepercayaan yang lebih besar daripada masyarakat Tengger yang mendiami daerah-daerah lain. Pertama, Senduro dibangun sebagai pusat pengajaran dan penyebaran agama Hindu Dharma bagi masyarakat Tengger. Pada tahun 1992 diresmikan pura Mandara Giri Semeru Agung, yang kini tumbuh menjadi pura terbesar di pulau Jawa, dan terbesar kedua di Nusantara setelah pura Besakih yang ada di Bali. Pembangunan pura ini berkaitan dengan kepercayaan umat Hindhu mengenai kesakralan puncak Mahameru sebagai gunung suci yang dipindahkan dari tanah India. Selain itu, aturan mengenai agama mayoritas ini juga memberikan peluang bagi perkembangan dakwah agama Islam pada masyarakat Tengger Senduro. Dalam lanskap masyarakat Tengger yang tersebar di empat kabupaten, komunitas Tengger Senduro berjumlah paling sedikit di antara yang lain. Penduduk mayoritas di daerah Senduro adalah orang Jawa dan Madura yang menganut agama Islam. Terlebih lagi, masyarakat Tengger di Senduro mendiami wilayah-wilayah dengan jangkauan yang cukup sulit dan jauh dari pusat spiritual Tengger di sekitar Gunung Bromo, sehingga ikatan dengan pusat keagamaan tradisional Tengger relatif lebih renggang (Setyawan, Tallapessy, Subahianto, 2015).

Komunitas masyarakat suku Tengger yang termasuk dalam wilayah administratif Kecamatan Senduro Kabupaten Lumajang tedapat di desa Ranu Pani, Agrosari, Burno, Wonocepokoayu, dan Kandangtepus, serta beberapa yang tersebar dan melebur bersama orang Jawa dan Madura di desa-desa lain. Namun desa yang masih memegang teguh adat istiadat Tengger dan dikategorikan sebagai desa Tengger hanya

Argosari dan Ranu Pani (Sutarto, 2006). Pada perkembangannya saat ini, desa Argosari menjadi pusat pelaksanaan tradisi dan ritual religi bagi orang Tengger di sekitar Senduro. Mereka biasa menyelenggarakan tradisi dan ritual keagamaan harian di Dusun Puncak Desa Argosari, tepatnya di Puncak Songolikur. Meski demikian, pada dasarnya tidak ada batasan administratif yang rigid yang menentukan pusat kegiatan ritual keagamaan bagi masyarakat Tengger. Banyak pula masyarakat Tengger dari luar kecamatan Senduro, seperti dari desa Wonokerso dan Ledokombo yang juga menyakralkan Puncak Songolikur sebagai situs sejarah dan keagamaan. Secara administratif, Wonokerso dan Ledokombo termasuk dalam Kecamatan Sumber Kabupaten Probolinggo, namun posisi geografis keduanya lebih dekat dengan Argosari daripada pusat keagamaan Tengger di Ngadisari.

Puncak Songolikur memiliki makna spiritual yang kuat bagi masyarakat Tengger di sekitar Senduro. Bagi mereka, tempat ini adalah situs yang menghubungkan mereka dengan Gunung Bromo. Puncak Songolikur merupakan salah satu bukit tertinggi di kawasan pegunungan Tengger dan Semeru. Nama “Songolikur” dalam bahasa Jawa berarti dua puluh sembilan. Penamaan ini merujuk pada bukit kedua puluh sembilan di antara deretan pegunungan yang mengelilingi Gunung Bromo menurut perhitungan Tengger. Dari puncak ini, hamparan lautan pasir dan Gunung Bromo yang terbentang luas di bawah dapat dilihat dengan jelas. Keistimewaan Puncak Songolikur berkaitan dengan hubungan yang sangat erat antara orang Tengger dengan bentangan lanskap alam pegunungan Bromo tempat mereka hidup. Hubungan orang Tengger dengan wilayah geografis yang mereka huni tidak hanya berhubungan dengan ritual keagamaan yang berkiblat pada gunung Bromo saja, tetapi juga mencakup keseluruhan identitas kultural yang melekat dalam diri orang Tengger. Wilayah pegunungan Tengger merupakan kesatuan geokultural yang mengorganisasikan tatanan sosial, ekonomi, dan ekologi masyarakat Tengger (Setiawan, Tallapessy, Subahianto, 2015).

Secara turun-temurun masyarakat Tengger diajarkan bahwa mereka adalah pewaris dan penjaga tanah pegunungan Bromo sebagai tanah

suci (*hila-hila*) yang dikeramatkan. Pemaknaan ini berhubungan erat dengan ajaran kepercayaan leluhur masyarakat Tengger yang menjadikan gunung Bromo sebagai pusat spiritualitas mereka. Dalam ajaran leluhur Tengger, gunung Bromo adalah tempat bersemayam para dewata, leluhur, dan arwah orang-orang Tengger yang telah meninggal, serta merupakan wujud kekuasaan *Hong Pikulun* dalam menentukan kehidupan orang Tengger. Kesakralan tanah *hila-hila* juga dikaitkan dengan sejarah orang Tengger sebagai abdi dewa dan pusat kegiatan keagamaan yang didukung oleh kerajaan pada masa pra-Islam (Hefner, 1999). Kepercayaan ini pula yang menjadi kontrol sosial dan membuat masyarakat Tengger pantang melakukan berbagai bentuk-bentuk kejahatan dan tindakan tercela.

Meskipun jumlahnya paling sedikit di antara komunitas Tengger yang lain, masyarakat Tengger di Senduro mempraktikkan ajaran dan kebudayaan yang sama dengan masyarakat Tengger yang tinggal di daerah lainnya. Sebagaimana masyarakat Tengger di kawasan-kawasan lain, masyarakat Tengger Senduro meyakini bahwa mereka adalah keturunan dari pasangan Joko Seger dan Roro Anteng. Bagi masyarakat Tengger di kawasan ini, garis silsilah mereka diturunkan melalui Joko Noto dan Joko Niti, anak kedua puluh tiga dan dua puluh empat dari Joko Seger dan Roro Anteng. Masyarakat Tengger Senduro meyakini bahwa Joko Noto dan Joko Niti bersemayam di Puncak Songolikur, Desa Argosari, Kecamatan Senduro. Di Puncak Songolikur ini masyarakat Tengger Senduro melakukan ritual penghormatan kepada leluhur dan gunung Bromo. Di tempat ini pula, mereka menyimpan manuskrip ajaran kehidupan dan spiritual leluhur Tengger yang mereka yakini dibuat dan diturunkan oleh Joko Niti. Selain itu, terdapat pula petilasan Mbah Sapu Jagad, anak kedua puluh dua dari pasangan Joko Seger dan Roro Anteng yang juga dihormati oleh masyarakat setempat.

Sejarah publik yang berkembang pada masyarakat Tengger Senduro menceritakan bahwa Joko Seger menugaskan Joko Niti untuk menjaga Puncak Songolikur serta membangun dan menata desa-desa di bawahnya. Sejarah Joko Noto dan Joko Niti tidak hanya menjadi cerita

yang dituturkan secara turun-temurun, tetapi juga membentuk ingatan kultural dan identitas sebagai orang Tengger. Joko Noto dikenal sebagai tokoh yang menanamkan landasan nilai dan norma bagi tatanan sosial dan kultural bagi orang Tengger di sekitar Senduro. Istilah “noto” dalam Bahasa Jawa berarti menata. Sosok Joko Noto dihubungkan dengan bentuk tatanan sosial orang Tengger dan karakter-karakternya sebagai makhluk sosial yang hidup secara egaliter, gotong-royong, saling mengasahi, dan guyub bersaudara. Sosok Joko Noto mengabstraksikan gagasan harmoni dalam hubungan sesama manusia. Sedangkan Joko Niti dikenal sebagai sosok “*sing niti kampung*”, yang menjaga desa sehingga tidak terjadi kehilangan dan kejahatan. Masyarakat Tengger di kawasan ini masih mempercayai bahwa mereka adalah pewaris tanah *hila-hila* yang sakral dan perlu dijaga dari perbuatan-perbuatan pencurian, perampokan, pembunuhan, perzinahan serta berbagai kekerasan lain di tanah ini. Sosok Joko Niti mengabstraksikan keyakinan terhadap kekuatan transenden yang terhubung dengan kewajiban manusia untuk bertanggung jawab kepada sesama.

Ikatan masyarakat Tengger Senduro dengan tokoh Joko Niti, Joko Noto, dan Sapu Jagad termanifestasikan dalam ritual religi sehari-hari. Hingga saat ini masyarakat Tengger Senduro masih datang untuk memberikan penghormatan. Kepercayaan terhadap sejarah Joko Niti, Joko Noto, dan Sapu Jagad menunjukkan fungsinya sebagai media untuk mendekatkan narasi lokal Tengger Senduro dengan narasi Joko Seger dan Roro Anteng yang dipercayai seluruh masyarakat Tengger di kawasan-kawasan lain. Keterhubungan dua narasi tersebut juga dimanifestasikan dalam ritual keagamaan yang dilakukan masyarakat Tengger Senduro di petilasan ketiga tokoh tersebut sehari sebelum upacara Kasada. Dalam hal ini, narasi mengenai Puncak Songolikir tidak terlepas dari narasi tentang gunung Bromo sebagai pusat spiritual orang Tengger.

Masyarakat Tengger di sekitar Senduro menjadikan Puncak Songolikir sebagai situs untuk terus menghadirkan narasi sejarah mengenai leluhur mereka dan menghidupkan narasi tersebut dalam realita kehidupannya. Masyarakat Tengger di kawasan ini mempercayai

bahwa mereka terhubung dengan Mbah Joko Niti, Joko Noto, dan Mbah Sapu Jagad melalui tradisi *ujar-ujar*. Mereka percaya bahwa seseorang yang mengungkapkan keinginan kepada Mbah Joko Niti, Mbah Joko Noto, atau Mbah Sapu Jagad dari dalam hati yang tulus di Puncak Songolikir, maka keinginan tersebut akan terkabul. Proses komunikasi dengan leluhur tersebut dikenal sebagai “*ngujar*”. Jika keinginan yang dimaksud terkabul, maka harus mengorbankan ayam, babi, atau kambing untuk leluhur pada hari Jumat Manis. Tradisi *ujar-ujar* tidak sekedar diartikan sebagai pengharapan pemenuhan terhadap suatu kekuatan gaib dan transenden. Tradisi ini menunjukkan bagaimana kepercayaan yang bersifat historis dimaknai, dihubungkan, dan dihadirkan dalam realita sehari-hari, seperti keberkahan dalam bertani, kesuksesan dalam berdagang, kemudahan dalam berjodoh, dan kelancaran dalam berbagai urusan.

Peninggalan jejak Mbah Joko Niti, Joko Noto, dan Sapu Jagad menjadi manifestasi material yang menegaskan sejarah asal-usul orang Tengger atas narasi lain yang berkembang. Peninggalan sejarah digunakan untuk menjelaskan hubungan antara sejarah rakyat dengan narasi resmi (Kalela, 2013). Dalam hal ini, peninggalan sejarah yang diyakini masyarakat Tengger Senduro bukan dilihat sebagai bukti empiris yang menegaskan narasi-narasi sejarah lain, akan tetapi lebih sebagai perwujudan material atas identifikasi dan konstruksi kedirian mereka. Meskipun demikian, kehadiran jejak material menjadi hal penting untuk merawat ingatan kolektif karena pada dasarnya ingatan memiliki keterbatasan syaraf dan kultural (A. Assmann, 2008). A. Assmann menyebutkan bahwa mengingat (*remembering*) dan melupakan (*forgetting*) adalah proses yang bersifat terus-menerus. Ketiadaan jejak material akan mempercepat proses melupakan. Demikian halnya keberadaan jejak material mendukung proses mengingat. Puncak Songolikir dan jejak peninggalan leluhur Tengger Senduro mendukung kerja memori untuk terus membentuk ingatan masyarakat Tengger Senduro di tengah perubahan ajaran agama dan cara hidup. Proses mengingat yang berlangsung pada masyarakat Tengger Senduro ini merupakan mengingat aktif (*active remembering*), yaitu proses sosio-kultural yang

memandang masa lalu sebagai bagian dari realita yang hadir dan mempengaruhi kehidupan masa kini (A. Assmann, 2008).

Perubahan agama mempengaruhi dinamika bentuk-bentuk ingatan terhadap sosok leluhur. Tidak semua masyarakat yang kini memeluk Hindhu masih mempercayai kesaktian sosok Joko Niti, Joko Noto, dan Sapu Jagad. Adap warga Hindhu yang tidak lagi mengamalkan tradisi penghormatan terhadap leluhur, tetapi masih mempercayai narasi sejarah tentang ketiga sosok leluhurnya. Di samping pergi ke pura untuk beribadah, sebagian besar warga yang beragama Hindhu masih menjadikan makam leluhur sebagai tempat persembahyangan.

Sementara itu, warga Tengger di sekitar Senduro yang kini memeluk Islam mengalami lebih banyak perubahan bentuk ingatan terhadap sosok leluhur mereka. Hal ini berkaitan dengan konsep syirik yang merupakan dosa terbesar dalam ajaran agama Islam. Dalam Islam pemujaan terhadap leluhur dan pengeramatan sebuah tempat merupakan bentuk-bentuk dosa syirik yang menyekutukan Tuhan Yang Maha Esa. Di antara warga yang beragama Islam, terdapat banyak perbedaan pemaknaan atas sosok Joko Niti, Joko Noto, dan Sapu Jagad. Kelompok pertama adalah orang-orang yang tidak lagi mengamalkan peribadatan terhadap leluhur dan tidak mempercayai ketiga sosok tersebut sebagai leluhur mereka. Kebanyakan warga yang beragama Islam tidak lagi mengamalkan peribadatan dan penghormatan terhadap leluhur, namun memahami cerita mengenai ketiga sosok tersebut tanpa meyakini seutuhnya. Sebagian lain dari warga yang beragama Islam tidak lagi mengamalkan peribadatan dan penghormatan terhadap leluhur, tetapi masih percaya terhadap narasi sejarah mengenai sosok ketiga tokoh leluhur tersebut. Ada pula warga Tengger yang beragama Islam dan tetap melakukan peribadatan dan memberikan sesajen di situs makam Mbah Joko Niti, Joko Noto, dan Sapu Jagad.

Perkembangan Hindu Dharma dan Islam memiliki pengaruh yang besar terhadap ingatan kultural masyarakat Tengger Senduro. Ingatan kultural terinstitusi dalam bentuk-bentuk simbolik dan bentuk-bentuk interaksi antara manusia dan

objek, termasuk artefak, perayaan, hari besar, ikon, simbol, dan lanskap (J. Assmann, 2008). Dalam hal ini, perubahan ajaran leluhur oleh pengaruh Hindu Dharma dan Islam tidak hanya mempengaruhi bagaimana masyarakat Tengger Senduro mengenal dan memahami leluhurnya, namun juga mempengaruhi proses sosial dan kultural sehari-hari. Pertama, hal ini nampak jelas pada absennya sosok leluhur pada ritual keagamaan dan perayaan hari besar Islam dan Hindu tradisi Bali, seperti Nyepi, Orok-orok, Galungan dan Kuningan yang dahulu tidak dikenal pada tradisi Tengger. Selain itu, aktivitas sehari-hari seperti bercocok tanam, membangun rumah, kelahiran, kematian, perkawinan, semakin sedikit melibatkan peran dukun. Dalam tradisi Tengger, dukun tidak hanya berperan sebagai tetua adat dalam hal keagamaan semata, tetapi juga ritual yang menyangkut aktivitas sehari-hari, hingga urusan pemerintahan, pertanian, dan pembangunan (Batoro, 2017).

Dalam konteks sejarah masyarakat Tengger Senduro, Puncak Songolikur dapat dipahami sebagai arsip yang menyimpan ingatan kultural masyarakat. Lanskap dapat menjadi ruang menyimpan memori kolektif yang mempengaruhi pembentukan identitas (Bastian, 2014). Arsip mengenai ingatan kultural ini menjadi penting di tengah meleburnya praktik ajaran leluhur dengan ajaran agama Hindu Dharma dan Islam yang dianut oleh masyarakat Tengger saat ini. Pada masyarakat Tengger Senduro yang tidak lagi terikat oleh batas-batas agama, Puncak Songolikur menjadi pengikat untuk menjaga identitas ke-Tengger-an mereka. Dalam hal ini, identitas kultural masyarakat Tengger Senduro mencakup keseluruhan cara hidup dan nilai-nilai yang diwariskan secara turun temurun. Sebagaimana individu, komunitas juga memelihara rekaman mengenai identitas dirinya serta konstruksi mengenai masa lalu dan masa depan (Nandy, 2015). Keterhubungan asal-usul orang Tengger dengan sistem kultural yang dipraktikkan sehari-hari menunjukkan bahwa narasi Joko Seger- Roro Anteng bukan hanya sekedar dongeng khayal yang tidak memiliki signifikansi historis. Budaya terhubung dengan memori melalui simbol-simbol yang ada dalam masyarakat (A. Assmann, 2008). Dalam hal ini, Puncak Songolikur menjadi simbol

identitas kultural masyarakat Tengger Senduro yang berfungsi untuk merawat nilai budaya dan identitas ke-Tengger-an mereka.

## **NARASI-NARASI BARU DI PUNCAK SONGOLIKUR**

Dalam kajian ilmu sosial humaniora yang dipengaruhi oleh paham materialisme baru (*new materialism*), sejarah manusia dan tindakannya dapat dilihat dari proses materialisasi. Kajian terhadap objek atau benda tidak lagi didasarkan pada makna semiotis atau makna sosial yang dihasilkan, melainkan berfokus pada pengaruh atau efek sosial dari objek tersebut (Ireland dan Lydon, 2016). Benda tidak hanya menghasilkan makna, tetapi juga bertindak sebagai aktor. Dalam hal ini, hubungan manusia dengan benda pada dasarnya saling mengkonstruksi satu sama lain (Ireland dan Lydon, 2016; Woodward, 2007). Bagian ini membahas bagaimana objek atau aktor-aktor non manusia dihadirkan dalam lanskap Puncak Songolikur dan bagaimana kehadirannya menghasilkan narasi-narasi baru, menciptakan sejarah tersendiri, serta mengorganisasikan realita kehidupan yang makin beragam di tempat itu.

Pada perkembangannya, Puncak Songolikur tidak hanya menjadi tempat bersejarah bagi orang Tengger, tetapi juga menjadi ruang pembentukan sejarah baru bagi kelompok-kelompok sosial tertentu. Salah satu narasi baru yang berkembang adalah Puncak Songolikur sebagai saksi kemenangan dakwah agama Islam. Para pendakwah Islam yang berasal dari luar menjadikan Puncak Songolikur sebagai simbol kembalinya masyarakat Tengger pada ajaran agama Islam. Pada tahun 2010 Yayasan Baitul Maal Hidayatullah mendanai pembangunan masjid Jabal Nur Hidayatullah, terletak 1,4 kilometer dari Puncak Songolikur. Bagi para pendakwah Islam di Argosari, Masjid Jabal Nur adalah saksi kesuksesan dakwah di desa adat Tengger dan simbol kembalinya kejayaan Islam di Dusun Puncak Desa Argosari. Menurut para pendakwah ini, Islam pernah berjaya di Dusun Puncak dan sempat redup karena ditinggal oleh tokoh agama yang berpengaruh (Hidayatullah.com, 6 Mei 2010). Pembangunan masjid Jabal Nur melahirkan narasi tegaknya Islam pada

masyarakat Tengger Senduro, yang disimbolkan dengan berdirinya masjid tertinggi di Pulau Jawa. Narasi tersebut tidak hanya berkembang pada masyarakat setempat yang memeluk Islam, namun juga pada wisatawan yang datang ke Puncak B29.

Tidak lama berselang setelah pembangunan masjid tersebut, tokoh Hindu Dharma Argosari membangun pura Giri Amertha tak jauh dari lokasi masjid Jabal Nur. Pembangunan pura Giri Amertha tidak terlepas dari dakwah yang menghidupkan agama Hindu Dharma di Kecamatan Senduro. Dalam kepercayaan Hindu Dharma, pembangunan pura di dekat Semeru adalah cara untuk semakin mendekatkan diri kepada Parwataraja Dewa, atau Siwa yang bersemayam di Puncak Mahameru. Peribadatan di Pura Giri Amertha memang tidak begitu ramai, karena mayoritas warga Dusun Puncak saat ini memeluk agama Islam. Selain itu, di dusun lain sudah ada pura yang lebih dekat dengan pemukiman warga. Namun demikian, pembangunan Pura Giri Amertha menunjukkan bagaimana ajaran Weda dihidupkan di Puncak Songolikur, terpisah dari ajaran spiritual yang diwariskan oleh leluhur Tengger.

Selain narasi yang berkaitan dengan agama mayoritas, narasi yang terbentuk dan berkembang menjadi narasi dominan dipengaruhi oleh pembangunan wisata. Sejak tahun 2013, kawasan Puncak Songolikur dibangun dan dikembangkan menjadi objek wisata “Puncak B29”. Dalam waktu yang relatif cepat, Puncak B29 telah berkembang menjadi destinasi wisata yang populer di kalangan wisatawan dan anak muda. Puncak B29 dikenal dengan narasi eksotisme yang menempatkan lanskap bukit ini sebagai tempat yang indah, romantis, tenang, damai, dengan penduduk yang masih tradisional dan ramah. Keindahan Puncak B29 dengan narasi eksotis sebagai “Negeri di Atas Awan” lebih terkenal di kalangan para wisatawan dibandingkan wisata Puncak P30 yang berjarak satu kilometer dari bukit ini.

Eksotisasi Puncak B29 menempatkan keindahan lanskap alam sebagai objek yang terlepas dari konteks sosio-kultural dan historisnya. Pengukuhan Puncak Songolikur sebagai sebuah lanskap yang turistik ditunjukkan

dengan pembangunan tugu buatan bertuliskan “Welcome to Puncak B29”. Penyebutan nama “B29” sendiri tidak terlepas dari status Puncak Songolukur sebagai sebuah objek wisata. Saat ini masyarakat Argosari dan Senduro secara umum telah familiar dengan nama B29. Sedangkan nama Puncak Songolukur lebih banyak digunakan untuk merujuk pada hubungan spiritual dengan bukit ini sebelum Hinduisasi, Islamisasi, dan komersialisasi.

Hadirnya narasi-narasi baru tentang Puncak Songolukur menunjukkan bagaimana kesejarahan Puncak Songolukur bukanlah sebuah keadaan yang stabil, mapan, dan esensial. Lanskap sebagai teks sekaligus arsip sejarah terus mengalami konstruksi dan rekonstruksi (Bastian, 2014). Kemenangan suatu narasi historis selalu menjadi kekalahan bagi narasi-narasi lainnya (Rodman, 2013). Narasi tentang Puncak Songolukur pada akhirnya akan selalu dipengaruhi oleh kondisi sosial, kultural, politik, dan ekonomi yang membentuk tempat tersebut. Di tengah upaya Islamisasi dan Hinduisasi yang masih terus berlanjut serta pembangunan pariwisata yang terus dikembangkan, narasi kesejarahan dan kesakralan Puncak Songolukur bagi orang Tengger terus direkonstruksi dan dikontestasikan.

## **TANTANGAN DAN PELUANG WISATA “PUNCAK B29”: ARTIKULASI IDENTITAS TENGGER**

Pengembangan Puncak Songolukur menjadi wisata puncak B29 merupakan sebuah tantangan sekaligus peluang bagi narasi sejarah tentang leluhur Tengger. Di satu sisi, arus modernisasi yang dibawa oleh pengembangan pariwisata berpotensi menciptakan dan mengorganisasikan ruang hidup yang kapitalistik dan profan. Namun di sisi lain, pengembangan pariwisata dapat menjadi peluang untuk mengukuhkan historisitas masyarakat Tengger Senduro dengan ajaran warisan leluhur dan ruang hidupnya. Bentuk nyata dari pengukuhan historisitas tersebut adalah dengan membagikan ingatan masyarakat Tengger Senduro sebagai pengetahuan bagi dunia luar. Ingatan berhubungan dengan horizon waktu, identitas, dan rasa kepemilikan, sedangkan

pengetahuan adalah pemahaman atas konteks tanpa adanya dimensi kepemilikan dan identitas (J. Assmann, 2008).

Komunikasi dan interaksi masyarakat Tengger dengan publik luas dalam konteks wisata B29 memiliki signifikansi yang penting dalam mengkomunikasikan historisitas ajaran leluhur dan historisitas puncak Songolukur. Dalam interaksinya dengan masyarakat luar yang mengunjungi B29, tak jarang warga Tengger membagi narasi historis mereka kepada para wisatawan. Hal ini dapat dipahami sebagai upaya dan proses untuk menjadikan narasi orang Tengger dikenal dan diakui oleh dunia luar. Namun, Penyebaran narasi historis wong Tengger dengan ajaran leluhur dan ruang hidupnya masih bersifat non-institusional. Pada umumnya narasi-narasi tersebut disampaikan secara spontan oleh warga yang menyediakan jasa ojek, penginapan, servis kendaraan, dan kebutuhan-kebutuhan wisatawan lainnya. Dalam hal ini, narasi kolektif yang disebarkan secara personal bersifat lebih otentik, tidak terlepas dari pengalaman pribadi masyarakat Tengger Senduro, dan tidak bernilai sebagai komoditi.

Namun, pada perkembangannya narasi eksotisme Puncak B29 tidak hanya populer di kalangan wisatawan dari luar; namun juga telah diterima sebagai narasi utama oleh warga setempat, menggeser narasi kesakralan dan kesejarahan bukit ini. Penamaan “Puncak B29” diambil dari nama Puncak Songolukur (Budiyanto, Wawancara dengan Kompas.com, 14 Mei 2017). Namun nama “Puncak B29” banyak disalah pahami oleh warga Tengger di Argosari maupun di Senduro secara umum sebagai bukit dengan ketinggian 2900 Mdpl. Sebagian lain mengira penamaan Puncak B29 diambil dari jarak tempuh 29 kilometer dari lautan pasir Bromo ke puncak bukit. Kenyataan tersebut menunjukkan bagaimana pembangunan wisata Puncak B29 menggeser pemahaman masyarakat Tengger mengenai posisinya sebagai bukit kedua puluh sembilan dalam perhitungan adat Tengger. Pada akhirnya nama Puncak B29 sebagai sebuah destinasi wisata tidak memuat ruang memori untuk merujuk pada konteks sosio-historis dan sosio-kultural Puncak Songolukur.

Pengembangan wisata memberikan pengaruh ekonomi serta perubahan-perubahan sosial, kultural, dan historis sebagai konsekuensi logis kehidupan turistik kawasan pariwisata. Selain melahirkan narasi dan pemaknaan-pemaknaan baru tentang Puncak Songolukur, pariwisata juga melahirkan perubahan fungsi sosial pada lingkungan di sekitar kawasan tersebut. Transformasi ini menggeser orientasi kolektif dan realita kehidupan sehari-hari. Pariwisata menjembatani dan mempercepat penetrasi budaya dari luar, sehingga masyarakat Tengger pada akhirnya juga mengadopsi budaya tontonan, budaya konsumsi, dan budaya rekreasi ke dalam aktifitas individu dan kolektif di Puncak Songolukur. Masuknya budaya urban dari luar melalui aktifitas industri pariwisata tidak sertamerta menggantikan budaya lama yang telah lama mereka praktikkan secara turun-temurun, namun keduanya berkembang beriringan dan saling menegosiasikan satu sama lain melahirkan makna-makna baru.

Masuknya budaya rekreasi dan nilai-nilai komersial ke ruang sakral Puncak Songolukur menghendaki berjalannya dua praktik dan dua narasi yang berbeda dalam sebuah kesatuan ruang. Masyarakat Tengger sebagai pemangku tanah hila-hila yang tidak lagi memiliki hak konstitusional atas tanah Puncak Songolukur dihadapkan pada dua tuntutan. Di satu sisi, mereka dituntut untuk tetap menjalankan kewajiban tradisi, namun di sisi lain mereka juga dituntut untuk kooperatif dan suportif terhadap pariwisata yang sedang berkembang.

Pada kenyataannya, keadaan ini tidak membuat masyarakat Tengger menerima dan mengkompromikan dua kutub yang berlawanan secara pasif, namun juga secara aktif memilih dan bertindak untuk tidak menjadi “Sang Liyan” yang subordinat di tanahnya sendiri. Sudah menjadi lazim saat ini bagi masyarakat Tengger untuk berziarah dan melakukan persembahan kepada leluhur di Puncak Songolukur sambil kemudian berfoto *selfie* ataupun berkelompok. Banyak pula di antara warga yang berangkat menuju Puncak Songolukur sambil memberikan jasa ojek kepada wisatawan. Beberapa muda-mudi Tengger datang untuk mengikuti tradisi *ujar-ujar* sambil

kemudian menikmati pemandangan alam bersama pacarnya. Anak-anak muda yang tidak lagi asing dengan kendaraan bermotor juga menjadikan acara *ujar-ujar* sebagai momen untuk bertemu dengan teman-teman sebayanya, *nongkrong*, hingga beradu atraksi motor trail di kawasan wisata. Kehidupan pariwisata memberikan ruang bagi orang Tengger untuk terus merekonstruksi identitasnya sebagai subjek-subjek yang menghormati tradisi, namun juga terbuka dan dinamis menghadapi gelombang perubahan.

Pilihan masyarakat Tengger untuk terbuka dan menegosiasikan dua narasi dan dua kebudayaan yang berbeda dapat dimaknai sebagai sebuah proses artikulasi yang bersifat politis. Hall menjelaskan artikulasi sebagai proses untuk menciptakan hubungan-hubungan yang membentuk kesatuan antara elemen-elemen yang berbeda dalam suatu kondisi tertentu (Slack, 2005). Masyarakat Tengger tidak berusaha untuk merubah ataupun memodifikasi narasi sejarah dan spiritual mengenai leluhurnya, dan tidak pula menolak narasi eksotisme kawasan Puncak B29. Mereka mempertahankan dan memadukan perbedaan kedua narasi tersebut, dan memerankannya secara beriringan. Dalam hal ini, artikulasi diartikan sebagai proses untuk memadukan praktik-praktik yang berbeda, atau bahkan berlawanan, untuk diperankan secara bersamaan tanpa menyatukan diskursus-diskursus yang berlainan. Sebagaimana yang dijelaskan Hall, artikulasi merupakan perbedaan-perbedaan dalam suatu kesatuan yang tidak menuntut satu praktik larut dan terikat dengan praktik-praktik lainnya, dan tiap-tiap elemen yang diartikulasikan mempertahankan karakternya masing-masing (Hall dalam Slack, 2005) Dalam sebuah proses artikulasi, hubungan yang tercipta bersifat fleksibel, tidak terikat, bersifat spesifik historis, dan dibentuk untuk mengekspresikan atau merepresentasikan makna dalam sebuah struktur dominasi dan subordinasi (Hall dalam Slack, 2005; Barker, 2002).

Dalam kasus ini, proses artikulasi untuk memadukan dan memerankan praktik tradisi dan budaya rekreasi juga dapat dimaknai sebagai bentuk strategi untuk tetap “meng-ada” di tengah realita kehidupan pariwisata yang dibangun di

atas tanah leluhurnya. Puncak Songolukur pada akhirnya tidak hanya dimaknai berdasarkan kepercayaan tradisi warisan leluhur, tetapi juga diartikulasikan secara luwes untuk mewakili cara pandang baru yang menegosiasikan realita kehidupan pariwisata. Pilihan masyarakat Tengger Senduro untuk turut serta dalam praktik rekreasi sebagai “wisatawan” maupun penyedia jasa wisata tidak menutup ruang untuk terus menghadirkan narasi historis tentang leluhur Tengger Senduro dan puncak Songolukur. Sebaliknya, pilihan tersebut menunjukkan bagaimana mereka meleburkan diri dengan wisatawan dari luar untuk dapat menyebarkan narasi historisnya kepada publik luar secara luas. Artikulasi dengan demikian merupakan bentuk penempatan diri dalam suatu hubungan dan konteks tertentu (Hall dalam Grossberg, 2005) untuk melakukan intervensi terhadap proses sosio-kultural yang sedang terjadi (Slack, 2005).

## KESIMPULAN

Selama ratusan tahun masyarakat Tengger menjaga tradisi warisan leluhur dan identitas ke-Tengger-annya dengan berpegang pada sejarah tentang leluhur yang mereka yakini dan kesejarahan bentangan alam pegunungan Bromo. Di tengah besarnya tekanan politik dan kepentingan dunia luar untuk mengintervensi cara dan ruang hidup masyarakat Tengger, ingatan kultural tentang ajaran leluhur menjadi landasan untuk terus menegosiasikan identitas mereka sebagai orang Tengger. Potret kehidupan masyarakat Tengger Senduro menunjukkan bagaimana sejarah mengenai asal-usul, lanskap, ingatan kultural dalam tradisi, dan peninggalan leluhur menjadi suatu hal yang selalu berkaitan dengan realita sosial dan kultural pada masa kini. Bagi masyarakat Tengger Senduro, Puncak Songolukur adalah arsip yang menyimpan narasi sejarah asal-usul mereka yang menegaskan identitas mereka sebagai pewaris tanah, ajaran, dan tradisi Tengger. Jejak peninggalan Joko Niti, Joko Noto, dan Sapu Jagad di Puncak Songolukur menjadi manifestasi material dari sejarah masa lalu dan secara aktif mempengaruhi, membentuk, dan mengorganisasikan kehidupan sosial dan kultural masyarakat Tengger Senduro saat ini.

Namun demikian, sejarah, ingatan, dan identitas terus menerus mengalami proses konstruksi dan rekonstruksi, tidak stabil, dan selalu dikontestasikan. Sejarah asal-usul masyarakat Tengger sebagai keturunan Joko Seger dan Roro Anteng tidak hanya berkontestasi dengan narasi sejarah akademik yang menempatkannya sebagai dongeng, mitos, atau legenda. Dalam konteks Tengger Senduro, sejarah tersebut juga berkontestasi dengan narasi-narasi baru yang menjadikan lanskap Puncak Songolukur sebagai situs kemenangan Islam, Hindu, ataupun pariwisata. Lahirnya narasi-narasi baru tersebut tidak hanya menjadi tantangan bagi kesejarahan Puncak Songolukur semata, namun juga menjadi elemen-elemen yang terus merekonstruksi identitas Tengger dari masa ke masa.

## REFERENSI

- Andrianto, A. (2013) Eksistensi Dukun dan Kontrol Sosial Pada Masyarakat Tengger. Dalam Sumintarsih dkk., *Kearifan Lokal*, 281-340. Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Daerah Istimewa Yogyakarta.
- Assmann, A. (2008) Canon and Archive. Dalam Erl dan Nünning (Eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, 97-107.
- Assmann, J. (2008) Communicative and Cultural Memory. Dalam Erl dan Nünning (Eds.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, 109-118.
- Barker, C. (2002). *Making sense of cultural studies: Central problems and critical debates*. Sage.
- Batoro, J. (2017). *Keajaiban Bromo Tengger Semeru*. Universitas Brawijaya Press.
- Bastian, J. A. (2014). Records, memory and space: Locating archives in the landscape. *Public History Review*, 21, 45.
- Grossberg, L. (2005). On Postmodernism and Articulation: An Interview With Stuart Hall. Dalam David Morley dan Kuan Hsing Chen (Eds). *Stuart Hall: Critical Dialogue in Cultural Studies* (pp. 113-129). Routledge.
- Hefner, R. W. (1999). *Geger Tengger*. Yogyakarta: LKiS.
- Hefner, R. W. (1990). *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton University Press.
- Hadi, N., Urbiyanto, U., & Purwendarti, S. (2010). *Penetrasi agama negara dan pengaruhnya terhadap ritual tradisional pada*

- komunitas Tengger di kantong taman nasional Bromo-Tengger-Semeru: laporan penelitian fundamental tahun ke-2: sosial.* Universitas Negeri Malang.
- Haryanto, J.T. 2016. Pesan Kerukunan Cerita Lisan Masyarakat Tengger Desa Ngadas Kabupaten Malang. *Jurnal Studi Masyarakat, Religi, dan Tradisi*. 02 (02) Halaman 131-142.
- Ireland, T., & Lydon, J. (2016). Rethinking Materiality, Memory and Identity. *Public History Review*, 23, 1-8.
- Kalela, J. (2013). History Making: The Historian as Consultant. *Public History Review*, 20, 24-41.
- Nandy, A. (2015). Memory work. *Inter-Asia Cultural Studies*, 16(4), 598-606.
- Rodman, G. B. (2013). Cultural studies and history. *The Sage Companion to Historical Theory*, 342-353
- Setiawan, I., Tallapessy, A., Subahianto, A. (2015). "Politik Identitas Etnis Pasca Reformasi: Studi Kasus Pada Komunitas Tengger Dan Using". *Laporan Penelitian*. Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Slack, J. D. (2005). The theory and method of articulation in cultural studies. Dalam David Morley dan Kuan Hsing Chen (Eds). *Stuart Hall: Critical Dialogue in Cultural Studies* (pp. 113-129). Routledge
- Sutarto, A. (2006). Sekilas tentang masyarakat Tengger. *Makalah disampaikan pada acara pembekalan Jelajah Budaya*, 7-10. (online), ([http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbyogyakarta/wpcontent/uploads/sites/24/2014/06/Masyarakat\\_Tengger.pdf](http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbyogyakarta/wpcontent/uploads/sites/24/2014/06/Masyarakat_Tengger.pdf)) diakses pada 15 Mei 2018 Pukul 00.05.
- Sutarto. (1997). *Legenda kasada dan karo orang Tengger; Lumajang*. Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Waluyo, H. (1997). *Sistem pemerintahan tradisional di Tengger Jawa Timur*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya.
- Warouw, N., Adrianto, A., Harnoko, D., Ambarwati, A., Priyanggono, A., Pradnyaswari, N. P. A. A., & Agustini, B. L. (2012). *Inventarisasi dan komunitas adat Tengger, Ngadisari, Sukapura, Probolinggo, Jawa Timur*. Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta bekerja sama dengan Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada.
- Woodward, I. (2007). *Understanding material culture*. Sage.
- "Asal Mula Tengger" Situs Resmi Pemerintah Kabupaten Pasuruan (10 Mei 2017) diakses pada 9 Mei 2018 Pukul 22.34 WIB dari <http://pasuruankab.go.id/cerita-36-asal-mula-tengger.html>.
- Taufiqurrohman (2016). *Jelajah Taman Mbah Bromo*, diakses pada 10 Mei 2018 Pukul 00.23 WIB dari <http://arsip.gatra.com/2016-03-28/majalah/artikel.php>
- "Jabal Nur Masjid Eksotis di Lereng Semeru". Hidayatullah.com (6 Mei 2010) diakses pada 15 Mei 2018 Pukul 00.40 dari <https://www.hidayatullah.com/feature/read/2010/05/06/43355/jabal-nur-masjid-eksotis-di-lereng-semeru.html>
- "Legenda di Balik Indahnya Puncak B29 Lumajang". Kompas.com (14 Mei 2017) diakses pada 9 Mei 2018 Pukul 23.40 dari <https://travel.kompas.com/read/2017/05/14/160800727/legenda.di.balik.indahnya.puncak.b29.lumajang>

## RINGKASAN DISERTASI

# RITUAL *BEDEKEH* SUKU AKIT DI PULAU RUPAT KABUPATEN BENGKALIS PROVINSI RIAU PADA ERA GLOBAL

“Dipertahankan dalam sidang terbuka tanggal 24 Januari 2017 pada Program Studi Kajian Budaya Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana”

SUROYO

### ABSTRAK

Ritual *bedekeh* sangat erat kaitannya dengan tradisi dan adat istiadat masyarakat suku Akit. Suku Akit menggunakan sistem pengetahuan, kepercayaan persepsi sebagai bagian dari kebudayaan dan tradisi mereka terhadap konsep sehat dan sakit serta penyebab sakit tersebut. Suku Akit dan masyarakat pendukungnya telah memiliki pengetahuan lokal (*local knowlegde*) dan kearifan lokal (*local wisdom*) dalam mengatasi masalah kesehatan dan cara mengobatinya apabila masyarakat mengalami gangguan kesehatan. Penelitian ini membahas tradisi ritual *bedekeh* suku Akit di Pulau Rupa Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau. Tradisi ini masih tetap dipraktikkan oleh masyarakat suku Akit, tetapi keberadaan sekarang semakin terpinggirkan oleh faktor intern dan ekstern. Pelaksanaan ritual *bedikie* banyak mengandung kearifan lokal, simbol, nilai, dan dampak bagi kehidupan masyarakat pendukungnya. Penelitian ritual *bedekeh* oleh *bomoh* pada suku Akit di Pulau Rupa Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau dirancang sesuai dengan paradigma keilmuan kajian budaya (*cultural studies*). Sebagai landasan analisis, digunakan teori hegemoni, teori praktik, dan teori wacana relasi kuasa dan pengetahuan. Data dalam penelitian ini dikumpulkan melalui teknik observasi, wawancara mendalam, studi pustaka, dan dokumentasi.

Berdasarkan telaah dan metode analisis pelaksanaan upacara ritual mempunyai tahap-tahap yang harus dilakukan sebagai berikut Pertama, pemeriksaan, yaitu pemeriksaan perlengkapan upacara ritual dipimpin oleh *Batin* dan *Bomoh* menentukan waktu untuk mengadakan ritual. Kedua, penyerahan, yaitu *Bomoh* menyerahkan peralatan dan bahan yang dibutuhkan dalam upacara pelaksanaan ritual, Ketiga, *tegak bomoh*, yaitu berlangsungnya upacara ritual pengobatan oleh *bomoh*. Faktor yang memengaruhi semakin terpinggirnya ritual *bedekeh* suku Akit di Desa Hutan Panjang, Kecamatan Rupa, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau adalah relasi kuasa dalam konversi agama, stigma negatif bahwa orang Akit terkenal dengan ilmu sihir, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam sistem pengobatan modern dan pengaruh pendidikan formal dan nonformal dalam berbagai jenjang dan cara berpikir manusia. Implikasi dari keterpinggiran ritual *bedekeh* adalah sikap terbuka suku Akit melalui kontak budaya (akulturasi) dengan kebudayaan lain, penyederhanaan praktik ritual oleh *bomoh* dalam dimensi waktu, dan semakin menguatnya identitas suku Akit. Upaya yang dilakukan sebagai langkah strategis pewarisan ritual *bedekeh* secara intern dan ekstern. Profesi *bomoh* dianggap sangat membantu dan masih dibutuhkan untuk pengobatan, pemerintah diharapkan memberikan bantuan kepada profesi *bomoh* dari segi pendanaan (tunjangan) agar lebih fokus terhadap profesi sebagai pengobat tradisional.

**Kata kunci:** *bedikie, bomoh, suku Akit, keterpinggiran, pewarisan*

### ABSTRACT

*The Bedekeh ritual is closely associated with the traditions and customs of the tribal community Akit. The Akit uses a system of knowledge, belief and perception as a part of their culture and traditions, and this system allows them to distinguish the concept of healthy and sick as well as the cause of the pain. The Akit community have localized knowledge and accumulated wisdom that is brought to bear in addressing health problems. This study discusses the tradition of bedekeh ritual by Akit on Rupa Island in Bengkalis Riau Province. This tradition is still practiced by the Akit, a community that is now even more marginalized due to various internal and external factors, which are documented as part of this research. The Bedekeh ritual contains much symbolism and represents the accumulated wisdom of the bomoh and the values of the community. The research into the bedekeh ritual by Akit bomoh on Rupa Island has been undertaken in accordance with the scientific methodology required of cultural*

*studies. As the cornerstone of the analysis, hegemony theory, practice theory, and theoretical discourse of power relations and knowledge have been utilized.*

*Data was collected through observation, interviews, literature review, and documentation. Based on a review and analysis methods implementation of ritual ceremonies, it has been observed that the bedekoh ritual has several obligatory stages: (1) A ceremonial ritual led by the bomoh to determine when to hold a ritual (2) Determination of the equipment needed in the ritual, and handling over the equipment and materials (3) The bomoh undertakes the treatment rituals with an assistant and a musician, usually on drums. There are a number of factors affecting the growing marginalization of ritual treatment by bomoh of the Akit in tribe situated in the village of Forest Long District on Rupa Island. Firstly, is the effect of religious conversions by some members of the Akit. Secondly, there is the negative stigma that people from other communities associated with witchcraft. And thirdly, the development of science and technology in the treatment of health issues; including the influence of formal and informal education on Akit community and those they come into contact with. The implications of the marginalization bedekoh ritual include a more open attitude by others through contact with the Akit, a form of acculturation that is two-way; a simplification of ritual practices by the bomoh as time progresses; and the strengthening of the Akit ethnic identity. Efforts are being made as a strategic move by bomoh to ensure the bedekoh remains part of Akit culture due to various internal and external. Bomoh consider bedekoh continues to be helpful for treatment of health issues. There is expectation that the Indonesia government is expected to provide assistance (by way of funding) to the bomoh to allow them to focus on their profession as traditional healers.*

**Keywords:** *bedekoh, bomoh, Akit tribe, marginalization, inheritance*

## 1. PENDAHULUAN

### 1.1. Latar Belakang

*Bedekoh, bedekoh atau berdeker merupakan salah satu pengobatan suku Akit. Bedekoh ini merupakan pengobatan besar atau ritual pengobatan sakral. Bedekoh ada dua jenis, yaitu upacara pengobatan (bedekoh=bedekoh,beobat) dan upacara pemulihan korban/tolak bala (bedekoh bebedak). Ritual bedekoh pada suku Akit diperkirakan sudah ada sejak masyarakat Akit mendiami wilayah Rupa. Bedekoh berarti berzikir dan berpikir, yaitu bagaimana berpikir terhadap cara pengobatan penyakit yang ada pada masyarakat suku Akit untuk mengusir roh-roh jahat penyebab penyakit pada kehidupan masyarakat Akit.*

*Batin dan bomoh berperan dalam siklus kehidupan suku Akit, baik yang terkait dengan kegiatan pertanian, melaut, upacara-upacara adat dan ritual, serta kegiatan-kegiatan lain yang sifatnya terkait dengan adat dan tradisi yang sampai saat ini masih dipegang dengan teguh. Dewasa ini batin telah diambil alih oleh kepala desa sesuai dengan undang-undang Desa. Peran batin dalam suku Akit sangat besar karena selain menjaga tradisi dan adat istiadat, batin juga menjadi pemimpin dalam ritual bedekoh.*

*Pengaruh globalisasi dan ajaran agama Islam yang diyakini masyarakat Melayu di*

*Provinsi Riau ikut memengaruhi keberadaan ritual-ritual tradisi yang dimiliki masyarakat Akit. Tidak bisa dimungkiri masuknya kelompok Islam turut memengaruhi keberadaan ritual bedekoh. Ajaran agama yang dianut kelompok masyarakat mayoritas Melayu di Provinsi Riau bertolak belakang dengan ritual tradisi sehingga menyebabkan orang per orang atau kelompok tertentu menentang ritual-ritual tradisi masyarakat lokal yang dianggap mistik dan syirik. Kondisi ini mempercepat hilangnya tradisi-tradisi lisan di Akit. Selain dari faktor perubahan zaman, lahirnya generasi baru yang telah terpengaruh oleh pendidikan modern juga ikut memberikan pengaruh negatif pada pelaksanaan ritual bedekoh.*

*Pengobatan modern dengan epistemologi modern (Barat-modern) yang mengedepankan rasionalitas dalam hal pengobatan hadir pada suku Akit melalui program dinas kesehatan sebagai pemerataan pembangunan. Hal ini berimplikasi kepada kehidupan masyarakat tradisional menyebabkan kaburnya nilai-nilai tradisional masyarakat.*

### 1.2 Rumusan Masalah

*Berdasarkan fenomena tersebut eksistensi ritual bedekoh dalam suku Akit dipandang penting untuk diangkat dalam suatu penelitian ilmiah sebagai bentuk pembelaan atas kelompok*

tradisi lokal dan pelestarian budaya bangsa, sehingga memunculkan rumusan masalah yaitu, (1) Mengapakah ritual *bedekeh* suku Akit di Pulau Rupat, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau semakin terpinggirkan? (2) Bagaimanakah implikasi keterpinggiran ritual *bedekeh* suku Akit di Pulau Rupat, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau pada era global? (3) Bagaimanakah strategi pelestarian pewarisan ritual *bedekeh* suku Akit di Pulau Rupat, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau pada era global?

### 1.3 Tujuan Penelitian

Secara umum penelitian ini bertujuan mengetahui, memahami, menganalisis, dan membangun kesadaran kritis fenomena ritual *bedekeh* pada era globalisasi. Secara khusus tujuan penelitian ini adalah (1) Untuk mengetahui, memahami, menganalisis, dan mengkritisi alasan semakin terpinggirkan ritual *bedekeh* suku Akit di Pulau Rupat, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau pada era global; (2) Untuk mengetahui, memahami, menganalisis, dan mengkritisi implikasi keterpinggiran ritual *bedekeh* suku Akit di Pulau Rupat, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau pada era global; (3) Untuk mengetahui, memahami, menganalisis, dan mengkritisi strategi pelestarian pewarisan ritual *bedekeh* pada masyarakat suku Akit di Pulau Rupat, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau pada era global.

### 1.4 Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat dan menambah pembendaharaan dunia akademik sesuai dengan bidang ilmu yang diteliti dan disiplin ilmu yang terkait untuk mengembangkan wawasan keilmuan kajian budaya (*cultural studies*) tentang keterpinggiran ritual pengobatan serta dapat memberikan pemahaman kepada Pemerintah Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau dan Pemerintah Indonesia dalam pembuatan kebijakan (*policy*) bidang kebudayaan, khususnya keberadaan ritual *bedekeh* yang dilakukan oleh masyarakat suku Akit sebagai perwujudan kearifan lokal. Selain itu, juga mampu melindungi keberadaan warisan budaya bangsa.

## 2. KAJIAN PUSTAKA, KONSEP, LANDASAN TEORI, DAN MODEL PENELITIAN

### 2.1 Kajian Pustaka

Berdasarkan studi pustaka yang telah dilakukan ada beberapa pustaka yang relevan untuk dikaji dalam penelitian ini.

Retnaningtyas (2002) yang berjudul *Perubahan dari Agama Adam ke Agama Islam pada Masyarakat Samin 1967-1998*. Penelitian ini memfokuskan kajiannya terhadap perubahan keyakinan masyarakat Samin. Masuknya agama Islam ke dalam kehidupan masyarakat Samin telah mengubah keyakinan masyarakatnya, terutama pada golongan muda. Pengaruh Islam terhadap golongan muda Samin berlangsung harmonis dan penuh toleransi. Golongan tua yang masih tetap menganut agama lama, yaitu agama Adam memberikan kebebasan kepada golongan muda Samin untuk memeluk agama baru, yaitu agama Islam dengan tetap menghargai keyakinan golongan tua. Penelitian ini dapat memberikan informasi mengenai keterpinggiran komunitas etnik Akit di dalam bidang agama akibat masuknya agama Islam.

Penelitian tesis Griapon (2005) tentang *“Pengetahuan Lokal, Sikap dan Perilaku Masyarakat Gayem terhadap Penyakit di Desa Gemebs Distrik Nimboran Jayapura”* membahas penyakit dan proses penyembuhannya berdasarkan pemahaman masyarakat. Pada penelitian ini lebih banyak difokuskan pada etiologi penyakit secara personalistik dibandingkan dengan sebab-sebab naturalistik. Hal ini menambah wawasan penulis tentang sebab-sebab sakit menurut konsep masyarakat Akit.

Sirait (2009) dalam disertasinya yang membahas *“Sando dan Dokter (Kontestasi Pelayanan Kesehatan Tradisional dan Modern di Sulawesi Tengah)”* mengemukakan bahwa kelompok masyarakat Kaili Da’a dalam mencari pelayanan kesehatan berawal dari kendala masyarakat mengakses pelayanan kesehatan modern. Oleh karena itu, mereka mengobati sendiri dengan cara-cara tradisional berdasarkan pengetahuan yang telah diwariskan secara turun-temurun. Relevansi penelitian tersebut adalah menambah rujukan pada penulis bagaimana

membahas ritual pengobatan *bomoh* dan alasan suku Akit untuk pengobatan.

Aris (2012) menulis sebuah artikel berjudul "Fungsi Ritual Kaago-Ago (Ritual Pencegah Penyakit) Pada Masyarakat Muna di Sulawesi Tenggara". Dalam artikel itu dinyatakan bahwa fungsi ritual pencegah penyakit berfungsi religius yang dapat memberikan selamat atau terhindarnya manusia dari penyakit, tercapainya ketenangan jiwa, dan terjadinya hubungan baik antara manusia dan makhluk halus. Di pihak lain fungsi sosial, yaitu terciptanya solidaritas sosial kontrol, edukasi, dan integrasi. Penelitian La Ode Aris lebih memfokuskan kajian pada pencegahan penyakit dalam masyarakat Muna dan bagaimana fungsi ritual tersebut. Di pihak lain penelitian ini lebih menekankan kajian pada pengobatan, bukan pencegahan. Oleh karena itu, penelitian yang terdahulu melengkapi ritual pengobatan.

## 2.2 Konsep

### 2.2.1 Ritual

Turner (dalam Winangun, 1990:18--19), ritual dapat diartikan sebagai perilaku tertentu yang bersifat formal, dilakukan dalam waktu tertentu secara berkala, tidak berupa rutinitas yang bersifat teknis, tetapi menunjuk pada tindakan yang didasari oleh keyakinan religius terhadap kekuasaan atau kekuatan magis.

### 2.2.2 Suku Akit

Suku Akit merupakan suatu kelompok sosial yang berdiam di daerah Hutan Panjang Kecamatan Rupert, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau. Suku Akit dikategorikan sebagai suku di Provinsi Riau. Suku Akit merupakan salah satu suku yang mendiami wilayah Provinsi Riau.

### 2.2.3 Tradisi Lisan

Menurut Sibarani (2012: 47), tradisi lisan merupakan kegiatan tradisional yang disampaikan secara lisan seperti kebiasaan mendongeng di suatu daerah, yaitu kearifan lokal yang dapat dan telah mampu menata kehidupan manusia, hubungan manusia dengan manusia, manusia dengan alam, manusia dengan sang pencipta. Kandungan yang terdapat dalam mitos memiliki

cerita khayalan dan tidak masuk akal, tetapi memiliki nilai-nilai moral yang bermakna dalam kehidupan.

### 2.2.4 Keterpinggiran

Pusat atau tengah merupakan posisi yang paling berdaya. Mereka yang menduduki tempat tersebut dianggap penting sebagai inti atau sumber acuan sehingga mendapat perhatian. Sebaliknya, posisi pinggiran paling jauh dari keberdayaan karena dianggap kurang penting. Keterpinggiran juga dapat diartikan sebagai suatu posisi yang berada pada perbatasan, yang tidak dimiliki atau memiliki yang berada di tengah karena identitas yang tidak jelas (Wahyudi, 2004: 87--88).

### 2.2.5 Era Globalisasi

Appadurai (1993: 296) sebagaimana dikutip oleh Ardika (2007: 14; Barker, 2004: 117) menyatakan bahwa kebudayaan global (*global cultural flow*) dapat diketahui dengan memperhatikan hubungan antara lima komponen ciri-ciri budaya global, yang diistilahkannya dengan *ethnoscape* (pergerakan manusia), *mediascape* (pergerakan media), *technoscape* (pergerakan teknologi), *financscape* (pergerakan uang), dan *ideoscape* (pergerakan ideologi).

## 2.3 Landasan Teori

### 2.3.1 Teori Hegemoni

Hegemoni adalah sebuah rantai kemenangan yang didapat melalui mekanisme konsensus (consensus) daripada melalui penindasan terhadap kelas sosial lain. (Gramsci, 1976:244). Dengan mengikuti gagasan Gramsci (dalam Sugiono, 1999:17) dalam hubungan yang hegemonik, kelompok berkuasa mendapatkan persetujuan kelompok subordinat atas subordinasinya.

Kelompok berkuasa yakin dalam hal ini Pemda Bengkalis beserta jajarannya tidak ditentang oleh kelompok yang dikuasai, yakni masyarakat Desa Hutan Panjang tempat permukiman suku Akit karena ideologi, kultur, nilai-nilai, norma-norma, dan politiknya sudah diinternalisasikan sebagai kepunyaan sendiri oleh kelompok subordinat.

### 2.3.2. Teori Praktik

Bourdieu dalam teori praktiknya menunjukkan bagaimana tindakan (praktik) merupakan produk relasi antara habitus (yang merupakan produk sejarah) dan ranah yang juga merupakan produk sejarah. Menurut Bourdieu (dalam Fashri, 2007:83), habitus adalah kebiasaan-kebiasaan, hasil pembelajaran secara halus, tidak disadari dan tampil sebagai hal yang wajar sehingga seolah-olah sesuatu yang alamiah, seakan-akan diberikan oleh alam, atau 'sudah dari sananya'.

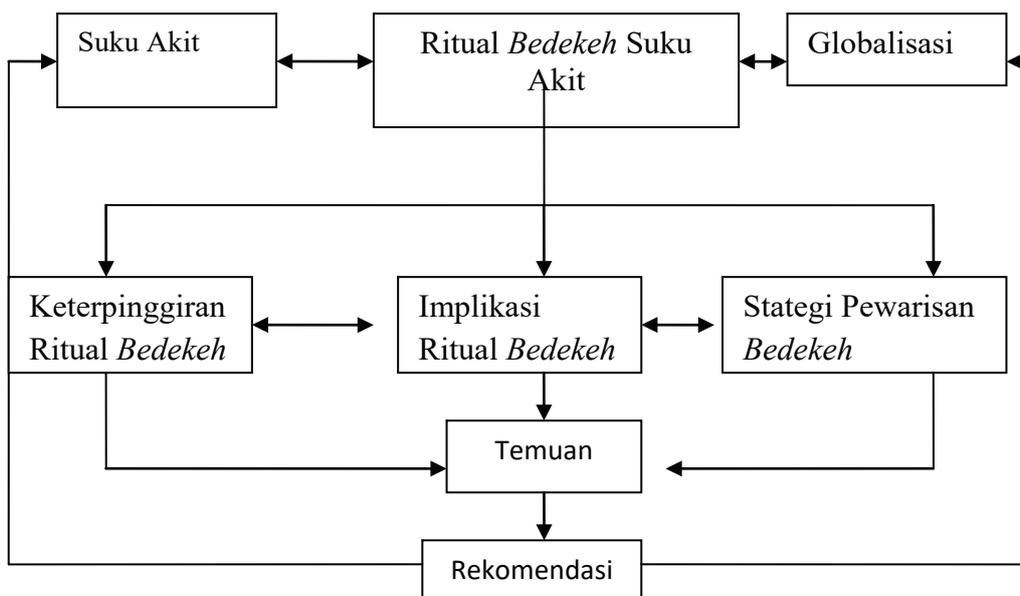
Komunitas etnik Akit sebagai orang-orang yang memiliki *habitus* sendiri dan modal budaya bergerak secara aktif di dalam ranah-ranah, sehingga menghasilkan praktik sosial. Dalam arena komunitas etnik Akit, hal ini terjadi di dalam arena konflik yang melibatkan modal budaya, peran *bomoh*, dan generasi muda.

### 2.3.3 Teori Wacana Kuasa dan Pengetahuan

Teori wacana menurut Michael Foucault (2002:9), yakni penggunaan kekuasaan untuk membangun kemampuan sebagai manusia yang memiliki pengetahuan untuk melekatkan makna pada pengalaman manusia. Kuasa menurut Foucault tidak dimiliki, tetapi dipraktikkan dalam suatu ruang lingkup strategis yang berkaitan satu dengan yang lain. Michel Foucault meneliti kekuasaan lebih kepada individu. Menurut Michel Foucault, kekuasaan selalu terakumulasi dengan pengetahuan dan pengetahuan selalu memiliki efek kuasa.

Apabila dikaitkan dengan tema penelitian ini, wacana kekuasaan dan pengetahuan digunakan untuk melihat kaitan antara mitologi, silsilah atau sejarah, dan proses menjadi *bomoh* terkait dengan pengetahuan *bomoh* mempunyai efek kuasa. *Bomoh* memproduksi pengetahuan sebagai basis kekuasaan. Pengetahuan berada di dalam relasi-relasi kuasa itu sendiri. Relasi tercipta antara *bomoh* dan komunitas etnik Akit. Tanpa pengetahuannya, *bomoh* tanpa kuasa. Sebaliknya, tidak ada kuasa tanpa pengetahuan.

### 2.3.4. Model Penelitian



Keterangan :

↔ : Hubungan saling memengaruhi

→ : Hubungan langsung searah

### 3. METODE PENELITIAN

#### 3.1 Rancangan Penelitian

Penelitian ini tergolong pada penelitian kebudayaan yang ditinjau dari perspektif atau pendekatan kajian budaya (*cultural studies*) (Barker, 2004: 28) Menurut Ratna (2008:46), metode kualitatif memanfaatkan cara penafsiran dengan menyajikannya dalam bentuk deskripsi. Lebih lanjut dikatakan bahwa ciri-ciri penting dalam metode kualitatif terletak pada makna dan pesan, proses, tidak ada jarak antara subjek dan objek penelitian, bersifat terbuka dan ilmiah. Penelitian ritual *bedekeh* pada suku Akit di Pulau Rupat Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau merupakan penelitian kualitatif yang dirancang sesuai dengan paradigma keilmuan kajian budaya (*cultural studies*).

#### 3.2 Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Desa Hutan Panjang, Kecamatan Rupat Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau. Suku Akit dipilih sebagai lokasi penelitian, dengan dasar pertimbangan (1) secara empirik ritual *bedekeh* berada di suku Akit, (2) ritual *bedekeh* memiliki peranan penting bagi komunitas suku Akit, (3) implikasi keterpinggiran ritual *bedekeh* pada era global, dan (4) sistem pewarisan ritual *bedekeh* pada era global.

#### 3.3 Jenis dan Sumber Data

Subjek penelitian adalah ritual *bedekeh* di suku Akit. Jenis data meliputi data kualitatif dan data kuantitatif. Sementara itu sumber data terdiri atas sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer adalah *batin* dan *bomoh*, sebagai informan kunci. Data primer diperoleh dari informan dan observasi mengenai ritual *bedekeh*. Data sekunder berasal dari arsip, dokumen adat, dan monografi desa.

#### 3.4 Teknik Penentuan Informan

Penentuan informan dalam pengambilan data penelitian ini dilakukan dengan teknik *purposive sample*. Pemilihan informan diawali dengan penentuan informan kunci (*key informan*) yang selanjutnya dikembangkan dengan teknik

*snow-ball*, sehingga jumlah informan semakin besar. Informan dipilih berdasarkan pengalaman dan pengetahuannya tentang *bedekeh* dan ritual yang berhubungan dengan ritual.

#### 3.5 Instrumen Penelitian

Instrumen yang digunakan untuk mendapatkan data kualitatif adalah peneliti sendiri dengan menggunakan pedoman wawancara. Pedoman wawancara berupa pertanyaan sesuai dengan permasalahan, dikembangkan secara detail, pada saat wawancara mendalam. Pertanyaan tersebut bersumber pada rumusan masalah.

#### 3.6 Metode dan Teknik Pengumpulan Data

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif. Metode kualitatif untuk pengumpulan data dilakukan dari berbagai sumber, wawancara, observasi, teks, dan rekaman. Menurut Sugiono (2009: 225) teknik pengumpulan data dapat dilakukan dengan observasi, wawancara mendalam, dan studi dokumen.

#### 3.7 Metode dan Teknik Analisis Data

Analisis data yang digunakan adalah analisis data kualitatif. Langkah-langkah yang dilakukan sebagai berikut. Pertama, reduksi data, yaitu proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan, dan transformasi data yang muncul dari catatan-catatan lapangan. Kedua, penyajian data, sekumpulan informasi tersusun yang memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan atau penyederhanaan informasi yang kompleks ke dalam kesatuan bentuk yang disederhanakan dan selektif yang mudah dipahami. Bagian terakhir dari analisis data adalah penarikan simpulan dan verifikasi.

#### 3.8 Metode dan Teknik Penyajian Analisis Hasil Data

Penyajian hasil analisis data dalam penelitian ini secara kualitatif dalam bentuk naratif, bagan, table, dan visual fotografis. Penyajian hasil analisis data dilakukan secara sistematis

dan sederhana sehingga mudah dipahami oleh pembaca. Keseluruhan kajian disusun dalam bentuk laporan penelitian.

## **4. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN**

### **4.1 Keterpinggiran Ritual Bedekeh**

#### **4.1.1 Relasi Kuasa dalam Konversi Agama oleh Pemerintah**

Dengan alasan hegemoni mayoritas, suku Akit tidak mendapatkan jaminan kebebasan beragama karena tidak mengikuti satu dari “agama-agama resmi”. Perundang-undangan yang dikeluarkan oleh pemerintah membawa dampak yang rumit bagi kelangsungan hidup suku Akit yang ada di Desa Hutan Panjang Pulau Rupa, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau. Berbagai tokoh agama resmi yang diakui oleh pemerintah berupaya untuk mengarahkan sasaran misi/dakwahnya kepada suku Akit (penganut agama lokal) atau kelompok masyarakat yang masih mempraktikkan aliran kepercayaan dalam kehidupan sehari-hari yang dianggap “tidak beragama”.

Perlakuan diskriminasi itu semakin diperjelas dengan munculnya berbagai produk hukum, seperti UU No. 1/PNPS yang mengatakan bahwa agama yang diakui negara adalah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu. Hal ini akan berdampak bahwa tidak satu pun dari produk hukum yang mem-*back-up* keberadaan agama lokal suku Akit sebagai bagian dari agama yang diakui di Indonesia. Agar masyarakat suku Akit dapat survival di negara Indonesia dan diakui sebagai bagian dari Indonesia, mereka terkesan “dipaksa” bergabung (konversi) dengan agama-agama yang telah diakui negara.

#### **4.1.2 Stereotif Akit dalam pandangan Melayu**

Stereotip terhadap orang suku Akit sering diposisikan sebagai area terluar (*periferi*) dan menempatkan pada posisi yang rendah dan derajat sosial terendah dalam hierarki ‘dunia Melayu’. Mereka dianggap bukan bagian dari apa yang disebut kaum aristokrat Melayu sebagai ‘umat’ (*nation of Islam*) untuk menyebut bangsa Melayu yang ‘homogen’. Mereka dianggap bukan umat

karena tidak menjalankan adat Melayu, tidak memeluk agama Islam, berbahasa dan berdialek Melayu, serta berpenampilan seperti lazimnya orang Melayu kebanyakan yang ada di bumi Melayu. Konstruksi struktur sosial yang demikian masih memengaruhi masyarakat Melayu hingga sekarang. Hal ini justru akan merusak marwah yang merupakan simbol-simbol penting dalam citra kehidupan orang Melayu. Manifestasi praktis dari hal-hal itu, misalnya ritual agama, tata cara perkawinan, pemberian nama, persepsi bersih kotor, preferensi makanan, upacara pemakaman, dan sebagainya.

#### **4.1.3 Masuknya Sistem Pengobatan Modern**

Masuknya pengobatan modern ke Indonesia seiring dengan ekspansi negara Barat ke negara-negara Timur, termasuk Indonesia pada umumnya dan suku Akit pada khususnya. Dunia Kedokteran modern yang bersifat rasional mereduksi keberadaan *bomoh*/dukun yang nonrasional. Lembaga-lembaga kesehatan modern, seperti dokter, rumah sakit, puskesmas, klinik, obat modern dan lain-lain perlahan-lahan akan berkembang menggeser kedudukan pengobatan tradisional. Pendidikan modern juga mengajarkan bahwa pengobatan modern merupakan pengobatan yang terbaik. Peraturan dan kebijakan negara melegitimasi bahwa metode pengobatan yang diakui adalah pengobatan modern. Keberadaan *bomoh*/dukun dan praktik pengobatan tradisional justru akan semakin tersisih.

#### **4.1.4 Pendidikan dan Kemajuan Teknologi**

Masuknya pengobatan modern ke Indonesia seiring dengan ekspansi negara Barat ke negara-negara Timur, termasuk Indonesia pada umumnya dan suku Akit pada khususnya. Dunia Kedokteran modern yang bersifat rasional mereduksi keberadaan *bomoh*/dukun yang nonrasional. Lembaga-lembaga kesehatan modern, seperti dokter, rumah sakit, puskesmas, klinik, obat modern dan lain-lain perlahan-lahan akan berkembang menggeser kedudukan pengobatan tradisional. Pendidikan modern juga mengajarkan bahwa pengobatan modern merupakan pengobatan yang terbaik. Peraturan dan kebijakan negara melegitimasi bahwa metode pengobatan yang

diakui adalah pengobatan modern. Keberadaan *bomoh*/dukun dan praktik pengobatan tradisional justru akan semakin tersisih. Pendidikan dan pengetahuan teknologi, informasi, dan modernitas yang melanda etnik Akit juga menjadi penyebab keterpinggiran ritual *bedekeh*. Pendidikan formal dapat mengalihkan kebiasaan berperilaku mereka sehari-hari, khususnya kebiasaan masyarakat Akit dalam memperlakukan hal-hal mistis atau yang berhubungan dengan alam gaib. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern yang mengedepankan nilai ekonomi, logika rasional cenderung menggeser keberadaan tradisi di masyarakat.

#### **4.1.5 Pergeseran Kedudukan Bomoh/Batin karena UU Desa**

*Batin* diambil alih oleh kepala desa dengan segenap aparat jajarannya di Desa Hutan Panjang, Kecamatan Rupert, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau. *Batin* merupakan pusat kekuasaan dan otoritas di peringkat lokal karena mempunyai pelbagai kebolehan. Hal ini sangat berbeda dengan kepala desa. Ia belum tentu menjadi pusat kekuasaan dan otoritas kerana tidak mempunyai kebolehan seperti *batin*. Namun, karena ada perubahan struktural untuk menjadi pemimpin tidak mesti seorang *batin* atau keturunan *batin*, masyarakat biasanya boleh menjadi kepala desa. Perubahan ini boleh berlaku karena berbagai faktor, di antaranya adalah perubahan kebijakan pemerintah, pendidikan, lingkungan dan perubahan kepentingan. Dalam beberapa hal kebijakan pemerintah nasional telah membawa perubahan terhadap hubungan *batin* dan para pembantunya, Undang undang tentang pemerintahan desa menyebabkan terjadinya benturan antara norma adat dan norma hukum nasional. Dengan demikian tersingkirnya norma adat, ritual pengobatan yang akhirnya berpindah tangan. Selain itu, juga membuat *batin* kehilangan legitimasinya untuk memimpin masyarakatnya.

#### **4.1.6 Pendapatan Bomoh yang Minim**

Seorang *bomoh* memang mengabdikan diri untuk kehidupan suku Akit agar terhindar dari gangguan yang ada, baik gangguan penyakit maupun bencana yang mengganggu kehidupan

masyarakat Akit yang disebabkan oleh kekuatan supranatural. Pekerjaan sebagai *bomoh* semata-mata untuk mengabdikan diri sebagai panggilan jiwa yang bertolak belakang dengan keadaan generasi muda sekarang. Bagi generasi muda sekarang, semua diukur dengan uang sehingga profesi sebagai *bomoh* justru tidak diminati oleh generasi muda pada zaman sekarang. Profesi sebagai *bomoh* tidak memiliki standar upah yang jelas, tidak bisa menentukan jumlah penghasilan atau upah, bergantung pada keiklasan tidak terkait dengan nominal uang, melainkan terkait dengan kepuasan individu.

## **4.2 Implikasi Keterpinggiran Ritual Bedekeh**

### **4.2.1 Munculnya Sikap Terbuka Masyarakat Akit**

Pergeseran dalam hal pengobatan tidak terlepas dari sikap terbuka dan keinginan dari masyarakat pendukung kebudayaan suku Akit untuk bisa menyejajarkan diri seperti kebudayaan lainnya. Perubahan tersebut tentunya dilakukan dengan kesadaran yang rasional tentang pengobatan yang mampu menyembuhkan penyakit yang diderita oleh orang Akit. Selain itu, juga mencari solusi dalam hal pengobatan supaya sembuh dari sakit sehingga harapan masyarakat etnik Akit tercapai dengan mudah, efisien dan praktis.

Ketika pasien mau berobat apabila sakit mengikuti selera pasar yang mengondisikan dengan permintaan konsumen, yaitu mau berobat pada *bomoh* atau dokter. Globalisasi yang melanda berbagai sendi kehidupan masyarakat merupakan sebuah fenomena transformasi budaya yang tak perlu dihindari. Namun, harus mampu menyeimbangkan bagaimana budaya lokal dan budaya global saling mengisi sehingga tercipta hubungan yang saling menguntungkan. Di satu sisi globalisasi menuntut keseragaman, tetapi di sisi lain membutuhkan perbedaan dan kekhasan sebagai suatu identitas.

### **4.2.2 Penyederhanaan Praktik Ritual Bedekeh**

*Bomoh* memiliki kemerdekaan menggunakan hak dan kreativitas secara sadar di arena praktik ritual pengobatan oleh *bomoh*. Dilihat dari sudut

pandangan modern perubahan ritual yang dilakukan *bomoh* dalam ritual untuk mengobati pasien dari segi durasi tempo dan waktu pelaksanaan mengalami perkembangan mengikuti keadaan perkembangan zaman yang serba pragmatis. Akan tetapi, dilihat dari sudut pandang tradisi, hal ini merupakan sebuah keterancaman keterpinggiran dan menggeser warisan nilai tradisi suku Akit itu sendiri.

#### 4.2.3 Mekuatnya Identitas Etnik Akit

Identitas etnik suku Akit terlihat dari ritual *bedekeh* yang sampai saat ini masih menjalankan berbagai ritual yang cukup sakral. Selain itu, juga berbagai ritual yang ada menggambarkan bagaimana kondisi sosial yang ada pada etnik suku Akit dan sebagai ciri atau identitas pada komunitas suku Akit tersebut.

Representasi ritual pengobatan oleh *bomoh* yang sarat dengan tanda-tanda yang melekat pada prosesnya memberikan corak yang unik terhadap kehidupan pemilik kebudayaan etnik suku Akit. Tanda-tanda tersebut bisa dikatakan sebagai identitas etnik Akit yang hidup di bumi Melayu yang identik dengan Islam.

#### 4.3 Strategi Pewarisan Ritual Bedekeh

Sibarani (2012: 47) merujuk pada Lord (1994: 21–25), bahwa tradisi lisan memiliki nilai budaya tradisional dalam suatu komunitas yang diwariskan secara turun-temurun melalui lisan dan nonlisan. Oleh karena itu, perwarisan merupakan kegiatan budaya dalam mengaktifkan kembali dalam membentuk identitas dan peradaban kehidupan sosial. Nilai budaya masa lalu dapat dimanfaatkan untuk menata kehidupan lebih bijaksana dalam mempersiapkan generasi yang dinamis dan sejahtera pada masa depan.

Strategi pewarisan ritual *bedekeh* di Pulau Rupa sebagai berikut: (1) Pewarisan terhadap *bomoh*; (2) Pewarisan melalui media komunikasi; (3) Pewarisan secara eksternal yang dilakukan oleh pemerintah. Pewarisan ritual *bedekeh* harus dilakukan dengan kesadaran yang tinggi tanpa menghilangkan akar budaya etnik Akit dan identitasnya sehingga konsep, makna, bentuk, dan fungsi ritual masih tergambar walaupun dengan sajian yang berbeda dengan aslinya.

#### 4.7 Temuan

Temuan dalam penelitian adalah profesi *bomoh* dianggap sangat banyak membantu dan masih sangat dibutuhkan untuk pengobatan. Sehubungan dengan itu, pemerintah diharapkan memberikan bantuan kepada profesi *bomoh* dari segi pendanaan (tunjangan) agar lebih fokus terhadap profesi sebagai pengobat tradisional. Profesi *bomoh* tergeser oleh kepentingan pemerintah dengan menerapkan kekuasaan melalui kebijakan undang-undang tanpa memperhatikan kondisi budaya masyarakat yang ada dengan alasan modernisasi dan globalisasi. Ritual *bedekeh* merupakan salah satu pengobatan alternatif yang harus diakui oleh negara sebagai bagian pengobatan pada zaman modern.

#### 5. SIMPULAN

Berdasarkan pembahasan, peneliti menarik kesimpulan sebagai berikut: eksistensi ritual *bedekeh* belakangan ini mengalami keterpinggiran dan tekanan faktor internal dan eksternal. Globalisasi dan kebijakan pemerintah menjadi problematika bagi keterpinggiran ritual *bedekeh* oleh *bomoh* pada masyarakat Akit. Oleh sebab itu, diperlukan perlindungan dan pelestarian demi kelangsungan sebuah komunitas Akit sebagai pemilik kebudayaan ritual *bedekeh* oleh *bomoh*.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Aris, La Ode. 2012. "Fungsi Ritual Kaago-Ago (Ritual Pencegah Penyakit) pada Masyarakat Muna di Sulawesi Tenggara." *Jurnal Komunitas Universitas Negeri Semarang* Volume 4 Nomor 1 hal : 9--19 Tahun 2012.
- Ardika, I Wayan. 2007. *Pusaka Budaya dan Pariwisata*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Bourdieu, Pierre. 2010. *Aneka Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Fashri, Fauzi. 2007. *Penyingkapan Kuasa Simbol: Aproprasi Refleksi Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Juxtapose.
- Fashri, Fauzi. 2014. *Pierre Bourdieu: Menyingkap Kuasa Simbol*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Foster, G.M. & B.G. Anderson. 1986. *Antropologi Kesehatan*. Jakarta: UI Press.
- Foucault, Michel. 1980. *Power and Knowledge: Selected Interviews Other Writing 1972—1977* (ed. Collin Gordon). New York: Pantheon Books.

- Foucault. 2002. *Power/Knowledge Wacana Kuasa/ Pengetahuan* (Penerjemah Yudi Santosa). Yogyakarta: Benteng Budaya.
- Florus, Paulus. Stepanus Djuweng, John Bamba, Nico Andasputra. (ed). *Kebudayaan Dayak: Aktualisasi dan Transformasi*. 1994. Jakarta: LP3S-Institute of Dayakologi Research and Development-Penerbit Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Giddens, Anthony. 2003. *Masyarakat Post Tradisional*. Cetakan Pertama. Diterjemahkan oleh Ali Noer Zaman. Yogyakarta: IrCisod.
- Griapon, Yosefina. 2005. "Pengetahuan Lokal, Sikap dan Perilaku Masyarakat Geyem terhadap Penyakit di Desa Gemebs Distrik Nimboran Kabupaten Jayapura Propinsi Jayapura." Tesis. Yogyakarta: UGM.
- Lord, A.B. 1987.1960. *The Singer of Tales*. New York: Athenaeum.
- Pudentia, 1998. *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2006. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra dari Struktualisme hingga Posstrukturalisme: Perspektif Wacana Naratif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ritzer, George and Douglas J. Goodman. 2007. *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah. Jakarta: Rajawali Grafino Persada.
- Retnaningtyas, Mamik Tri. 2002. "Perubahan dari Agama Adam ke Agama Islam pada Masyarakat Samin 1967-1998." (Skripsi) Universitas Airlangga Surabaya.
- Sibarani, R. 2012. *Kearifan Lokal Hakikat, Peran, dan Metode Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan (ATL).
- Sirait, E. 2009. *Sando dan Dokter Kontestasi Pelayanan Kesehatan Tradisional dan Modern di Sulawesi Tengah: Studi Perilaku Masyarakat Kaili Da'a Mencari Pelayanan Kesehatan di Desa Dompu*, Yogyakarta: Program Ilmu Kedokteran dan Kesehatan FK UGM.

# TINJAUAN BUKU: EKOLOGI MANUSIA DAN PEMBANGUNAN BERKELANJUTAN

**Prof. Oekan S. Abdoellah, Ph.D., PT Gramedia Pustaka Utama, 2017. 256 hlm.**

**Puji Hastuti**

*Pusat Penelitian Kependudukan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia  
[pujisht@gmail.com](mailto:pujisht@gmail.com)*

## PENDAHULUAN

Buku yang berjudul *Ekologi Manusia dan Pembangunan Berkelanjutan* yang ditulis oleh Oekan S. Abdoellah bermaksud mengetengahkan pembanguna berkelanjutan dari persektif ekologis. Hal ini menjadi persoalan serius mengenai interaksi manusia dengan alam dalam membangun lingkungan hidup yang berkelanjutan. Selama ini, dalam pandangan ekologi, manusia aktor yang memiliki kuasa penuh terhadap alam. Dipandang sebagai penguasa alam, tak ayal manusia ponggah menghisap nilai komoditasnya untuk kepentingan ekonomi semata. Alam menjadi rusak karena pembangunan yang terus-menerus dengan imajinasi keuntungan ekonomi yang dapat memakmurkan umat manusia.

Kondisi eksploitasi alam ini menyebabkan timbulnya permasalahan lingkungan, bumi dimana manusia hidup menjadi terancam. Kondisi ini kemudian sampai pada relasi yang dipaparkan dalam buku in yaitu hubungan kausalitas ini, Julian H. Steward (1936) memberikan perhatian kepada manusia sebagai bagian dari ekosistem dimana manusia itu hidup yang saling memiliki pengaruh antara manusia dengan lingkungannya, baik biotik maupun abiotik. Dalam kondisi ini, perubahan kebudayaan ialah yang dituntut dan digadang-gadang harus mampu mendukung pembangunan harus memperhatikan aspek kelestarian lingkungan dan kelanggengan sumber daya.

Sejalan dengan hal tersebut, buku ini memperkuat paradigma baru dalam pembangunan yaitu dimungkinkannya ekspansi pembangunan secara berkelanjutan dari pespektif ekologis. Pembangunan tidak lagi dilakukan secara pong-

gah dan membabi-butu tanpa mengindahkan kaidah-kaidah ekologis. Tidak serta-merta mengejar keuntungan ekonomi semata sebab justru kerugian yang ditimbulkan terhadap rusaknya lingkungan akan lebih membawa petaka besar.

Contoh-contoh yang disajikan begitu dekat dengan isu-isu di Indonesia. Isu yang dibahas dalam buku ini sejalan dengan komitmen pemerintah Indonesia untuk mendukung kesepakatan global pembangunan berkelanjutan dalam kerangka SDG's (Sustainable Development Goals). Menurut SDGS, pilar utama bagi pembangunan berkelanjutan adalah manusia, bumi, kemakmuran, perdamaian, dan solidaritas global. Pembangunan berkelanjutan dapat terwujud apabila berbagai berbagai aspek dapat bermitra secara harmonis, utamanya antara manusia dan bumi tempat manusia tinggal untuk menciptakan kemakmuran dan perdamaian yang dapat dinikmati oleh generasi selanjutnya. Dengan demikian, pembangunan berkelanjutan belandaskan kaidah ekologis, mutlak dilakukan di segala bidang terkait secara sinergis.

Oleh karena itu, melalui kekuatan regulasi, peran pemerintah menjadi penting untuk menciptakan sinergi berkesinambungan disegala bidang. Untuk mencapai tujuan pembangunan berkelanjutan, presiden mengeluarkan regulasi untuk mengawal pembangunan berkelanjutan melalui Peraturan Presiden No. 59 Tahun 2017. Regulasi ini bertugas untuk memastikan pembangunan berkelanjutan yang dilaksanakan oleh pemerintah Indonesia semata-mata untuk kesejahteraan umat manusia yang dilakukan tanpa tindakan merusak lingkungan yang ada.

Namun pada pelaksanaannya kembali lagi kepada persoalan perilaku dan kebudayaan masyarakat yang kini menjadi jauh dan terlepas dari keterkaitan dengan lingkungan.

Buku Oekan S. Abdoellah terdiri atas dua bagian utama. Pada bagian pertama buku ini, penulis ingin memberikan pemahaman dasar ekologi manusia sebagai bagian dari cabang ilmu pengetahuan. Maka, pada bab satu dibahas mengenai landasan filosofis dari ekologi manusia. Secara ontologis, ekologi manusia membahas hubungan manusia dan alam sebagai sebuah kesatuan. Pandangan ini meyakini bahwa manusia tidak mungkin dapat hidup tanpa keterpautannya dengan alam. Sehingga, ekologi manusia secara ontologis menegaskan pandangan dualisme Cartesian yang menempatkan alam dan kehidupan manusia sebagai dua entitas terpisah. Sebagaimana yang telah dibahas oleh banyak ilmuan, pandangan dualisme ini membawa malapetaka terhadap kondisi lingkungan. Hal ini ditenggarai oleh pesatnya kemajuan teknologi yang menempatkan manusia pada posisi penguasa alam. Oleh karenanya, manusia dipandang sebagai aktor utama pelaku kerusakan lingkungan yang masif dan tidak terkendali.

Penulis berpendapat untuk dapat menelisik persoalan interaksi manusia dengan alam secara holistik, mustahil untuk memisahkan aspek sosial dari lingkungan fisik. Keterpautan keduanya menjadi penting untuk dipahami sampai pada tataran teoritis dan konseptual. Sehingga pada bab dua, penulis menyajikan konsep kunci untuk memahami interaksi yang terjadi antara sosial budaya dan biofisik. Adapun konsep yang dibahas ialah ekosistem, arus energy dalam ekosistem manusia, materi dan ekosistem, arus informasi dalam ekosistem manusia, adaptasi, evolusi, habitat dan relung ekologis (*nische*) dan daya dukung lingkungan.

## **PENGETAHUAN DASAR ILMU EKOLOGI MANUSIA**

Bagian awal buku ini, pembaca dituntun untuk memahami disiplin ekologi manusia dalam tataran konseptual teoritis. Secara filosofis, dasar ekologi manusia bertumpu pada pandangan ontologis yang menyatakan bahwa manusia dan lingkungan

bukanlah dua entitas yang terpisah. Ekologi manusia satu disiplin yang mengembangkan perpaduan antara ilmu sosial dan ilmu alam. Oleh karenanya, konsep dan teori yang berkembang dalam ekologi manusia merentang beragam tradisi ilmu sosial maupun ilmu alam terutama ekologi dan biologi.

Konsep-konsep pokok yang disajikan penulis merupakan pilar untuk memahami analisis persoalan ekologi manusia. Ekosistem dipahami sebagai sistem yang terikat secara geografis yang dibentuk atas unsur energi, materi, dan arus informasi. Selain ekosistem dengan unsur-unsur dinamis, konsep penting lain dalam ekologi manusia ialah adaptasi yang dipahami sebagai penyesuaian diri manusia terhadap lingkungannya. Dalam sistem ekologi, proses adaptasi dan evolusi bersamaan sering kali terjadi. Adaptasi bersama atau proses adaptasi parallel terjadi antara sistem sosial dengan ekosistem sedangkan evolusi bersama merupakan proses evolusi yang menjalankan sistem sosial dan ekosistem secara bersamaan.

Konsep habitat dan relung ekologis (*nische*) menjadi pilar penting dalam menyelami ilmu ekologi manusia. Konsep relung berguna untuk memberikan mekanisme adaptif terhadap praktik spesies khas. Sedangkan habitat diartikan sebagai tempat hidup spesies tertentu atau suatu tempat di bumi dengan cara pemenuhan yang khas. Selanjutnya, konsep daya dukung lingkungan mempunyai definisi kemampuan ruang ekologis dalam menunjang kemampuan optimum dalam periode tertentu. Dari kacamata populasi, daya dukung lingkungan diartikan sebagai seberapa banyak materi, energi, dan informasi yang bisa dihasilkan atau digali dari suatu ruang hidup tertentu bagi keberlangsungan hidup populasi dalam konteks reproduksi dan perkembangannya.

Penulis mengulas beberapa teori dan pendekatan yang secara historis dominan dalam ekologi manusia. Ada dua pemikiran yang melatarbelakangi ontologi hubungan ekologi manusia yaitu determinisme lingkungan (*environmental determinism*) dan kemeretakan lingkungan (*environmental possibilism*). Kedua aliran pemikiran ini lebih dahulu dibahas oleh penulis karena dianggap sebagai peletak dasar

teori dan pendekatan yang tengah berkembang dalam konteks sejarah pemikiran ekologi manusia. Dalam disiplin ekologi manusia, banyak ahli yang tidak puas terhadap jawaban umum yang diberikan oleh teori determinasi dan kemeretakan lingkungan. Sehingga ini yang mendorong lahirnya teori ekologi budaya oleh Julian Steward (1955). Selanjutnya, perkembangan paling akhir dalam teori ekologi manusia ialah menyebarnya ekologi politik sebagai sebuah pendekatan. Teori ekologi politik merupakan kombinasi pendekatan ekologi budaya ala Steward dan teori ekonomi politik.

## **PENERAPAN ANALISIS EKOLOGI MANUSIA DALAM KASUS**

Penulis menyajikan lima kasus mengenai dampak perubahan lingkungan yang dialami oleh masyarakat di beberapa daerah. Berangkat dari pemahaman konseptual dan teoritis yang telah diperkenalkan oleh penulis pada bagian awal buku, pada bagian ini pembaca diajak untuk praktik langsung menggunakan kacamata analisis ekologis dalam memahami persoalan yang disajikan. Melalui persoalan kerusakan lingkungan yang disajikan dalam kasus di lima tempat berbeda, pembaca mendapatkan keterpautan persoalan ekologis yang bersumber pada perubahan sosial ekonomi akibat permintaan pasar, regulasi penyeragaman lanskap, dan adaptasi manusia.

Pada kasus pertama, perubahan ekosistem pekarangan di Hulu DAS Citarum berorientasi pasar berpotensi menurunkan keberlanjutan secara ekologi maupun sosial. Keanekaragaman hayati pada pekarangan warga mengalami perubahan kepada tanaman monokultur untuk memenuhi kebutuhan pasar. Kondisi ekologis mendukung desa Tineliti, di Hulu DAS Citarum untuk melakukan budidaya tanaman komersil seperti kubis, daun bawang, dan berbagai kebutuhan sayur manyur lainnya untuk pasokan kota besar. Selain mengancam keanekaragaman hayati, aktivitas dari pekarangan komersil juga mengancam kerusakan lingkungan melalui penggunaan pestisida berlebihan. Tidak hanya itu, ancaman ikatan sosial timbul akibat aktivitas pembangunan pagar pekarangan oleh masyarakat terhadap “pekarangan komersil”. Padahal

sebelumnya, pekarangan memiliki fungsi sebagai arena sosial yang egaliter, kini harus dipagari oleh ancaman perampasan komoditas ekonomi.

Pada kasus selanjutnya, penulis mengentengahkan potensi sistem agroforesti tradisional seperti budi daya pekarangan dan kasus kebun talun untuk mengatasi ancaman degradasi lingkungan. Keberadaan pekarangan dan kebun talun di Jawa Barat memiliki manfaat ekologis pengurangan efek rumah kaca karena CO<sub>2</sub> dapat terserap dengan baik. Tidak hanya manfaat ekologis, sistem agroforesti di pedesaan Jawa Barat juga menjadi simbol pengikat sosial penduduk sebab hasil buah-buahan dan tanaman lainnya dapat dinikmati bersama oleh masyarakat. Namun, sistem agroforesti tradisional terancam diubah oleh penduduk menjadi lahan komersil yang mengancam keanekaragaman spesies. Kondisi yang tidak menguntungkan secara ekologis ini coba diselesaikan oleh penulis dengan konsep revitalisasi sistem agroforesti tradisional. Melalui berbagai skema pengolahan lahan, konsep revitalisasi harus mampu menjamin keberlangsungan penduduk dalam tiga aspek yaitu ekologi, ekonomi, dan sosial.

Studi kasus selanjutnya, di DAS Citarum Jawa Barat menampilkan pendekatan Daerah Aliran Sungai (DAS) sebagai unit analisis untuk memahami permasalahan degradasi lingkungan. Permasalahan berlapis dialami oleh DAS Citarum, mulai dari pertumbuhan penduduk, kemiskinan, pengembangan teknologi yang tidak ramah lingkungan, dan penetrasi ekonomi dalam pasar global. Melalui konsep DAS, permasalahan saling-silang ini dapat digambarkan dalam interaksi manusia dengan lingkungannya yang jelas batasannya.

Kasus selanjutnya menampilkan persoalan adaptasi transmigran pada lahan pasang surut di Kalimantan Selatan. Bagi William A. Haviland (1999), definisi adaptasi bertumpu pada hubungan timbal balik antara perubahan yang ditimbulkan oleh manusia pada lingkungannya. Untuk mencapai kondisi adaptif, dibutuhkan strategi bertahan hidup transmigran pada lingkungan baru melibatkan aspek budaya asal mereka. Menurut Sponsel (1986), manusia senantiasa kembali ke asal budayanya saat menyesuaikan

diri dengan lingkungannya. Walaupun budaya memiliki pengaruh penting dalam proses adaptasi, pengaruh dinamis faktor biofisik seperti pH tanah, defisiensi unsur hara, dan hidrologi membatasi strategi oleh transmigran.

Studi kasus terakhir menampilkan adaptasi penduduk terdampak proyek pembangunan PLTA Cirata di Jawa Barat. Di pemukiman baru, penduduk bergulat menghadapi perubahan kondisi sosial, ekonomi, dan lingkungan. Ditopang oleh sistem budaya di tempat asal, penduduk melakukan adaptasi terhadap berbagai aspek perubahan yang dialami. Melalui serangkaian daya upaya yang kemudian ditranslasikan sebagai perilaku yang mengarah pada seberapa kuat adaptasi yang dilakukan oleh masyarakat. Walaupun demikian, dikatakan oleh Johnson (1982), kebudayaan bukan satu satunya sistem yang adaptif, diperlukan pendekatan terintegrasi untuk melihat hubungan dinamis antara alam dan budaya secara holistik.

Perubahan gaya hidup modern dan eksploitasi korporasi telah membuat perubahan kultur masyarakat dalam memperlakukan ruang ekologisnya. Transmisi kaidah adat menjadi usang sebagai proteksi sosial sebab generasi masa kini tidak mampu merelasikan diri dengan lingkungannya. Kepedulian dan kepekaan terhadap ruang ekologi yang ditinggali terbelenggu kultur industrialisasi. Dalam konteks masyarakat industrial seperti sekarang ini, daya lenting lingkungan menghadapi eksploitasi melampaui kapasitas lingkungan memperbaharui diri. Kondisi ini menyisakan bagian alam yang rusak secara ekologis, artinya alam tidak bisa menyimpan dan meneruskan kembali simpanan daya dan energinya dalam konteks waktu. Pendekatan restorasi ekologi merupakan bagian dari upaya untuk memulihkan alam yang telah rusak akibat aktivitas manusia pada era industrialisasi. Seyogyanya, kita bersama bisa melakukan pemulihan kondisi lingkungan dengan melakukan restorasi lingkungan untuk memulihkan bentang alam yang telah terombak kultur pembangunan industrialisasi. Agenda pemulihan bisa dilakukan dengan membuat kaidah pengelolaan lingkungan yang menyeimbangkan kebutuhan masyarakat dan kelestarian alam.

Pengelolaan lingkungan harus dijaga agar tidak terjadi ketimpangan antara eksploitasi dan daya pembaharuan dirinya sebagai ekosistem. Kaidah pengelolaan kelestarian lingkungan ini hendaknya menjadi kultur komunitas yang diresapi dan dipatuhi oleh seluruh pranata termasuk diantaranya masyarakat, aparat negara, dan korporat.

## KESIMPULAN

Pembangunan berwawasan ekologis menjadi kaidah esensial yang harus dilakukan untuk keberlanjutan lingkungan sebagai tempat tinggal manusia. Indonesia melalui SDGS didukung oleh Peraturan Presiden (Perpres) No. 59/2017 merupakan regulasi bagi penyelamatan lingkungan yang seyogyanya memiliki andil besar untuk itu. Aturan ini harus diturunkan dalam berbagai kebijakan nyata agar pembangunan Indonesia yang berwawasan ekologis tidak hanya menjadi citra belaka dan cita-cita semu.

Segala kebijakan pembangunan semestinya harus berpedoman pada perlindungan bumi terhadap penurunan kualitas dan dapat mendukung kebutuhan generasi sekarang maupun generasi mendatang. Oleh karena itu, upaya ini harus didukung secara optimal oleh segenap pihak baik pemerintah, organisasi penggiat pelestarian alam, dan yang terpenting ialah masyarakat umum untuk mengelola sumber daya alam secara berkesinambungan.

Melalui buku ini, Prof. Oekan S. Abdoellah, Ph.D, memberikan sumbangsih pemikiran dan pengetahuannya terhadap pentingnya “gaya baru hidup yang ekologis”. Lingkungan sangat penting bagi kehidupan manusia karena didalamnya lingkungan itu terdapat makhluk hidup maupun benda mati yang saling bergantung. Dalam melihat permasalahan pembangunan, cara pikir kedua hal ini tidak dapat diabaikan. Jika lingkungan hidup tidak terpelihara maka akan menyebabkan bencana bagi penghuninya. Manusia selalu memanfaatkan sumber daya alam lingkungan dalam memenuhi kebutuhan hidupnya yang identik dengan istilah pembangunan. Pembangunan yang terus berjalan selalu memanfaatkan lingkungan baik langsung maupun tidak langsung. Meskipun perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Tehnologi dapat mengatasi

batas hambatan yang ditimbulkan alam, tetapi kenyataannya masalah dan kerusakan lingkungan sulit dihindari sehingga mengganggu dan mengancam keberadaan manusia dan habitat penghuninya.

Buku ini merupakan pengantar yang baik untuk menyelami keseruan khazanah ilmu ekologi manusia. Contoh kasus yang disajikan oleh penulis membuat pembaca dapat mudah mengerti analisis ekologi manusia membuat pembaca dapat langsung memahaminya dalam konteks kehidupan sehari-hari. Sayangnya, buku ini memang tidak dimaksudkan sebagai spesifik bagi pembaca yang ingin memahami ekologi manusia secara mendalam. Seperti memang yang sudah disinggih oleh penulis pada bagian pertama pendahuluan, buku ini hanya menjadi bahan bacaan awal terhadap penelusuran yang perlu dilakukan oleh pembaca sekalian yang memiliki minat untuk mengkaji ekologi. Aspek permasalahan ekologis yang kurang mendalam pembahasannya dalam buku ini, seperti ‘konsepsi bencana modern’. Padahal

apabila dielaborasi kembali, akan lebih menarik dan lekat dengan isu-isu lingkungan yang saat ini diperbincangkan. Sayangnya, memang penulis pun sudah membatasi bahwa buku ini hanyalah dapat menjadi pemantik pembaca awam untuk menggemari isu-isu ekologi.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdoellah, O. (2017). *Ekologi Manusia dan Pembangunan Berkelanjutan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Arifin, Z. (1998). Hubungan Manusia dan Lingkungan dalam Kajian Antropologi Ekologi. *Jurnal Antropologi*.
- Boedhisantoso, S. (n.d.). Keterbatasan Lingkungan dan Keberingasan Sosial. *Antropologi Indonesia* 13/59, 20-32.
- Haviland, W. A. (1985). *Antropologi*. Jakarta: Erlangga.
- Steward, J. (1936). *The Economic and Social Primitive Bands*.
- Peraturan Presiden (Perpres) No. 59/2017

# **TINJAUAN BUKU: MELIHAT PERKEMBANGAN SAINS DI INDONESIA, REVIEW BUKU *STS DI INDONESIA KEBIJAKAN DAN IMPLEMENTASINYA: QUO VADIS?***

Soewarsono, Thung Ju Lan, & Dundin Zaenuddin. *STS di Indonesia Kebijakan dan Implementasinya: Quo Vadis?* PT Gading Inti Prima (Anggota IKAPI): 186 hlm, 16 x 21 cm.

**Muhammad Luthfi**  
Kandidat Peneliti PMB LIPI

Buku *STS di Indonesia Kebijakan dan Implementasinya: Quo Vadis?* adalah buku yang diterbitkan sebagai hasil riset Tim STS dari Pusat Penelitian dan Kemasyarakatan dan Kebudayaan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PMB LIPI). Riset di dalam buku ini adalah riset tahun ke-3 dari program penelitian lima tahunan PMB LIPI. Riset tersebut dilakukan oleh tiga peneliti senior di PMB LIPI yang masing-masing menulis satu bab untuk buku ini. Bab I dari buku ini adalah prolog yang merupakan gambaran umum penelitian STS yang dibawakan oleh para peneliti. Bab II dari buku ini adalah tulisan dari Soewarsono, peneliti senior PMB LIPI di bidang sejarah yang juga menjadi koordinator Tim Riset STS. Bab III dari buku ini diisi oleh tulisan dari Dundin Zaenuddin, salah seorang peneliti senior PMB LIPI di bidang agama. Di Bab IV dari buku ini ditulis oleh Thung Ju Lan, peneliti senior PMB LIPI di bidang kebudayaan, dan Bab V dari buku ini berisi epilog yang ditulis oleh Riwanto Tirtosudarmo, peneliti senior PMB LIPI yang saat ini sudah purnabakti. Riwanto adalah peneliti yang membawa ide penelitian STS pertama kali di PMB LIPI<sup>1</sup> setelah diminta oleh Peneliti PSDR LIPI, Fadjar I. Thufail, untuk menjadi pembahas buku karya Prof. Sulfikar Amir<sup>2</sup>. PMB LIPI yang notabene adalah salah satu satuan kerja LIPI di ranah ilmu sosial dan humaniora merasa isu kajian tentang ilmu pengetahuan dan teknologi adalah hal yang penting pula dibahas dalam dunia

ilmu sosial. Hal itu karena melalui ilmu sosial lah pengaruh dan kontribusi perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi terhadap perubahan sosial di masyarakat bisa dilihat, dan sebaliknya keadaan realita di masyarakat yang memengaruhi pengembangan ilmu pengetahuan dan inovasi teknologi bisa dilihat dari kajian ilmu sosial.

## **BAB I PROLOG**

Pada Bab ini, tim riset memberikan gambaran tentang latar belakang, lingkup permasalahan dan pembahasan, konsep STS dan kerangka analisis, dan pendekatan penelitian. STS atau yang dalam bahasa Indonesia disebut Ilmu Pengetahuan, Teknologi, dan Masyarakat adalah suatu disiplin ilmu yang memiliki sejarah panjang sejalan dengan perkembangan awal ilmu pengetahuan dan teknologi di Eropa. Detail tentang STS secara historis bisa dilihat dalam buku yang ditulis oleh Martin Bridgstock, et.al. (1998). Tim riset menggunakan tulisan Bridgstock sebagai salah satu rujukan utama dalam riset tentang STS. Memang, tema STS ini adalah tema yang berkembang di luar negeri dan belum banyak yang membahasnya di Indonesia, sehingga sumber-sumber rujukan yang dipakai oleh tim riset banyak berasal dari penulis-penulis luar negeri. Bridgstock menjelaskan secara mudah mengapa disiplin ilmu STS ada dan berkembang, karena ilmu pengetahuan dan teknologi adalah produk manusia yang membentuk dan dibentuk oleh masyarakat. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan, teknologi, dan masyarakat membentuk suatu hubungan yang saling memengaruhi. Kita

1 Penuturan Soewarsono, koordinator Tim Riset STS

2 Prof. Sulfikar Amir adalah profesor di Nanyang University Singapore yang fokus pada kajian riset iptek di Indonesia.

tentunya dapat melihat bagaimana kemajuan yang ada di bidang-bidang seperti komunikasi, kesehatan, industri, telah memberikan akses kemudahan bagi masyarakat. Namun, kemajuan yang diterima oleh masyarakat dari ilmu pengetahuan dan teknologi pun memiliki efek negatif yang tidak bisa dihindari.

Hal mendasar dari riset yang dilakukan ini adalah upaya untuk memperoleh pemahaman tentang perkembangan penerapan ilmu pengetahuan dan teknologi pada masyarakat di Indonesia serta interkoneksi di antara ketiganya. Kajian tentang interkoneksi antara ilmu pengetahuan, teknologi, dan masyarakat telah berkembang pesat di negara-negara maju seperti Amerika Serikat, Kanada, dan Australia. Ada kepentingan nasional di dalam riset tentang STS ini, yang nanti akan dijelaskan secara historis pada bab selanjutnya oleh Soewarsono. Selain itu, ada beberapa poin penting mengenai kajian tentang STS. Pertama, STS akan memberikan orang-orang pemahaman yang lebih luas dan tajam terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, sekaligus dapat melakukan evaluasi terhadap dampak sosial dari penerapan ilmu pengetahuan dan teknologi. Melalui pemahaman STS juga, kegiatan-kegiatan ilmiah yang dilakukan bisa lebih diarahkan kepada kemanfaatan sosial yang lebih baik, dengan kualitas riset yang lebih baik pula. Kedua, dalam pengantarnya tentang STS, Bridgstock (1995:8) menyatakan bahwa setiap individu memiliki tanggung jawab dan kesadaran tentang tentang cara kerja dari ilmu pengetahuan dan teknologi agar bisa memberikan perubahan pada kehidupan, dengan demikian setiap individu harus meyakini bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi memiliki kebermanfaatannya untuk manusia dan tidak menimbulkan kerusakan bagi lingkungan manusia juga.

Namun sebaliknya, kajian tentang STS masih belum dikenal luas di negara-negara berkembang seperti Indonesia, meskipun kajian STS sangat diperlukan karena pada dasarnya ilmu pengetahuan dan teknologi merupakan unsur penting dalam upaya peningkatan kemajuan peradaban manusia pada umumnya dan peningkatan kesejahteraan masyarakat pada khususnya. Kondisi empirik di Indonesia saat

ini menunjukkan beberapa permasalahan sosial. Permasalahan sosial yang masih harus dihadapi di antaranya adalah kemiskinan, pengangguran, kesenjangan ekonomi, serta taraf kesehatan masyarakat di beberapa daerah yang masih rendah. Berdasarkan Keputusan Menteri Riset dan Teknologi Nomor 193/M/Kp/IV/2010 tentang Kebijakan Strategis Pembangunan Nasional Ilmu Pengetahuan dan Teknologi Tahun 2010-2014 disebutkan bahwa di Indonesia masih belum tercipta budaya kreatif di kalangan masyarakat dan masih lemahnya sisi penghasil dan pengguna ilmu pengetahuan dan teknologi serta interaksi antara penghasil dan pengguna, sehingga menyebabkan rendahnya kontribusi ilmu pengetahuan dan teknologi terhadap ekonomi di Indonesia. Hal-hal tersebut menjadi alasan penting terdorongnya pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di Indonesia. Oleh karena itu, peran pemerintah sebagai pembuat kebijakan yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi adalah elemen yang sangat penting dalam menentukan arah, pencapaian, dan prospek STS melalui relasi kekuasaan.

Profesor Rhenald Kasali<sup>3</sup> menyatakan bahwa dunia sedang mengalami disrupsi yang tidak bisa dihindari. Melalui bukunya yang berjudul “*Self Disruption*”, Guru Besar FEUI tersebut menyatakan bahwa telah terjadi perubahan di mana jika kita tidak siap menghadapinya, maka kita akan masuk ke zona yang tidak aman. Perubahan apa sebenarnya yang dimaksud? Untuk mengetahui itu, ada baiknya bila kita mencari tahu dulu arti kata ‘disrupsi’ itu sendiri. Menurut KBBI Online, disrupsi adalah sebuah kata benda yang memiliki arti ‘hal tercabut dari akarnya’<sup>4</sup>. Lalu, hal apa yang ‘tercabut dari akarnya’ tersebut? Sebagai pakar ekonomi, Profesor Rhenald hendak menyampaikan bahwa dunia saat ini sudah memasuki kontestasi industri ekonomi yang berbasis informasi digital yang serba cepat serta secara mendasar berbeda dari keadaan industri ekonomi yang terjadi di awal abad ke-20.

3 Profesor Rhenald Kasali, Guru Besar Fakultas Ekonomi Unoversitas Indonesia & Founder “Rumah Perubahan”

4 <https://www.kbbi.web.id/disrupsi>, diakses pada 14 Oktober 2019

Hal mendasar yang paling terasa di kehidupan kita sehari-hari yang berkaitan dengan industri ekonomi, adalah adanya *online shop*, ojol (ojek *online*), dan *fintech* (*financial technology*). Seperti yang kita ketahui, sejak diproduksi *smartphone*, berbagai aplikasi dan layanan penunjangnya pun diciptakan, termasuk *online shop*. Teknologi tersebut memungkinkan kita untuk berbelanja tanpa perlu pergi dari rumah, pembayarannya pun tidak perlu menggunakan uang tunai. Kemudian melalui *smartphone* juga, kita yang ingin pergi bekerja, bersekolah, atau bertamasya bisa memesan ojek *online* yang akan datang persis di tempat yang kita inginkan. Selanjutnya, kita yang ingin membeli sesuatu di pusat perbelanjaan seperti mall atau pasar, namun lupa membawa dompet, dapat menggunakan layanan *fintech* dari *smartphone* kita untuk membayar apa yang kita beli, bahkan *fintech* seringkali menawarkan berbagai jenis promo diskon dan *cashback* untuk menarik perhatian calon konsumennya. Kurang lebih seperti itulah kondisi industri ekonomi dunia saat ini. Itu sebabnya Profesor Rhenald mencoba mengingatkan kita—terutama yang bekerja di dunia usaha—untuk bisa adaptif di tengah gerakan industri ekonomi digital yang serba cepat dan efisien. Melalui studi STS ini kita dapat melihat hal-hal yang sudah dilakukan pemerintah Indonesia—begitu juga rencana selanjutnya—dalam rangka mewujudkan kesejahteraan sosial dengan memasyarakatkan ilmu pengetahuan, apakah Indonesia sudah menjadi negara yang menitikberatkan pembangunan pada pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkelanjutan atau apakah Indonesia malah menjadi negara yang hanya menitikberatkan pembangunan pada masifnya impor teknologi tanpa pengembangan riset terhadap teknologi yang diimpor, dapat diketahui melalui studi STS ini.

## **BAB II SEJARAH POLITIK STS INDONESIA OLEH SOEWARSONO**

Pada bab II buku ini, disusun oleh peneliti senior bidang sejarah dari Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan LIPI, Soewarsono. Berdasarkan tulisan yang dibuatnya, dapat diketahui bahwa penulis memiliki aliran marxis dalam

kajiannya. Penulis berbicara tentang sejarah perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di Indonesia pada masa Demokrasi Terpimpin, Orde Baru, hingga Orde Reformasi. Aliran marxis sangat terasa ketika membaca bagian perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi periode Demokrasi Terpimpin yang dikupas cukup tajam oleh penulis, mengingat periode Demokrasi Terpimpin memang periode pemerintahan yang masih memiliki organisasi Partai Komunis Indonesia sebagai bagian dari pemerintahan. Tulisan yang dibuatnya mengacu pada hasil diskusi bedah buku Sulfikar Amir oleh Riwanto Tirtosudarmo yang berjudul *The Technological State in Indonesia: The Co-constitution of High Technology and Authoritarian Politics*. Penulis memiliki gaya penulisan yang berisi banyak kutipan panjang dari sumber-sumber yang dipakai penulis, dan tidak sedikit sumber yang dipakai adalah sumber berbahasa Inggris, dan penulis membuatnya tanpa terjemahan. Kutipan yang ditulis bisa sampai 2-3 paragraf. Seakan-akan penulis ingin pembaca mengetahui isi sumber rujukan yang dipakai secara utuh sehingga pembaca juga bisa ikut menafsirkan isi sumber rujukan yang dipakai. Hal tersebut diperkuat dengan fakta bahwa penulis tidak menyimpulkan isi tulisannya di akhir bagian, namun lebih kepada memberikan pertanyaan tidak langsung kepada pembaca apakah pembaca setuju dengan apa yang penulis kaji tersebut.

Pada dasarnya kajian pada bab ini dibuat penulis dengan tujuan membedah tulisan Sulfikar Amir yang penulis rasa belum tajam analisis historisnya. Itu juga yang membuat bab ini diberi judul “Sejarah Politik STS” karena pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di Indonesia sangat erat kaitannya dengan rezim politik yang sedang berkuasa. Sebelum memasuki pembahasan di era Demokrasi Terpimpin, penulis meluruskan satu hal penting bahwa terdapat dua pengertian STS di dunia ini, STS yang pertama adalah *science, technology, and society* dan STS yang kedua adalah *science and technology studies*. Seperti yang dikatakan oleh Arie Rip<sup>5</sup>, STS yang pertama—selanjutnya disebut *ST*

5 Arie Rip adalah Profesor Emeritus bidang Filsafat Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dari Universitas Twente, Belanda

*Society*—memiliki makna lebih kepada sebuah gerakan, seperti gerakan sosial atau gerakan politik, sedangkan STS yang kedua—selanjutnya disebut *ST Studies*—adalah sebuah disiplin ilmu yang mempelajari sejarah dan filosofi dari ilmu pengetahuan yang ada, termasuk ilmu ekonomi, politik, dan budaya (Rip, 1999). Rip mengatakan bahwa kedua STS berkembang hampir di waktu yang bersamaan. *ST Studies* berkembang di wilayah Eropa dan Amerika Serikat pada akhir tahun 1960 dan awal tahun 1970 sebagai sebuah disiplin ilmu, sedangkan *ST Society* berkembang pada akhir tahun 1960 dan awal tahun 1970 sebagai bagian dari gerakan besar yang ingin orientasi budaya dan politik negara terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi. Namun, Soewarsono menyanggah pendapat dari Rip ini. Soewarsono menyatakan bahwa *ST Studies* mengakar kepada Thomas Kuhn<sup>6</sup> yang menghasilkan karyanya pada tahun 1962, sedangkan *ST Society* mengakar pada John Desmond Bernal<sup>7</sup> yang menghasilkan karyanya pada tahun 1939.

Bernal (1939) menyatakan bahwa ilmu pengetahuan tidak hanya berfungsi untuk mengungkapkan rahasia alam semesta, tetapi juga berfungsi sebagai kebutuhan sosial. Bernal berpendapat seperti itu setelah dirinya mengunjungi Uni Soviet pada tahun 1934 dan melihat pembangunan yang terjadi di masa Stalin beraskan pada pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang terarah untuk mengentaskan permasalahan ekonomi yang sedang dihadapi Soviet. Ilmu pengetahuan dan teknologi benar-benar dikembangkan untuk kebutuhan masyarakat, sehingga percepatannya begitu terlihat. Bernal juga berpendapat bahwa pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di Inggris seharusnya diarahkan dan terorganisasi seperti di Uni Soviet. Pendapat Bernal ini kemudian disebut sebagai bernalisme. Hal ini kemudian memunculkan reaksi di kalangan para ilmuwan di Inggris yang merasa ilmu pengetahuan tidak bisa diarahkan ke satu hal,

6 Thomas Samuel Kuhn adalah seorang filsuf, fisikawan, dan sejarawan Amerika Serikat yang menulis buku *The Structure of Scientific Revolutions* tahun 1962

7 John Desmond Bernal adalah seorang ahli kimia biologi molekular dari Universitas London yang menulis *The Social Function of Science* pada tahun 1939

ilmu pengetahuan haruslah berkembang secara bebas. Para ilmuwan yang bereaksi terhadap ‘bernalisme’ ini membentuk *The Society for Freedom in Science* sekitar tahun 1930-1945. Thomas Kuhn adalah sosok ilmuwan yang berasal dari kelompok anti ‘bernalisme’ yang nantinya di tahun 1962 membuat antitesis dari pernyataan Bernal. Secara ideologi, perbedaan kedua tokoh ini terlihat jelas, yakni Bernal yang mendukung konsep marxisme dan Kuhn yang mengedepankan konsep liberalisme dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

Dari penjelasan latar belakang politik perkembangan ilmu pengetahuan di dunia global, Soewarsono mulai membawa pembaca dengan mengaitkan perkembangan industrialisasi di Soviet tersebut dengan pembangunan yang akan dilakukan oleh Presiden Sukarno di masa Demokrasi Terpimpin. Tersirat dalam tulisan bab tersebut bahwa sistem politik pemerintahan lima tahunan yang bergulir di Indonesia terinspirasi dari *five year plan* yang dilaksanakan oleh Stalin. Soviet saat itu memiliki target pembangunan melalui perkembangan ilmu pengetahuan yang harus dicapai dalam lima tahun masa pemerintahan. Hal itu menginspirasi Sukarno untuk diterapkan di Indonesia setelah melakukan perjalanan luar negeri pada tahun 1956. Sukarno mengunjungi Amerika Serikat dan Eropa Barat pada pertengahan bulan Mei dan Juni tahun 1956, dilanjutkan dengan berkunjung ke Yugoslavia, Ceko, Rusia, Mongolia, dan Republik Rakyat Cina. Menurut Hong Liu (1997), kunjungannya ke RRC merupakan peristiwa penting karena Sukarno terinspirasi dengan gagasan pemerintahan demokrasi yang terarah yang dijalankan Mao Tse Tung, *Guided Democracy*, yang kemudian Sukarno sebut sebagai Demokrasi Terpimpin.

Pada tahun 1959, Presiden Sukarno pun mengeluarkan Dekrit Presiden untuk menjalankan Demokrasi Terpimpinnya. Bagi Sukarno, negara seperti Indonesia yang masyarakatnya memiliki latar belakang yang beragam sangat cocok dipimpin dengan demokrasi yang terarah oleh satu orang seperti di RRC. Kepemimpinan yang terarah juga akan memengaruhi kebijakan-kebijakan terkait ilmu pengetahuan yang dibuat oleh pemerintah. Jadi dapat dikatakan,

Presiden Sukarno menginisiasi penerapan pemerintahan lima tahunan di Indonesia dengan target pembangunan yang berasaskan pada pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Profesor Klaus Schwab (2016), seorang ekonom asal Jerman, menyatakan sebuah teori yang menyebutkan jika dunia saat ini sudah memasuki tahap revolusi industri yang keempat (Revolusi Industri 4.0). Tahap revolusi industri 4.0 adalah era di mana teknologi digital mengisi di setiap sendi-sendi perekonomian dan otomatisasi terjadi di setiap aktivitas. Kemajuan teknologi baru ini mengintegrasikan beberapa hal seperti dunia fisik, digital, dan biologi, ke dalam ruang lingkup industri yang lebih luas serta kompleks. Sebut saja beberapa hal yang saat ini menjadi isu revolusi industri, adalah robot dengan kecerdasan buatan (*Artificial Intelligence*), *smart cities*, *big data*, *financial technologies*, *bitcoin*, *nano technology*, komputer kuantum, dan *3D printer* (Schwab, 2016). Hal-hal tersebut adalah masa depan bagi dunia industri. Seakan mengamini apa yang dikemukakan oleh Schwab, di dalam pidato HUT RI ke-73 tanggal 16 Agustus 2018 di Gedung DPR, Presiden Joko Widodo mengatakan bahwa Indonesia harus secara cepat adaptif dengan segala kemajuan yang ada, seperti *Artificial Intelligence*, *Internet of Things*, dan berbagai kemajuan yang hampir setiap detik muncul yang baru. Presiden Joko Widodo mengatakan pula bahwa Indonesia jangan sampai ketinggalan dengan negara-negara lain<sup>8</sup>.

Namun, Soewarsono menyatakan bahwa pemaknaan Revolusi Industri 4.0 tidak seperti yang diteorikan oleh Klaus Schwab. Menurutnya, tahap pertama dari revolusi industri adalah penemuan dan penggunaan teknologi batu bara (mesin uap), lalu tahap kedua dari revolusi industri adalah penemuan dan penggunaan teknologi listrik, kemudian tahap ketiganya adalah penemuan dan penggunaan energi nuklir. Untuk tahap pertama hingga ketiga, termasuk dalam kategori bahan baku energi, sedangkan untuk revolusi industri tahap keempat adalah penemuan dan penggunaan satelit sebagai dasar dari *big data* dan *internet of things*. Jadi baginya,

<sup>8</sup> <https://www.cnbcindonesia.com/news/20180816114214-4-28906/revolusi-industri-40-jokowi-indonesia-harus-beradaptasi>, diakses pada 14 Oktober 2019

teknologi canggih masa kini (*smartphone*, *gadget*, komputer/laptop, *smart car*, GPS) bila tidak ada satelit yang menghubungkannya, maka semua kecanggihan itu tidak akan berjalan. Soewarsono berpendapat, bahwa siapa yang memiliki satelit tercanggih maka ia yang akan menguasai dunia. Mengapa begitu?

Seperti yang sudah penulis utarakan di paragraf sebelumnya jika saat ini dunia sedang memasuki era Revolusi Industri 4.0. Industri ekonomi mengalami digitalisasi secara besar-besaran. Derasnya arus gerak data dari satu *server* ke *server* lain membutuhkan jalur jaringan data digital yang baik. Jaringan data sendiri bisa tercipta karena adanya satelit komunikasi yang menjadi media utama internet. Tanpa adanya satelit yang saling menghubungkan gawai teknologi yang dimiliki masing-masing individu, maka gawai tersebut menjadi tidak berguna seperti tujuan utamanya diproduksi. Maka dari itu, kecanggihan satelit yang mengorbit di lapisan atmosfer bumi menjadi suatu keniscayaan (Wawancara Soewarsono, 2018). Saat ini, terdapat empat satelit komunikasi tercanggih yang dimiliki oleh empat negara yang berbeda. Ada GPS (*Global Positioning System*) yang dimiliki Amerika Serikat, ada GLONASS (*Global Navigation Satellite System*) yang dimiliki Rusia, ada Galileo yang dimiliki oleh Uni Eropa, dan ada Beidou yang dimiliki oleh Republik Rakyat Tiongkok. Keberadaan satelit-satelit canggih ini pada dasarnya adalah bentuk terkini dari kontestasi persaingan politik dunia sejak Perang Dingin di tahun 1960. Bahkan bila dirunut lebih jauh secara ideologi, kemajuan teknologi yang saat ini ada adalah perkembangan dari persaingan ekonomi sejak masa Revolusi Industri di Inggris, di mana penemuan mesin uap saat itu telah mengubah konstelasi ekonomi dunia yang membuat tenaga manusia dalam industri tergantikan oleh mesin agar bisa meningkatkan produktivitas. Hal itu pula yang menjadi alasan utama Karl Marx menghasilkan *Das Capital*, yang mana inti dari karya tersebut adalah jika ingin merubah keadaan menjadi lebih baik secara ekonomi maka pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi adalah jawabannya, seperti yang dialami oleh Inggris.

Pemikiran Karl Marx ini yang kemudian menginspirasi Vladimir Lenin untuk melakukan revolusi industri di Uni Soviet, dengan menginterpretasi pemikiran Karl Marx—yakni marxisme—menjadi komunisme. Ajaran komunisme ini kemudian ‘laku’ di kalangan negara-negara dunia ketiga karena memiliki unsur menentang penindasan, penjajahan, dan perbudakan yang dilakukan oleh negara-negara bermodal (*capital*) yang notabene adalah negara dunia pertama. Prinsip utama dari revolusi yang berlandaskan semangat komunisme adalah harus “100% believe in sciences”. Kemudian hal itu dibiarkan oleh dunia Barat dengan mengarahkan prinsip tersebut kepada “ketidakpercayaan terhadap Tuhan” karena agama-agama yang ada di dunia dianggap sering berseberangan dengan sains modern (Wawancara Soewarsono, 2018). Padahal, tidak semua agama seperti itu. Islam contohnya, yang mengajarkan pentingnya menuntut ilmu setinggi mungkin. Bahkan tercatat oleh sejarah, beberapa disiplin ilmu modern dipelopori oleh ilmuwan-ilmuwan Islam seperti Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, Ibnu Batutah, Al Jabr, Al Khawarizmi, dan lain-lainnya jauh sebelum bangsa Eropa mengalami kemajuan (masih mengalami Abad Kegelapan).

Itulah mengapa Indonesia sebagai negara muslim terbesar di dunia bisa menerima paham marxisme dan komunisme di masa kepemimpinan Presiden Sukarno. Sang Proklamator memutuskan untuk belajar ke negeri Cina untuk mengadopsi revolusi industri yang mereka jalani. Sayangnya, akibat runtuhnya Demokrasi Terpimpin oleh Orde Baru maka usaha kemajuan yang dicita-citakan Sukarno menjadi kandas. Padahal, Republik Rakyat Tiongkok adalah salah satu negara yang bisa dijadikan contoh sebagai negara yang berhasil memajukan industrinya karena mengadopsi paham yang sama dengan Uni Sovjet. Kini, kedua negara komunis tersebut menjadi pesaing dari Uni Eropa dan Amerika Serikat sebagai dua negara yang mulai menguasai konstelasi satelit dunia. Terlebih lagi Tiongkok berhasil menciptakan ‘satelit kuantum’ yang diklaimnya tidak akan bisa diretas oleh satelit lain. Bahkan Tiongkok disebut-sebut akan membuat bulan buatan<sup>9</sup> yang

9 <https://www.jawapos.com/internasional/09/03/2019/tiongkok-akan-luncurkan-bulan-buatan-manusia-pa->

sesungguhnya adalah satelit lampu yang berguna untuk menerangi seluruh kota di Tiongkok<sup>10</sup>

Untuk menghadapi gelombang Revolusi Industri 4.0, anggota DPR Fraksi PDIP Rieke Diah Pitaloka menyatakan bahwa Presiden harus segera membentuk badan riset nasional terkait *blue print* atau cetak biru pembangunan industri menuju revolusi 4.0. Menurutnya, keberadaan Badan Riset Nasional sangat penting agar seluruh rencana pemerintah terkait revolusi industri 4.0 tetap berorientasi kepada kepentingan rakyat dan kaum pekerja. Dirinya juga menegaskan pemerintah harus menempatkan rakyat Indonesia sebagai subjek di hulu, tengah, dan hilir pembangunan industri nasional. Dengan begitu, Indonesia dapat menjadi negara industri yang berbasis riset nasional dengan orientasi kepada kepentingan rakyat<sup>11</sup>. Soewarsono menyanggah hal tersebut dengan memberikan penjelasan bahwa usaha negara Indonesia untuk menghadapi revolusi industri sudah dimulai oleh Presiden Sukarno (1959-1965).

Di masa itu, negara-negara adidaya seperti Amerika Serikat dan Uni Sovjet berlomba-lomba dalam bidang iptek untuk kepentingan industri ekonomi mereka, mau tidak mau negara-negara lainnya pun ikut terkena dampaknya, terutama negara-negara di Asia dan Afrika yang termasuk negara baru merdeka dan sedang berkembang. Negara-negara di Asia dan Afrika yang baru merdeka mencoba mengejar kemajuan yang telah dinikmati oleh negara-negara maju melalui revolusi industri, termasuk Indonesia. Presiden Sukarno membuat kerjasama dengan Tiongkok sebagai negara Asia pertama yang berhasil membuat teknologi nuklir. Belajar dari Tiongkok pula, Presiden Sukarno membuat badan riset nasional bernama MIPI (Majelis Ilmu Pengetahuan Indonesia) untuk menjalankan fungsi lembaga yang menghasilkan produk-produk penelitian yang dapat berguna bagi masyarakat.

da-2020/, diakses pada 14 Oktober 2019

10 <https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20181021134417-199-340161/bulan-buatan-di-china-bakal-gantikan-cahaya-lampu-jalan>, diakses pada 14 Oktober 2019

11 <https://nasional.kompas.com/read/2018/04/29/16154831/menju-revolusi-industri-40-jokowi-diminta-bentuk-badan-riset-nasional>, diakses pada 14 Oktober 2019

Presiden Sukarno memilih untuk bekerjasama dengan negara-negara sosialis seperti Uni Soviet dan RRC karena adanya kesamaan visi dan misi tentang ilmu pengetahuan dan teknologi yang harus digunakan dan dimanfaatkan untuk kepentingan orang banyak.

Di tahun-tahun itu, pengembangan energi nuklir adalah primadona bagi negara-negara berkembang. RRC saat itu adalah negara Asia yang berhasil mengembangkan teknologi nuklir tahap pertama, maka Presiden Sukarno pun mengirimkan Chaerul Saleh untuk bertemu dengan Mao dan mengajak kerjasama pembangunan energi nuklir di Indonesia. Lalu dengan Soviet, Indonesia bekerja sama untuk membangun pabrik besi baja. Kerjasama sudah dimulai sejak tahun 1956 dan sudah dilakukan survei. Soviet menyarankan dibuat pabrik besi baja di Lampung, namun pemerintah Indonesia menyarankan di Kalimantan Selatan dengan pertimbangan tersedianya biji besi dan energi batubara yang melimpah. Pada tahun 1959, tim proyek Indonesia dengan ahli dari Soviet kembali melakukan survei karena lokasi untuk pabrik besi baja disarankan di wilayah yang dekat dengan laut yang dapat dibangun pelabuhan untuk kapal-kapal bertonase besar. Maka terpilihlah wilayah Cilegon, Banten. Kontrak itu ditanda tangani pada 7 Juni 1960 antara Pemerintah Indonesia dengan Tjazpromex Pert of Moskwa. Proyek ini meletakkan batu pertamanya pada tanggal 20 Mei 1962 dan ditargetkan selesai sebelum tahun 1968 (Nurindarto, 2011). Sayangnya, proyek visioner ini harus terhenti karena peristiwa G30S yang memutarbalikkan keadaan politik di Indonesia.

Riset-riset sejarah terbaru seperti yang dibuat oleh David Jenkins dan Jess Melvin menunjukkan bahwa peristiwa G30S didalangi oleh pihak elit militer AD yang merujuk kepada sosok Soeharto. Maka dari itu, Soewarsono menafsirkan bahwa penggulingan kekuasaan oleh Soeharto terhadap Sukarno (G30S) adalah suatu hal yang sia-sia karena berimbas pada berhentinya suatu proyek nasional—Perusahaan Baja Trikora—yang berorientasi masyarakat. Tahun 1974 proyek tersebut “dilucuti” dan diganti menjadi *Krakatau Steel* yang berorientasi kapital oleh kroni Soeharto (Simpson, 2008). Pembangunan

ekonomi yang terjadi di pemerintahan Orde Baru bersifat birokratik kapitalis, di mana beberapa elemen pemerintahan ikut bermain dalam urusan ekonomi di Indonesia, sehingga pembangunan yang terjadi tidak berorientasi pada kesejahteraan masyarakat melainkan pada keuntungan pribadi. Karena berorientasi pada keuntungan pribadi, maka tidak jarang terdapat praktik bisnis yang tidak mengindahkan keadaan lingkungan sekitar, seperti pengalihfungsian hutan alami menjadi perkebunan sawit, pengalihfungsian wilayah resapan air menjadi pemukiman, serta reklamasi pantai yang menyebabkan rusaknya ekosistem pantai dan hilangnya mata pencaharian nelayan. Orde Baru di bawah kepemimpinan Soeharto juga telah melucuti upaya pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di Indonesia dengan melarang kembalinya mahasiswa-mahasiswa Indonesia yang sedang belajar di Uni Soviet, serta melakukan birokratisasi lembaga-lembaga ilmu pengetahuan di bawah Menristek B.J. Habibie.

Soewarsono juga menjelaskan di dalam tulisannya jika Orde Baru melakukan kesalahan ‘tafsir’ terhadap teori pertumbuhan ekonomi yang dicetuskan oleh Walt Whitman Rostow. Rostow mengungkapkan bahwa suatu negara akan mengalami lima tahapan pertumbuhan yang dimulai dari tahapan tradisional (ekonomi didominasi sektor pertanian), lalu tahapan transisi (peralihan struktur tenaga kerja dari pertanian ke industri), lalu tahapan tinggal landas/*take off* (hambatan struktur sosial dan politik dapat di atasi), lalu tahapan menuju kematangan/*the drive to maturity* (serikat buruh dan dagang semakin maju), dan yang terakhir adalah tahapan konsumsi masa tinggi/*high mass consumption* (tenaga kerja didominasi tenaga kerja terdidik dan penduduk di kota lebih besar dari di desa). Soeharto merasa Indonesia sudah mengalami tahapan transisi di mana program-program Repelitanya melakukan industrialisasi pada sektor pertanian. Lalu, untuk menggapai tahapan ketiga yaitu *take off*, Soeharto merasa Indonesia harus membuat pesawat dalam negeri untuk menyimbolkannya, dan dijadikanlah Habibie sebagai komando utama proyek tersebut. Namun, tafsir Soeharto tersebut ternyata bukan keputusan yang tepat karena industri pesawat terbang Indonesia pun mengalami kemandegan

saat itu. Padahal jika melihat sisi historis dari perkembangan ilmu pengetahuan pada level global, seharusnya Soeharto berpikir untuk membuat satelit seperti Rusia dan Tiongkok. Sayangnya karena lembaga ilmu pengetahuan di Indonesia terbirokratisasi, perkembangan *R&D* di Indonesia amat terpengaruh dari pandangan politik para elit pejabat dan dari adanya atau tidaknya anggaran pemerintah.

### **BAB III SINERGI NEGARA, AKADEMISI, DAN MASYARAKAT INDUSTRI DALAM (PENDEKATAN) *SCIENCE, TECHNOLOGY, AND SOCIETY* OLEH DUNDIN ZAENUDDIN**

Bab III dari buku ini ditulis oleh peneliti senior PMB LIPI di bidang pluralitas agama, yakni Dundin Zaenuddin. Ia memulai bab ini dengan pengantar tentang J.D. Bernal yang sempat dibahas pada bab sebelumnya. Bagi Dundin, J.D. Bernal, seorang ahli kimia fisika dari Universitas London dapat dikatakan orang pertama di abad modern ini yang menggugah tentang begitu pentingnya ilmu untuk perkembangan masyarakat. Ia menyebut adanya fungsi sosial (*social function of science and technology*) yang melekat dalam ilmu dan teknologi yang kemudian disebut sebagai pendekatan STS (Bridgstock, 1998). Menteri Riset dan Teknologi (Menristek) pertama Indonesia, Prof. Sumitro Djojohadikusumo, sangat menekankan pentingnya pengembangan teknologi dimulai dari penelitian ilmiah dasar yang harus kuat. Belakangan ide tersebut diangkat pula oleh Menteri Riset, Teknologi Dan Pendidikan Tinggi atau (Menristekdikti), Muhammad Nasir, yang menyebutnya sebagai hilirisasi. Istilah tersebut dimaksudkan agar penelitian ilmu dan teknologi memberikan manfaat kepada masyarakat luas dan memberikan sumbangannya pada peningkatan kesejahteraan masyarakat. Hilirisasi juga mengundang pro dan kontra di kalangan akademisi; ada yang melihatnya sebagai konsep yang salah, namun ada juga yang menilainya sebagai hal yang kurang tepat dengan kondisi riset di Indonesia. Akan tetapi di tengah perdebatan yang belum matang apalagi selesai tentang hal ini, Kementerian Riset, Teknologi

dan Pendidikan Tinggi (Kemenristekdikti) sudah membuat kebijakan bahwa semua penelitian harus diukur dengan tingkat ke-siap-terapan-teknologinya (TKT). Semakin hasil kegiatan sebuah riset dapat diaplikasikan, maka nilai TKT menjadi tinggi.

Masalah tersebut bukan satu-satunya hal yang mempengaruhi relasi yang tidak baik antara pihak pengelola dan pelaksana riset karena terdapat juga masalah-masalah lain. Di antara yang mengemuka misalnya, masalah koordinasi yang kurang serta kebijakan atau aturan main yang sering berganti. Sebuah persepsi yang dapat menginisiasi adanya ketidak-percayaan antara pengelola dan pelaksana riset. Dengan demikian, terbangunnya rasa percaya, jejaring yang kuat, kesamaan orientasi nilai dan visi serta relasi sinergis antara negara dan masyarakat menjadi suatu keharusan, agar dapat dibentuk struktur dan mekanisme yang bisa secara optimal menjadi kondusif untuk pengembangan sains dan teknologi. Lebih lanjut, Dundin menjelaskan bahwa manifestasi belum sinerginya negara, akademisi dan masyarakat industri dalam pengembangan sains dan teknologi dan kemudian memanfaatkannya kepada masyarakat luas, terlihat dari satu pihak yang menyisihkan (*exclude*) pihak lain dalam pemanfaatan sumber daya ilmu pengetahuan dan teknologi. Pihak yang kurang memiliki kekuasaan mengalami alienasi dan deprivasi karena tidak mendapatkan apa yang dianggap merupakan hanya. Eksklusi dan deprivasi merupakan dua konsep yang sejak beberapa tahun belakangan semakin banyak digunakan untuk menjelaskan proses marjinalisasi dan pemiskinan (*impoverishment*) yang terjadi dalam kelompok tertentu dalam masyarakat baik di negara-negara maju maupun di negara-negara berkembang. Eksklusi sosial dapat didefinisikan sebagai suatu proses dimana sejumlah individu atau kelompok tersisihkan, baik sebagian maupun secara keseluruhan, untuk berpartisipasi dalam kehidupan sosial khususnya dalam pengembangan ilmu dan teknologi di mana mereka berada.

Selain peran pemerintah pusat dan pemerintah daerah, Dundin menyatakan terdapat hal lain yang menentukan terealisasinya gagasan pemanfaatan

fasilitas penelitian secara luas, yaitu dengan menumbuhkan modal sosial kelompok-kelompok penelitian, baik yang ada di masyarakat maupun kelembagaan negara. Modal sosial di sini dapat dianggap sebagai sumber daya (*resource*) yang memiliki seperangkat nilai sosial dan budaya yang tidak saja penting dalam menentukan ikatan kerjasama internal kelompok, tetapi juga secara eksternal dapat menjalin kerjasama dengan kelompok lain (*bridging social capital*). Sebagai sebuah konsep sosiologi kontemporer, modal sosial merupakan pendekatan yang semakin intensif digunakan dalam mengatasi masalah sosial seperti gejala ketertinggalan, ketidakadilan lintas kelas dan etnik, proses sosial, kurangnya koordinasi dan sinergi dalam pengembangan ilmu teknologi seperti terjadi di banyak negara, termasuk di Indonesia. Robert Putnam (1993) memiliki tesis yang dapat diaplikasikan ke dalam dunia riset untuk pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi bagi masyarakat, yaitu menyoroti khususnya kelembagaan riset yang baik dan efektif. Ada tiga alasan penting; pertama, adanya jaringan sosial memungkinkan terjalannya koordinasi dan komunikasi, yang akhirnya dapat menumbuhkan rasa saling percaya di antara sesama anggota komunitas (ilmiah). Kedua, kepercayaan (*trustworthiness*) memiliki implikasi sangat positif dalam kehidupan bermasyarakat. Ketiga, berbagai keberhasilan yang dicapai melalui kerjasama pada waktu sebelumnya dalam jaringan ini akan mendorong bagi keberlangsungan kerja sama pada waktu selanjutnya.

Dengan demikian, dalam rangka memberi landasan pengetahuan bagi upaya pembangunan sains dan teknologi, pemahaman mendalam akan kondisi modal sosial kelompok-kelompok penelitian amat diperlukan karena hal inilah yang akan menjadi titik tolak bagi pembangunan kembali komunitas ilmiah (*scientific community rebuilding*) dan revitalisasi pranata sosialnya. Pembangunan sinergi STS memerlukan strategi pembangunan yang menyeluruh dan sistemik, bukan strategi *ad hoc*, parsial atau reaktif. Strategi pembangunannya harus didasarkan pada pertimbangan sosial, budaya, politik dan ekonomi yang bersifat sinergis bercirikan asas masyarakat yang beradab dan pluralitas serta proses sosial,

ekonomi dan politik yang menjunjung tinggi tata kelola pemerintahan yang baik (*good governance*). Strategi pembangunan sinergi STS ini mengarahkan kepada prosedur pengembangan model konstruksi sosial yang adaptif sesuai dengan tahapan perkembangan ilmu, teknologi, dan masyarakat.

Konsep sinergi *civil society* (masyarakat madani atau masyarakat sipil), akademisi, pihak swasta dengan pemerintahan mengacu pada pola hubungan yang partisipatoris antara tiga entitas penting dalam sebuah negara yang biasa disebut sebagai *triple helix* yaitu akademisi, kalangan industriawan dan usahawan, serta birokrasi pemerintahan yang dalam hal ini diwakili oleh aparaturnya yang ada di Kemenristekdikti. Konsepsi ini tampaknya tidak bisa dipisahkan dari perdebatan sifat hubungan komunitas ilmiah, usahawan dan industriawan serta dengan aparaturnya pemerintah. Sinergi komunitas ilmiah (akademisi), swasta (industriawan), dan pemerintah akan mendorong pengembangan sains dan teknologi. Sinergi ini dimungkinkan dengan adanya komunikasi yang baik, rasa kerjasama yang tinggi dan saling percaya antara pihak-pihak yang berkepentingan (*stakeholders*). Dengan kata lain, semua pihak menunjukkan modal sosial yang kuat, sehingga pemerintah yang bersangkutan tidak memikul sendiri beban dan tugas pengembangan sains dan teknologi karena berbagai komunitas ilmiah maupun kaum industriawan juga turut berpartisipasi.

Keberhasilan ini tentu tidak terlepas dari keterbukaan para pejabat untuk membangun konsensus dengan semua golongan. Terjadinya sinergi akademisi, industriawan swasta, dan pemerintah dalam proses pembangunan mempunyai beberapa keuntungan. Pertama, pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang dikelola secara bersama oleh pemerintah dan masyarakat sebagaimana terjadi di negara-negara maju menunjukkan hasil yang lebih baik daripada yang dikelola oleh pemerintah sendiri. Kedua, keterbukaan pemerintah di dalam penyusunan kebijakan dan anggarannya dengan melibatkan masyarakat akan menyebabkan akuntabilitas pemerintah semakin baik, sehingga tingkat kepercayaan kepada pemerintah juga menjadi

semakin tinggi. Ketiga, tingkat kepercayaan yang semakin tinggi mendorong masyarakat untuk berpartisipasi lebih aktif dalam proses pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Keempat, hubungan dan komunikasi yang baik antara pemerintah dan masyarakat memungkinkan pemerintah menjadi lebih sensitif dan responsif terhadap kebutuhan dan keinginan masyarakat. Kelima, keterbukaan dalam manajemen riset seperti perencanaan dan pelaksanaan kegiatan penelitian yang disertai kontrol sosial yang efektif memperkecil kemungkinan terjadinya penyimpangan dan pelanggaran terhadap aturan-aturan yang telah disepakati bersama.

Pemisahan sains dengan masyarakat telah berlangsung relatif lama di negara ini. Oleh karena itu, adalah tidak mudah untuk menyatukan langkah agar sains dan masyarakat dapat berkaitan dengan erat. Di sini terdapat keterkaitan antara ilmu dasar, ilmu terapan (teknologi) dan masyarakat, di mana diperlukan suatu kebijakan publik terkait STS ini (baca: administrasi publik). Dalam beberapa hal sains merubah administrasi publik seperti dalam hal bentuk pelayanan-pelayanan baru. Diperlukan suatu iklim saling percaya antara negara, dalam hal ini diwakili oleh Kemenristekdikti, dan komunitas ilmuwan dalam pengembangan sains. Sebagaimana dicermati oleh seorang ilmuwan muda, Matin Nuhsunada, sains baru dihasilkan dari institusi saja, sehingga dianggap merupakan produk kapitalisasi dari pemerintah. Sementara itu, sains dari masyarakat (*society*) masih kurang. Pemerintah belum mengelola sains secara sinergis, sehingga membuat masyarakat belum begitu melek terhadap ilmu pengetahuan, teknologi, dan kemanfaatannya untuk masyarakat luas. STS di Indonesia belum dibingkai dalam kebijakan yang sinergis antara institusi pemerintah dan komunitas, sehingga terkesan bahwa STS masih sepenuhnya bersifat institutional.

Penelitian dan inovasi yang berdasarkan kepentingan masyarakat diakuinya masih relatif kurang dilakukan oleh para dosen dan peneliti di Indonesia. Penelitian yang dilaksanakan masih sebatas pada hal yang disukai tanpa melihat kemanfaatan aplikasinya pada masyarakat dan industri. Untuk itu, perlu dilakukan pemetaan

(*mapping*) penelitian dan target-target yang akan dicapai pada tahun-tahun mendatang. Selain itu, sistem dana penelitian perlu dimudahkan dan disederhanakan agar energi peneliti tidak terbuang banyak untuk hal pengadministrasian. Kemudian, untuk melacak rekam jejak (*track record*) peneliti perlu dibuatkan portal sebagaimana telah diperkenalkan secara luas di perguruan tinggi dan lembaga penelitian untuk memudahkan pengecekan. Birokrasi di Indonesia masih sangat rumit dan kurang fleksibel. Mahasiswa dan dosen disibukkan dengan Laporan Pertanggung Jawaban (LPJ) dan pertanggungjawaban dana penelitian, sehingga dikhawatirkan terjadi manipulasi data.

Dundin mengutip bahwa mempelajari sains itu sama dengan mempelajari seni karena keduanya dilakukan atas dasar kesukaan pelakunya. Dengan demikian, mengembangkan sains tidak selalu harus mengejar target penelitian yang laku di pasaran, tetapi juga karena disukai, sebab pada akhirnya akan bermanfaat juga bagi masyarakat. Dalam menjawab permasalahan-permasalahan ini, tampaknya bisa dirunut kepada masalah kelembagaan, mekanisme kerja, sinergi dan modal sosial. Dundin berpendapat bahwa permasalahan pengembangan sains dan teknologi telah dimulai tampaknya sejak Orde Lama sampai pada masa reformasi ini. Dari segi kelembagaan, misalnya, Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI) dalam versinya sebagai kelanjutan amanah yang ditugaskan kepada LIPI sampai sekarang belum terbentuk bahkan justru digantikan dengan bentukan AIPI baru yang kewenangannya sangat minimal. Padahal menurut Soewarsono pada bab sebelumnya, rezim Sukarno yang bernama Demokrasi Terpimpin (bukan Orde Lama) telah membuat suatu upaya pengembangan sains dan teknologi berupa pembangunan industri berat sebagai modal investasi (Setiyono dan Triyana, 2014).

Namun, Dundin tampaknya juga menambahkan penjelasan yang diberikan oleh Soewarsono di bab sebelumnya, berkaitan dengan sejarah berdirinya lembaga penelitian di Indonesia. Pemikiran tentang perlunya pendirian AIPI sebetul sejak tahun 1967 yang antara lain tertuang dalam surat keputusan pimpinan MPRS No. MPRS/18/B/1967. Rumusannya ditulis

sebagai berikut; LIPI ‘Mempersiapkan diri untuk pada waktunya ditingkatkan menjadi Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia yang akan dibentuk dengan undang-undang. Bahkan dalam Keputusan Presiden (Keppres) Nomor 128/1967 disebutkan bahwa pembentukan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia dimaksudkan untuk mempersiapkan pembentukan AIPI (*Indonesian Academy of Sciences*) sebagaimana juga dibentuk negara-negara ‘baru’ di Asia termasuk Tiongkok. Bahkan di negara Tiongkok terdapat Akademi Ilmu sosial yang terpisah dari ilmu alam dan teknologi dengan pendanaan yang cukup kuat. LIPI membentuk panitia *ad hoc* dan merumuskan memorandum serta menyampaikan kepada Presiden agar pembentukan AIPI dapat segera ditindaklanjuti. Namun rupanya, memorandum tersebut tidak mendapatkan respon lebih lanjut dari Presiden dan hingga sekarang AIPI sesuai yang dicita-citakan itu yang merupakan kelanjutan dari LIPI ini tidak terbentuk.

Dalam memorandum itu, LIPI memberikan deskripsi kondisi sains dan teknologi di berbagai negara. Di negara-negara komunis/Blok Timur seperti Uni Soviet dan Republik Rakyat Cina (RRC), akademi berstatus sebagai penentu dan perumus kebijakan. Statusnya, badan tersebut merupakan lembaga pengambil keputusan dalam dan teknologi. Di Eropa Barat dan Amerika Serikat, AIPI merupakan lembaga pemberi nasihat atau konsultasi dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sedangkan makna ‘akademi’ sendiri adalah pelaksana koordinasi dan pemberi informasi yang menyangkut kegiatan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Selanjutnya, ide pembentukan AIPI muncul kembali di era 1980an, yaitu ketika B.J. Habibie menjabat sebagai Menristek. Namun ide AIPI pada era ini sudah berbeda ruh dan jiwanya dengan AIPI yang diproyeksikan sebagai jelmaan baru LIPI pada awal-awal pembentukan LIPI dan dirintis oleh Soejono Djoened Poesponegoro, Menristek pertama pada pemerintah Soekarno. Hal ini sesuai dengan tugas yang diberikan Asmen III tahun 1980 yaitu untuk mempelajari dan menyajikan konsep pembentukan AIPI sebagai lembaga baru dan bukan peningkatan status dari LIPI sesuai rencana semula.

Dari penjelasan di atas, Dundin tidak menyadari bahwa rencana pembentukan akademi ilmu pengetahuan di Indonesia sesungguhnya telah ada sejak masa Demokrasi Terpimpin. Tidak menutup kemungkinan Presiden Sukarno mengadaptasi *Russian Academy of Sciences* milik Rusia dan *Chinese Academy of Sciences* milik Tiongkok di saat dirinya melakukan kunjungan kenegaraan. Melihat kemajuan pembangunan industri yang terjadi di Rusia dan Cina karena *RnD* yang terarah melalui akademi ilmu pengetahuannya, Presiden Sukarno menginginkan juga terbentuknya akademi ilmu pengetahuan di Indonesia. Namun satu hal yang harus diingat, rencana pembentukan akademi ilmu pengetahuan yang mengadaptasi dari dua negara tersebut tidak akan terlaksana secara baik jika tidak dibarengi dengan semangat marxisme. Rusia dan Tiongkok sebagai negara penganut marxisme, menganggap ilmu pengetahuan adalah hal yang mutlak ada bagi kemajuan industri negara. Marxisme menerapkan paham investasi jangka panjang dalam pembangunan karena pembangunan yang dilakukan benar-benar berdasarkan riset yang ada. Negara harus memproduksi dan menguasai hal terkecil dari produksi. Sedangkan ketika Orde Baru mengambil alih pemerintahan, marxisme adalah paham yang dilarang. AIPI yang seharusnya lahir dengan jiwa marxisme, akhirnya menjadi lembaga yang terbirokratisasi. Orde Baru tidak menerapkan investasi jangka panjang, tetapi menerapkan investasi jangka pendek yang bisa lebih cepat dirasakan keuntungannya bagi kalangan pejabat pemerintah.

Di bagian akhir bab, Dundin memberikan penutup bahwa kelembagaan yang sinergi dan mekanisme kerja yang berbasis modal sosial merupakan faktor esensial dalam mengelola aktivitas riset yang berkemajuan. Administratur harus mempercayai ilmuwan dengan memberikan keleluasaan pengelolaan dan mengatur waktu secara fleksibel sesuai dengan misinya dalam pengembangan sains dan teknologi. Dari sisi kelembagaan, tidak adanya lembaga tertinggi yang mengelola pengembangan sains dan teknologi serta tumpang tindihnya lembaga-lembaga penelitian di Indonesia, membuat anggaran yang sebetulnya cukup besar untuk dana penelitian (18 trilyun rupiah) menjadi

kurang efektif dalam pencapaian terobosan-terobosan (*breakthrough*) pengembangan sains dan teknologi dan pemanfaatannya untuk masyarakat. Mekanisme kerja tampaknya juga belum sepenuhnya berbasis modal sosial dan relasi sinergi antara komunitas ilmiah masih perlu peningkatan yang serius. Masih banyak petunjuk-petunjuk yang diberikan Ristekdikti berbeda dan berubah dalam tempo yang singkat. Setiap kali kebijakan baru diterapkan diperlukan sosialisasi yang sangat memerlukan dana, energi, dan waktu. Pada akhirnya, ilmuwan sebetulnya memiliki hak penuh untuk menyarankan sebuah kebijakan (*policy*) sesuai dengan temuan penelitian. Hal ini bukan saja karena ilmuwan juga seorang warga negara yang memiliki hak dan kewajiban untuk menyuarakan kebenaran dan memperbaiki masyarakat melalui ide-ide inovatif hasil penelitiannya, ia juga seorang pakar yang memiliki tanggung jawab dalam komunitas ilmiahnya.

#### **BAB IV KEBIJAKAN *SCIENCE, TECHNOLOGY, AND SOCIETY* DI BIDANG AGRIKULTUR OLEH THUNG JU LAN**

Dalam bab ini, pakar sinologi PMB LIPI, Thung Ju Lan, membahas pentingnya menerapkan konsep STS dalam menata kebijakan STS bidang agrikultur di Indonesia di masa depan. Thung Ju Lan menjelaskan bahwa dilihat dari perspektif masyarakat, khususnya masyarakat pertanian, tampak masyarakat belum memanfaatkan teknologi yang ada secara optimal, terlebih lagi terhadap teknologi baru. Hal ini terjadi karena kurangnya pemahaman masyarakat tentang *science* atau ilmu pengetahuan yang mendasari pengembangan suatu teknologi tertentu. Diperlukan adanya sebuah terobosan agar masyarakat mau menerima *science and technology* sebagai bagian dari kehidupan mereka hari ini. Memang sudah ada upaya-upaya dari generasi muda untuk membuka akses informasi melalui internet, seperti Paprici atau iGrow, namun sayangnya tidak banyak petani Indonesia yang mampu memanfaatkan teknologi komunikasi tersebut.

Thung menilai generasi muda petani mulai kehilangan minatnya pada dunia pertanian, sehingga kebanyakan petani di Indonesia adalah petani yang berusia 50 tahun ke atas. Ada beberapa alasan yang menyebabkan hal ini. Pertama, generasi muda Indonesia di pedesaan dididik di sekolah umum dan diarahkan untuk mengambil spesialisasi di perguruan tinggi, padahal banyak siswa yang putus sekolah di SMP dan SMA karena persoalan ekonomi dan alasan keluarga lainnya. Pendidikan mereka, yang tidak terfokus pada pertanian, membuat pengetahuan mereka tentang pertanian sama seperti yang dipahami orang tuanya. Dengan kata lain, tidak ada koneksi yang dibangun sejak dini agar generasi muda petani ini mengkaitkan pendidikan masa depan mereka dengan dunia pertanian dimana mereka dan orang tua mereka menggantungkan hidup. Kedua, masyarakat petani hanya dilihat sebagai produsen hasil pertanian yang tingkat produktivitasnya harus selalu ditingkatkan. Padahal di dunia pertanian, seperti bidang usaha lainnya merupakan kegiatan kreatif dan kompetitif yang terus-menerus mengalami perubahan mengikuti perubahan masyarakat dan perkembangan zaman. Hal ini sepertinya lebih disadari untuk tahapan pasca panen yang lebih dekat pada konsumen yang beragam dan pasar yang dinamis, sehingga kita melihat banyak inovasi-inovasi yang dibuat sebagai bagian dari perubahan hubungan STS.

Sejalan dengan apa yang diutarakan oleh Soewarsono, Thung melihat dari perspektif ilmu pengetahuan dan teknologi yang dalam hal ini terkait dengan dunia akademis dan dunia praktis (dunia usaha), bahwa birokratisasi bidang penelitian melalui 'proyekisasi' pendanaan penelitian pada praktiknya telah menghasilkan produk-produk teknologi yang cenderung terbatas karena sulit untuk membiayai suatu penelitian inovatif berjangka panjang dan/atau dengan ruang lingkup kepentingan nasional. Di sisi lain, seperti dikemukakan oleh Sulfikar Amir (2012) telah terjadi birokratisasi teknologi di era Orde Baru melalui struktur negara khususnya melalui BPPT dan Kementerian Riset dan Teknologi. Kondisi ini tidak saja menyebabkan '*culture of invention*' yang menjadi substansi kecendekiawanan menghilang dari kehidupan sehari-hari perguruan

tinggi, melainkan juga telah menyebabkan peran masyarakat terabaikan karena mereka hanya diposisikan sebagai objek pembangunan.

Berbicara tentang dunia pertanian, Jepang yang dikenal sebagai negeri teknologi, memiliki istilah '*a much-needed hand from cutting-edge technology*' yang berarti 'bantuan yang sangat diperlukan dari teknologi paling mutakhir' (Nikkei, 2015). '*Trigeneration system*' yang dikembangkan JFE Engineering mendapat banyak pertanyaan di Hokkaido sendiri maupun dari daerah dingin lain di Jepang dan luar negeri. *Trigeneration system* itu memakai bahan bakar secara efisien [gas alam dibakar untuk menghidupkan generator, dan listrik yang dihasilkan dipakai untuk menerangi rumah kaca dan gedung kantor; *carbondioxide* atau CO<sub>2</sub> yang dihasilkan dalam tabung pembakar dimurnikan dan dimasukkan ke dalam rumah kaca, dan yang dihasilkannya dipakai untuk penghangat ruangan di musim dingin, sehingga mengurangi biaya pemeliharaan tanaman di rumah kaca. Dilihat dari sudut birokrasi pun, bagi para ilmuwan sosial, ada banyak kelemahan yang jarang dipelajari. Pada hakikatnya, birokrasi di Indonesia cenderung terkompartemenkan berdasarkan atas dasar pertimbangan efektivitas administrasi dan pertanggungjawaban keuangan. Oleh sebab itu, kita melihat hampir setiap kementerian dan lembaga dibagi atas unit-unit kecil yang mudah diawasi. Dampak dari pengkompartemenan seperti itu, sulit menyelenggarakan pekerjaan lintas unit, apalagi lintas lembaga/kementerian; atau yang sederhananya selalu dikaitkan dengan masalah 'koordinasi'.

Thung mengingatkan kembali tentang konsep dasar STS mengenai hubungan Ilmu Pengetahuan, Teknologi, dan Masyarakat serta pemahaman tentang STS sebagai sebuah 'gerakan' yang membawa perubahan bagi masyarakat, sebagai acuan dalam merumuskan kembali kebijakan pertanian Indonesia. Pertama-tama, alasan penting apa yang bisa kita berikan untuk melakukan perumusan kembali kebijakan pertanian Indonesia? Bahwa kondisi bidang pertanian kita yang carut-marut ataupun bahwa pertanian merupakan dasar dari kehidupan sebagian besar masyarakat Indonesia bisa saja dianggap penting,

akan tetapi sesungguhnya kepentingan yang terbesar terletak pada kebutuhan masa depan kita. Laporan FAO terakhir bahkan mengatakan bahwa "108 juta orang di tahun 2016 menghadapi level IPC  $\geq 3$  yang artinya telah ada penambahan 35% dibanding angka tahun 2016 yang berjumlah 80 juta" Food and Agricultural Organization of the United Nation, 2017). Bagaimana dengan Indonesia? Menurut The Global Hunger Index (GHI) di tahun 2016, "lebih dari 19 juta orang di kepulauan Indonesia mengalami malnutrisi, dan sedikitnya dua anak dari 100 anak meninggal sebelum usia 5 tahun" (Djatkiko, 2017). Bertolak dari kenyataan ini, maka jelas bahwa Indonesia perlu merumuskan ulang kebijakannya; tidak hanya mempertimbangkan persoalan krisis pangan yang melanda dunia, melainkan juga harus memikirkan persoalan distribusi pangan dalam negeri yang tidak merata tersebut.

Hubungan antara *government, society, dan research institutions* dalam konteks *science and technology* pada prinsipnya merupakan hubungan yang mendorong perubahan, baik perubahan politik, ekonomi maupun kebudayaan. Oleh karena itu, penting untuk berbicara tentang perubahan yang dimaksud. Ketika kita membicarakan perlunya merumuskan ulang kebijakan pertanian di Indonesia dengan memasukkan konteks STS, maka yang dimaksud adalah menempatkan perubahan politik ekonomi dan kultural sebagai basis dari perumusan ulang kebijakan tersebut. Pertama-tama, sudah waktunya masyarakat pertanian ditempatkan sebagai subjek perubahan tersebut karena tidak ada perubahan yang terjadi tanpa menyangkut masyarakat. Inti permasalahan bukan diganggu pengetahuan dan teknologi itu sendiri, melainkan bagaimana masyarakat memandang dan memanfaatkan ilmu pengetahuan dan teknologi untuk melakukan perubahan politik, ekonomi, dan dirinya. Bagi Thung, hal itu bisa dimulai dengan pendidikan tentang STS yang menurut *National Science Foundation/ Yager and Hofstein* (tanpa tahun), "*would not only motivate Indonesia [the students] but also create socially conscience citizens equipped with the kknowledge to help solve [the] problems [of real life, such as world hunger, air quality, land use and population growth]*" (tidak hanya memotivasi mahasiswa melainkan juga

menciptakan warga negara yang mempunyai kesadaran sosial dan dilengkapi dengan pengetahuan untuk membantu menyelesaikan masalah-masalah dalam kehidupan nyata seperti kelaparan di dunia, kualitas udara, penggunaan lahan dan pertumbuhan penduduk)". Seperti diingatkan oleh Nature (2015), bertani saat ini sangat sensitif jika mempertimbangkan kerugian Eropa di tahun 2003 yang mencapai lebih dari 13 juta euro atau 14 juta dolar akibat gelombang panas yang merusak pertanian dan hutan di bagian-bagian dunia yang kurang berkembang, bahkan terjadi kekeringan yang berkepanjangan dan hal-hal ekstrem lain dengan harga sosial yang langsung dalam bentuk meningkatnya kelaparan dan resiko kerusakan dan kekerasan. Ilmu pengetahuan mempunyai banyak tawaran untuk membantu petani mempersiapkan diri dan beradaptasi terhadap perubahan iklim yang terwujud melalui curah hujan yang tidak menentu, suhu udara yang ekstrem, kekeringan, erosi lahan, rumput liar dan hama penyakit yang berkepanjangan. Akan tetapi, pertama-tama ilmu pengetahuan tentang adaptasi terhadap perubahan iklim perlu terlibat dan mendengarkan orang-orang yang akan dilayaninya agar dapat menghasilkan skenario masa depan atau sesuatu yang bisa dilakukan atau dikerjakan sebagai sebuah tindakan bersama antara ilmuwan iklim, peneliti pertanian, petani dan pejabat pemerintah.

Jika kita perhatikan, pendekatan praktis di atas belum banyak diterapkan dalam dunia pendidikan kita di Indonesia. Memang ada, seperti dilaporkan oleh Kabar24 pada tanggal 12 Mei 2012 (Inna, 2012), kelompok mahasiswa Institut Pertanian Bogor (IPB) yang menyelenggarakan pengenalan pertanian kepada anak-anak tingkat sekolah dasar se-Kecamatan Dramaga melalui Program Kreativitas Mahasiswa Pengabdian Masyarakat (PKM-M) dengan tema MIKIGA (Mini Kids Garden) atau media bermain edukatif dan kreatif untuk meningkatkan minat bertani anak, dengan konsep 'mini farming' [anak-anak itu dilatih untuk membangun tingkat kreativitasnya dalam pembuatan boneka hewan ternak dan komponen-komponen pertanian mini dari pemanfaatan limbah lingkungan, kemudian mereka diberikan pengetahuan mengenai cara bertanam merawat dan memanen tanaman

sayuran]. Hal yang juga melalui konsep 'Agroschooling' yang dilaporkan Kompasiana tanggal 29 Desember 2012 (Ikhsan, 2012), di mana anak-anak diajarkan tentang dunia pertanian melalui video unik pertanian, yang dikemas dalam film kartun, juga diajarkan proses menanam dari awal hingga panen melalui gambar-gambar puzzle barulah kemudian anak-anak diajak untuk langsung berkebun atau menanam mulai dari pembibitan pengolahan tanah di pot yang kecil yang diberi nama mereka dan kelompok-kelompok yang berbeda serta dikompertisikan sampai panen nanti untuk melihat siapa yang rajin dalam merawat dan menyiram tanaman, sambil menunggu tanaman tumbuh, anak-anak tersebut juga diajarkan tentang lingkungan. Sayangnya kegiatan-kegiatan ini lebih merupakan kegiatan informal yang 'musiman', bukan sesuatu yang rutin dan terintegrasi dalam sistem pendidikan nasional.

Dalam hal kebijakan bidang pertanian, ada beberapa kritik dan masukan dari beberapa informan pakar pertanian dan teknologi pertanian di lapangan yang perlu dipertimbangkan. *Pertama*, kebijakan budidaya tanaman untuk mencapai target swasembada, misalnya target swasembada kedelai di tahun 2014, tidak pernah tercapai sehingga banyak pihak yang lelah dengan kebijakan. *Kedua*, walaupun tenaga penyuluh diperbanyak, tidak akan menjawab kebutuhan petani atas penyuluh yang masuk ke kegiatan teknis. *Ketiga*, kita perlu memperhatikan pentingnya mekanisasi pertanian sebagai kegiatan di depan, sementara mekanisasi pengolahan hasil harus ditempatkan sebagai kegiatan di belakang. *Keempat*, selama lahan merupakan komoditi. Sulit untuk petani bersaing dengan pemodal besar. *Kelima*, tentang perlunya forum ilmu-ilmu transformatif untuk mengkaitkan planning dan kekuasaan (Presiden), juga sebagai *linkage* dalam memanfaatkan hasil penelitian. *Keenam*, untuk penelitian dalam bidang pertanian barangkali bisa dilakukan dengan memakai pendekatan *Farmer Participatory Research (FPR)* (Rice Knowledge Bank, tanpa tahun), yaitu pendekatan yang menganjurkan petani agar terlibat dalam eksperimen di lahan mereka sendiri sehingga mereka dapat belajar, mengadopsi teknologi baru dan menularkannya kepada petani yang lain.

## **BAB V EPILOG: MENCARI STS OLEH RIWANTO TIRTOSUDARMO**

Pada bab V buku ini, penggagas tema STS di PMB LIPI—Riwanto Tirtosudarmo—memberikan suatu apresiasi kepada tim peneliti dan harapannya tentang disiplin ilmu STS melalui “Epilog: Mencari STS”. Tirto menjelaskan bahwa sebagai peneliti, awalnya memiliki rasa ingin tahu terhadap sebuah gagasan yang menarik untuk diuji keberadaannya. Tirto juga merasa bahwa STS di PMB LIPI adalah hal yang menjamin untuk dijadikan suatu kajian mengingat ada kata *society* di sana. Keingintahuan itu mengundang berbagai pertanyaan-pertanyaan lebih lanjut seperti ‘bagaimana STS bisa ditemukan di Indonesia?’ atau ‘bagaimana kita menggunakan paradigma STS untuk melihat pengalaman Indonesia?’. Tirto menceritakan awalnya mengenal tema STS karena diminta untuk membahas buku milik Sulfikar Amir. Pada saat yang bersamaan, seorang antropolog Amerika bernama Profesor Michael Fischer yang mendalami STS di MIT, sedang berada di Indonesia. Tanpa menyia-nyaiakan kesempatan, Michael Fischer diundang ke PMB LIPI untuk memberikan pengenalan tentang STS.

Dalam kurun waktu 2013-2014, STS menjadi sebuah isu kajian pada lingkungan terbatas kelompok peneliti di lingkungan PMB LIPI dan luar PMB LIPI, hingga kemudian diajukan dalam format proposal penelitian. Kegiatan penelitian ini memfokuskan pada tiga sektor pembangunan yang menjadi domain kajian STS; pertanian, kesehatan, dan industri. Pada tahun pertama, kajian diarahkan untuk lebih memahami konteks kesejarahan dari perkembangan ilmu pengetahuan di tiga sektor tersebut. pada tahun kedua, penelitian secara lebih khusus memfokuskan bahasan pada sisi masyarakat di masing-masing sektor. Lalu tahun ketiga kajian adalah melakukan semacam sintesa dan mencari implikasi dari setiap sektor dalam konteks kebijakan. Dari pengantarnya, setidaknya ada lima hal yang dikemukakan Riwanto sebagai epilog. Pertama, penelitian STS yang dilakukan PMB adalah penelitian yang didorong oleh sebuah rasa ingin tahu akan sesuatu yang sudah banyak dilakukan di luar negeri tetapi masih sedikit dilakukan di dalam negeri. Kedua, meski fokus kajian diarahkan

kepada tiga sektor pembangunan, tim peneliti menyadari bahwa wilayah kajian STS itu begitu luas. Tidak mudah untuk menyempitkan wilayah penelitian. Ketiga, tim peneliti menyatakan bahwa pretensi awal penelitian terkendala oleh berbagai hal yang merupakan keterbatasan dari sebuah lembaga, bahkan untuk yang sekelas LIPI sekalipun. Contoh keterbatasan itu adalah tidak tersedianya perpustakaan yang memadai sehingga berimbas pada rendahnya kebiasaan membaca para peneliti. Keempat, penelitian topik apapun, termasuk STS, adalah topik yang telah banyak diteliti oleh peneliti dari luar. Hal ini menjadi tantangan bagi peneliti dalam negeri untuk menghasilkan penelitian STS yang baik, yang bisa berguna bagi pemangku kepentingan. Kelima, STS sebagai sebuah wilayah kajian yang mencoba memahami dinamika hubungan antara sains, teknologi, dan masyarakat adalah sesuatu yang sesungguhnya sangat penting bagi Indonesia. Akhir kata, tim peneliti STS untuk tahun 2017 telah berani melakukan terobosan untuk memasuki satu wilayah kajian yang relatif baru di Indonesia. Hal itu adalah sebuah upaya rintisan untuk merambah dunia ilmu pengetahuan yang tidak memiliki tapal batas.

## **DAFTAR PUSTAKA**

### **Buku**

- Amir, Sulfikar. (2012). *The Technological State in Indonesia: The co-constitution of high technology and authoritarian politics*. London and New York: Routledge
- Bernal, John Desmond. (1939). *The Social Function of Science*. London: George Routledge & Son. LTD
- Bridgstock, Martin, et.al. (1998). *Science, Technology and Society: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press
- Djarmiko, Caranissa. (2017). “*Is Indonesia really free from a food crisis?*”, Indonesia Expat, 11 April 2017, <http://indonesiaexpat.biz>
- Djojohadikusumo, Sumitro. (1976). *Indonesia Dalam Perkembangan Dunia, Kini dan Masa Datang*. Jakarta: LP3ES
- Hong Liu. (1997). “*Constructing a China Metaphor: Sukarno’s Perception of the PRC and Indonesia’s Political Transformation*,”. *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 28, No. 1

- Ikhsan, Galih. (2012). "Pendidikan Pertanian untuk Anak-anak (Masih) Ada". Kompasiana, 29 Desember 2012
- Kuhn, Thomas. (1962). *The Structure of Scientific revolutions*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press
- Mashad, D. (2008). *Tahun Penuh Tantangan: Soedjono Djoened Poesponegoro, Menteri Riset Pertama di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press
- Nature. (2015). "Prepare farms for the future: Scientist must work closely with farmers to ensure that agriculture can stand up to the ravages of climate change", [www.nature.com/news/preapre-farms-for-the-future-1.18018](http://www.nature.com/news/preapre-farms-for-the-future-1.18018)
- Nikkei. (2015). "Trend toward stronger agriculture seen in Hokkaido", Nikkei Asian Review, <http://asia.nikkei.com>
- Nurindarto, Erwan. (2011). "Sejarah Proyek Besi-Baja Kalimantan 1956-1965-2012 (Sejarah Rintisan PT Meratus Jaya)", <http://www.meratusjaya.co.id/peristiwa-penting/sejarah-proyek-besi-baja-kalimantan-1956-1965-2012-sejarah-rintisan-pt-meratus-jaya/>
- Putnam, Robert. (1993). "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life". The American Prospect
- Rip, Arie. (1999). "STS in Europe" *Article published sous le titre: 'STS in Europe, dans la revue Science, Technology and Society 4(1) (1999) 73-80*, <http://science-societe.fr/sts-in-europe/>
- Simpson, Brad. (2008). *Review atas Ragna Boden, "Cold War Economics: Soviet Aid to Indonesia."* Journal of Cold War Studies (Summer 2008), <http://www.h-net.org/diplo/reviews/>
- Tirtosudarmo, Riwanto, dkk. (2015). *Ilmu Penguasaan Teknologi & Masyarakat: Eksplorasi Awal Bidang Industri, Pertanian & Kesehatan*. Jakarta: LIPI Press

## Internet

<https://www.kbbi.web.id/disrupsi>, diakses pada 14 Oktober 2019

<https://www.cnbcindonesia.com/news/20180816114214-4-28906/revolusi-industri-40-jokowi-indonesia-harus-beradaptasi>, diakses pada 14 Oktober 2019

<https://www.jawapos.com/internasional/09/03/2019/tiongkok-akan-luncurkan-bulan-buatan-manusia-pada-2020/>, diakses pada 14 Oktober 2019

<https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20181021134417-199-340161/bulan-buatan-di-china-bakal-gantikan-cahaya-lampu-jalan>, diakses pada 14 Oktober 2019

<https://nasional.kompas.com/read/2018/04/29/16154831/menju-revolusi-industri-40-jokowi-diminta-bentuk-badan-riset-nasional>, diakses pada 14 Oktober 2019

**STT**  
**NO.1052/SK/DITJEN/PPG/STT/1986**

ISSN 977-0125-9989-1-9



9 770125 998919

LIPI Press