


Volume V No. I Tahun 2008 ISSN 1693-3559

# DAFTAR ISI

**Fokus Kajian**

Kekerasan Komunal Pasca-Kekuasaan Soeharto: Faktor-Faktor yang Memicu Konflik Antar-Kelompok di Kalimantan dan Maluku
***Ann Shumake* — 7**

Kekerasan Komunal di Indonesia: Sebuah Tinjauan Umum
***Amiruddin al Rahab* — 29**

Kekerasan Politik Komunal: Kegagalan Indonesia Menyelesaikan Warisan Politik (Kekerasan) Masa Lalu?
***Tri Chandra Aprianto* — 61**

**Landasan Teoretis**

Nasionalisme Multikultural: Sebuah Sintesis Komunalisme *vs.* Nasionalisme Menuju Keadaban Publik
***Eddie Sius Riyadi* — 79**

Dasar untuk Program-Program Komunalis
***Eirik Eiglad* — 115**

**Tinjauan Wacana**

Wacana Identitas dalam Perspektif Amartya Sen: Upaya Transformasi Laknat Menjadi Berkat
***Otto Adi Yulianto* — 131**

**Dewan Redaksi/*Advisory Editorial Board*:** Abdul Hakim Garuda Nusantara, Maria Hartiningsih, Todung Mulya Lubis, Karlina Supelli, Dhaniel Dhakidae, Asmara Nababan, Daniel Sparringa, Artidjo Alkotsar; **Pemimpin Redaksi/*Editor-in-Chief*:** Agung Putri; **Redaktur Pelaksana/*Executive and Managing Editor*:** Eddie Sius Riyadi; **Redaksi Tetap/*Article Editor*:** A.H. Semendawai, Amiruddin, Eddie Sius Riyadi; **Staf Redaksi/*Editorial Staff*:** Agung Yudhawiranata, Atnike N. Sigiro, Indriaswati D. Saptaningrum, Sentot Setyosiswanto, Supriady W. Eddyono; **Sekretaris Redaksi/*Editorial Secretary*:** Adyani Hapsari Widowati; **Distribusi/*Marketing Manager*:** Khumaedy.

**Alamat Redaksi/*Editorial Address*:** ELSAM – Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat, Jl. Siaga II No. 31, Pejaten Barat, Jakarta 12510. Phone: 021-797 2662; 7919 2564; Fax: 021-7919 2519; Email: office@elsam.or.id; Website: www.elsam.or.id.

Dicetak oleh : **SERPICO** Jl. Ir. H. Djuanda No. 44 - Bekasi — Telp. (021) 8885 1618 — email: serpico.print@gmail.com
*Isi diluar tanggungjawab percetakan*

# Pengantar Redaksi

**Sidang Pembaca yth.,**

Setelah agak lama tidak hadir, kali ini ***dignitas*** kembali menyapa Anda dengan mengusung tema "Komunalisme dan Kekerasan Komunal". Tema ini kami pandang penting untuk dijadikan bahan diskusi dengan Anda karena fenomena kekerasan komunal yang dipicu semangat primordial begitu merebak dalam kurun dekade belakangan ini baik di Indonesia maupun di pelbagai belahan dunia lainnya.

Kekerasan komunal tentu saja melibatkan massa, tetapi kekerasan massa tidak selamanya adalah kekerasan komunal. Ada yang unik tetapi juga sangat jelas terpandang dalam kekerasan komunal. Mungkin karena begitu jelasnya identifikasi terhadap faktornya, maka begitu jelas juga penyelesaiannya yaitu bahwa masalah itu tidak mudah terpecahkan. Inilah ironinya.

Beberapa artikel dalam edisi kali ini melakukan analisis terhadap fenomena kekerasan komunal di Indonesia, seperti ditulis oleh Amiruddin, Chandra, dan Shumake. Dua tulisan lainnya lebih bersifat teoretis. Yang satu membela Komunalisme, yaitu Eirik Eiglad. Yang satunya lagi, Eddie Riyadi, mengkritik Komunalisme bukan pada tataran fenomenal belaka berupa ekspresi kekerasannya, tetapi menukik ke dalam relung teoretisnya, lalu mencoba melakukan sintesis "nasionalisme multikultural". Artikel yang ditulis Otto Adi Yulianto adalah sebuah tinjauan wacana, berupa tinjauan atas pemikiran Amartya Sen.

Kami sadar bahwa artikel-artikel yang ditampilkan di sini belumlah mewakili kekayaan perspektif dan kedalaman analisis yang memadai. Masih diperlukan publikasi lebih banyak lagi dalam pelbagai bentuk yang merupakan hasil riset dan analisis terhadap topik ini. Itulah kiranya yang kami harapkan seusai Anda membaca sajian ini.

Selamat membaca.

**Jakarta, 2008.**



# Fokus Kajian

# Kekerasan Komunal Pasca-Kekuasaan Soeharto: Faktor-Faktor yang Memicu Konflik Antar-Kelompok di Kalimantan dan Maluku*

*Oleh*
**Ann Shumake**

**Abstrak**

*Sejak jatuhnya Presiden Soeharto pada bulan Mei 1998, Indonesia telah mengalami peningkatan eskalasi konflik kekerasan antara berbagai kelompok di berbagai kepulauan Nusantara. Konflik ini mendapatkan perhatian di tingkat nasional dan internasional, termasuk konflik antara orang-orang Kristen dan Islam di Maluku dan juga antara masyarakat adat Dayak dan para pendatang suku Madura di Kalimantan. Tulisan ini dimulai dengan menguraikan konflik yang terjadi dilanjutkan dengan kajian atas berbagai penjelasan yang dilakukan oleh para pengamat untuk menganalisis kekerasan tersebut. Pada bagian kedua, diuraikan tentang penjelasan tradisional atas faktor-faktor yang berkontribusi pada berkobarnya konflik-konflik tersebut. Terakhir, sebuah survei tentang berbagai teori politik yang relevan menawarkan kerangka kerja analisis terhadap konflik yang terjadi di Indonesia.*

Sejak jatuhnya Presiden Soeharto pada bulan Mei 1998, Indonesia telah mengalami peningkatan insiden konflik yang berakibat kekerasan antara kelompok-kelompok di berbagai kepulauan di Nusantara. Konflik-konflik yang sebagian besar mendapat perhatian, baik nasional maupun

* Makalah dipresentasikan pada Konferensi Internasional Asosiasi Komunikasi, Sheraton New York, New York City, NY. (Manuskrip yang tidak dipublikasikan). Sumber: http://www.allacademic.com/meta/p15132-index.html.

internasional, adalah konflik-konflik antara orang-orang Kristen dan Islam yang pada mulanya terjadi di Ambon dan kemudian menyebar ke berbagai tempat di propinsi Maluku, Maluku Utara dan Sulawesi Tengah; dan juga konflik yang terjadi antara masyarakat adat Dayak dan para pendatang Madura di Kalimantan Barat dan Kalimantan Tengah.

Konflik-konflik ini telah menjadi perdebatan politik dan agama. Sejumlah faktor dianggap turut terlibat, mengobarkan, dan terus menyalakan konflik antar-agama yang telah merebak sejak jatuhnya kekuasaan Orde Baru Soeharto. Faktor-faktor ini di antaranya adalah migrasi penduduk dari pulau-pulau yang padat (seperti Jawa, Madura dan Bali) ke daerah-daerah perbatasan yang menjadi wilayah transmigrasi berdasarkan kebijakan transmigrasi masa Soeharto (Shubert, 1999, 11 Maret), dan "de-jawanisasi" atas keberadaan orang Jawa yang selama ini menduduki pos-pos pelayanan sipil di luar Jawa; etnis Jawa merupakan kelompok etnis terbesar dan dominan di negeri ini.

Emansipasi (pembebasan) Timor Timur dianggap telah mendorong semakin giatnya gerakan separatis di Aceh dan Papua Barat untuk memperjuangkan kemerdekaan dari Republik Indonesia, dan memprovokasi terjadinya kekerasan lebih luas di beberapa tempat di Indonesia.

Tentara dan kepolisian Indonesia sering kali dituduh terlibat secara langsung dan tidak langsung dalam manipulasi kekuatan sosial dan politik dalam negeri, dan mereka turut terlibat dalam situasi konflik di mana mereka seharusnya berperan sebagai penjaga perdamaian (Aditjondoro, 2000, 20 Juli).

Program desentralisasi di era transisi Indonesia, yang dilaksanakan pada tahun 2001, juga dianggap telah menyumbang atau berkontribusi atas maraknya konflik-konflik yang terjadi di berbagai daerah (Elegant, 2001, Maret 12); dan kebebasan pers membanjiri media dengan tulisan-tulisan sensasional tentang konflik ini, dan dalam prosesnya turut membesar-besarkan masalah dari keadaan yang sesungguhnya (Fealy, 2001, Januari; dan Nurbaiti, 2000, 15 Februari).

Tulisan ini diawali dengan uraian konflik yang terjadi di Maluku dan Kalimantan sejak jatuhnya Soeharto, dan dilanjutkan dengan kajian tentang berbagai penjelasan terpilih dari faktor-faktor yang dianggap dapat berkontribusi terhadap meletusnya dan meluasnya konflik-konflik

ini. Akhirnya, sebuah survei tentang berbagai teori politik kontemporer yang relevan menawarkan kerangka analisis yang terjadi di Indonesia, menjadi bahan pertimbangan dalam tulisan ini.

Selama era reformasi, Indonesia telah mengalami berbagai kerusuhan di beberapa tempat. Untuk kepentingan tulisan ini maka lingkupnya dibatasi pada konflik Kristen-Islam, yang dimulai di Ambon, Maluku, pada Januari 1999, dan konflik antara etnis Dayak-Madura, yang meletus kembali dengan keganasan yang tidak pernah diperkirakan sebelumnya diawal 2001, di Kalimantan Tengah (setelah sebelumnya pernah terjadi di Sambas, Kalimantan Barat, tahun 1997).

## Konflik di Maluku dan Kalimantan

Konflik yang paling banyak dipublikasikan di masa reformasi, dengan pengecualian kekerasan pasca-referendum di Timor Timur, adalah konflik di Maluku dan Kalimantan. Secara historis daerah ini dikenal sebagai "Kepulauan Rempah", dan wilayah konflik antara Kristen-Islam di bagian timur Indonesia ini berada di wilayah hukum (jurisdiksi) satu propinsi yang dikenal sebagai Maluku. Area konflik tersebut terjadi di Propinsi Maluku dan propinsi baru sebagai bagian dari kebijakan pemekaran, yaitu Maluku Utara. Pulau-pulau utama dan strategis di propinsi ini termasuk pulau Buru, Ambon, Seram, Halmahera dan Ternate.

Tentang Kalimantan, secara umum di Barat ia dikenal sebagai pulau Borneo, pulau yang terdiri dari empat provinsi: Kalimantan Barat, Tengah, Selatan dan Timur. Beberapa propinsi Negara Malaysia,yaitu Sabah dan Serawak dan Kesultanan Brunei di pesisir barat laut, berada di bagian utara pulau Kalimantan. Pada tahun 1997, kekerasan terjadi di propinsi Kalimantan Barat antara pendatang dari etnis Madura dan suku Dayak/Cina dan Melayu di wilayah Sambas (*Descent into Darkest Borneo*, 1999, 25 Maret). Meskipun kekerasan di Kalimantan Barat tidak pernah diselesaikan secara tuntas (pemindahan penduduk internal Madura dari Kalimantan Barat masih menyisakan masalah), namun yang diangkat dalam tulisan ini adalah konflik yang meletus di Kalimantan Tengah antara orang-orang suku Dayak dan pendatang Madura, yang terjadi pada bulan Desember 2000.

Konflik-konflik di Indonesia mengarah pada terjadinya perpindahan penduduk massal yang mencapai sekitar 1,2 juta orang, di mana hampir separuh dari jumlah tersebut berasal dari Maluku, pada tahun 2002 (Four Die, 2002, 13 April). Perpindahan penduduk internal ini membebani komunitas dan pemerintah lokal yang menjadi wilayah sasaran pengungsian, mereka membutuhkan bantuan kemanusiaan secara internal di wilayah-wilayah tersebut (New Zealand Boosts, 2001, 19 Juli).

## *Latar Belakang Konflik di Maluku*

Konflik di Maluku secara luas dianggap diawali dengan insiden pada Januari 1999, di kota Ambon, di mana terjadi pertengkaran antara seorang kondektur minibus yang beragama Kristen dengan seorang penumpang Muslim (Winn, 2000, Januari). Terjadilah penghinaan berbau agama dan kondektur tersebut dibunuh, sehingga memicu terjadinya pembalasan dendam disertai pembunuhan antar-agama. Konflik tersebut menyebar ke pulau-pulau di sekitar Maluku (Halmahera dan Ternate) serta wilayah-wilayah di luar Maluku. Ribuan orang meninggal (Hukum Darurat Sipil, 2002, 30 April) dalam sebuah konflik yang secara luas dianggap sebagai konflik antar-agama, meski dinamika konflik tersebut lebih kompleks bila ditilik di tingkat lokal.

Patron Belanda selama masa kolonial (penjajahan) menempatkan orang-orang Kristen Maluku hidup dalam lingkungan yang lebih menyenangkan dari kelompok minoritas Islam. Pendatang Muslim dari Sulawesi dan Jawa selama masa pemerintahan Soeharto melihat ada kesempatan baik untuk bermigrasi ke Maluku, dan jumlah mereka hampir separuh dari populasi di wilayah tersebut. Namun, di masa pemerintahan Soeharto, orang-orang Muslim dan Kristen dipandang hidup berdampingan dalam situasi yang relatif damai (Shubert, 1999, 11 Maret).

Kekerasan di Maluku dipicu oleh keterlibatan pihak-pihak luar dalam konflik tersebut, termasuk pengerahan besar-besaran milisi Laskar Jihad dari Jawa Tengah (Laskar Jihad, 2001, Jul, dan Java's Angry Young Muslims, 2001, 18 Oktober). Milisi Kristen yang dibiayai pihak luar juga dibentuk. Tentara Indonesia dituduh lamban menangani para penyerang

dari luar atau secara langsung terlibat dalam kekerasan (Teror di Pulau Rempah, 1999, 4 Maret; Polisi Indonesia, 2002, 2 Mei). Terbitan-terbitan koran lokal tentang desas-desus serangan mengobarkan tindakan antisipatif (*preemptive*) dari satu kelompok terhadap kelompok lainnya (Winn, 2000, Januari). Hasilnya adalah terjadinya polarisasi regional berdasarkan agama, yang ditandai dengan "garis hijau" yang memisahkan kota Ambon (Holy War, 2001, 15 Maret) dan ketakutan atas terjadinya destabilisasi regional.

## *Penjelasan atas Kekerasan yang Terjadi di Maluku*

Meski seolah-olah konflik yang terjadi di Maluku berlatar-belakang agama, namun para pengamat baik dari dalam negeri maupun luar Indonesia berspekulasi tentang berbagai hal tentang kekerasan yang terjadi di Maluku. Intelektual Indonesia-Australia, George Aditjondro (2000, 20 Juli), meyakini bahwa ada kekuatan-kekuatan politik yang berada di belakang kekerasan di Maluku yang telah "diatur secara baik dan disiapkan oleh para pejabat dan politisi yang loyal kepada Soeharto" dengan dua tujuan, yaitu melakukan destabilisasi kekuasaan pimpinan oposisi Megawati Soekarnoputri, dan menciptakna alasan agar pimpinan militer Jenderal Wiranto dapat "menjalankan komando "militer" di wilayah tersebut.

Dalam Pathoni (2000, 16 Januari), sosiolog ternama Thamrin Amal Tamagola menduga bahwa kekerasan "terjadi akibat adanya 'agenda tersembunyi tentara'", sedangkan ahli sejarah Ong Hok Ham menyebut kekerasan itu sebagai "keributan yang terjadi di antara para pelajar SMU."

Pada bulan Februari 2002, perjanjian perdamaian ditandatangani oleh para para pemimpin Muslim dan Kristen dengan pengawasan pemerintah Indonesia ( Muslim-Christian Talks, 2002, 11 Februari ) namun sejak penandatanganan perdamaian dilakukan masih terdapat pertikaian di antara dua pihak tersebut (Dua Belas Dilaporkan Terbunuh, 2002, 28 April), dan prospek bagi perdamaian abadi menjadi tidak pasti, karena itu pemimpin pemerintah mendiskusikan kemungkinan diberlakukannya hukum darurat sipil di wilayah tersebut (Martial Law Looms, 2002, 30 April).

## *Latar Belakang Konflik di Kalimantan Tengah*

Konflik yang meletus di propinsi Kalimantan Tengah pada akhir tahun 2000 lebih diakibatkan oleh konflik antar-suku/etnis dibandingkan dengan konflik agama. Konflik ini dipicu oleh sebuah insiden di sebuah kota pertambangan, saat seorang Dayak dibunuh oleh sekelompok laki-laki Madura. Para pembunuh ini dilindungi oleh polisi lokal dan mereka dibiarkan melarikan diri (Elegant, 2001, 12 Maret). Insiden ini menimbulkan kemarahan dan dendam orang-orang Dayak dengan membunuh orang-orang Madura yang tinggal di kota Sampit dan Palangkaraya, dan sampai akhir Februari 2001, lebih dari 500 orang Madura dibunuh, dan hampir 100,000 orang Madura pindah ke ibu kota propinsi (Elegant, 2001, 12 Maret). Namun cara-cara pembunuhan ini dilakukan secara aneh, (dengan cara memenggal leher dan bentuk lain mutilasi anggota tubuh) yang menimbulkan daya tarik media yang luar biasa, bahwa tradisi magis Dayak dan budaya berburu yang agresif pada musuh-musuhnya sekarang dibangkit-bangkitkan.

Kekerasan Anti-Madura menyebar dari Propinsi Kalimantan Tengah sampai Kuala Kapuas, yaitu sebuah daerah yang berdekatan dengan perbatasan Kalimantan Selatan. Ibukota Kalimantan Selatan, Banjarmasin, dibanjiri pengungsi dari Kuala Kapuas, dan para penduduk di sekitar Banjarmasin khawatir bahwa kekerasan akan menyebar ke propinsi mereka. Organisasi lokal memasang spanduk yang berbunyi "Banjarmasin Cinta Perdamaian" dan beberapa orang Banjar terlebih dahulu membuat tawaran perdamaian dengan suku Dayak.[1]

Meski skala kekerasan yang terjadi pada orang-orang Madura di Kalimantan Tengah tidak sebesar seperti di Maluku, namun kejadian tersebut berhasil menggiring ribuan orang-orang Madura untuk pergi dari wilayah pertumpahan darah, yang dapat disebut sebagai "pembersihan etnis".[2] Namun seperti kejadian di Maluku, ada alasan lain yang kuat di balik alasan kekerasan yang semata-mata komunal atau karena alasan tradisi Dayak.

---

1 Suku Melayu, Banjar, adalah orang-orang Muslim, seperti halnya Madura. Sedangkan orang-orang Dayak adalah orang Kristen, Muslim atau animis, dan dikenal karena kekuatan magisnya.

2 Lihat Van Klinken (2001, Juni) dan Wahid Wanders, 1 Maret 2001.

### *Penjelasan Kekerasan di Kalimantan Tengah*

Gerry van Klinken (2001, Juni) menyatakan bahwa "etnis" Dayak "ditemukan" pada awal abad ke-20 untuk menyatukan berbagai suku yang tinggal di sekitar hutan, dengan kelompok di luar suku Banjar, dengan tujuan untuk membangun solidaritas dan persaingan atas posisi pelayanan sipil. "Sejak saat itu, persaudaraan Dayak telah diciptakan oleh kelompok menengah perkotaan. Dengan mengabaikan konsensus di antara penduduk di sekitar hutan, buku–buku (untuk mempromosikan gagasan etnis Dayak) hanya mempunyai satu agenda yaitu: membuat propinsi Dayak atas perjuangan mereka sendiri yang dilakukan oleh orang-orang Dayak terpelajar" (Van Klinken, 2001, Juni). Van Klinken menduga bahwa orang-orang Dayak perkotaan bekerja sama dengan orang-orang Soeharto dan disertai dengan perkumpulan etnis Dayak, yang menjadi "partai politik secara *de facto*" setelah jatuhnya kekuasaan Orde Baru. Van Klinken mencurigai, orang-orang Dayak perkotaan ini sebagai tokoh penggerak atas terjadinya krisis anti-Madura sebagai reaksi pelaksanaan otonomi daerah pada Januari 2001.

Analisis satu pihak yang dilakukan Van Klinken (2001) tentang situasi antara Dayak dan Madura di Kalimantan diimbang-tandingi dengan tulisan dalam majalah *The Economist* (2 Maret, 1999) yang menyatakan bahwa pihak-pihak yang bertikai meyakini bahwa orang-orang Madura secara alamiah adalah orang yang menjengkelkan, dan kehadiran mereka di Kalimantan telah merugikan masyarakat adat. Orang-orang Madura dituduh melanggar batas tanah tradisional suku Dayak dan melakukan aktivitas penebangan hutan dan pertambangan bekerja sama dengan perusahaan-perusahaan yang dimiliki oleh pejabat Militer (Descent into Darkest Borneo, 1999, Maret 25).

## Sejarah Kebencian, Represi Otoritarianisme dan Demokratisasi

Banyak faktor yang telah berkontribusi atas iklim yang kondusif atas terjadinya kekerasan di Indonesia. Meski tidak ada satu pun pandangan yang mendominasi kebenaran atas kekerasan yang terjadi, namun terdapat satu argumentasi umum termasuk "sejarah kebencian yang terus

memburuk selama berabad-abad di antara kelompok-kelompok etnis dan agama, terutama terhadap kebijakan di masa Soeharto yang secara simutan menyebabkan ketidakpuasan yang dirasakan oleh orang-orang daerah dan keinginan membangun institusi demokrasi di atas fondasi yang goyah.

## *Sejarah Kebencian*

Sebuah penjelasan umum tentang kekerasan komunal adalah "sejarah kebencian" yang secara tradisional terjadi antar-kelompok, dalam kasus ini, antara orang-orang Kristen Maluku dan Muslim pendatang, atau antara orang-orang suku Dayak atau para pendatang Madura. Penjelasan ini dianggap sebagai sebuah asosiasi primordial antara anggota kelompok berdasarkan pada pertalian erat keluarga berdasarkan etnis, dan rasa kebencian antara anggota kelompok satu dengan anggota kelompok lainnya.

Untuk konteks Maluku, sebuah kasus terjadinya "sejarah kebencian" sebenarnya sulit untuk dicptakan, karena tidak ada yang memicu terjadinya sejarah kebencian atas konflik tersebut, bahkan tidak ada rasa dendam atau rasa permusuhan antara orang-orang Kristen dan Muslim di daerah tersebut. Secara umum telah diketahui bahwa tidak ada sejarah kekerasan karena pertikaian yang terjadi antara orang-orang Kristen dan Muslim seperti kekerasan yang meletus pada bulan Januari 1999.[3] Selama ini belum terjadi sejarah pertikaian antara kelompok-kelompok ini, meski mereka hidup dalam keberagaman masyarakat, perkawinan antara agama, dan secara umum kedua kelompok hidup dalam situasi ekonomi yang damai.

Dalam kasus Kalimantan Tengah, jika kita menyakini argumentasi yang disampaikan oleh Van Klinken (2001) bahwa gagasan solidaritas antara "Kaum Dayak" dianggap sebagai sesuatu yang dibuat-buat, dan bahwa suku Dayak sendiri baru "ditemukan" pada abad ke-20, maka kita harus menyimpulkan bahwa "Dayak" sebagai kelompok yang berbeda

3 Untuk melihat wawancara dengan para pengungsi tentang kehidupan harmonis kedua kelompok sebelum terjadinya pertikaian, lihat penelitian yang dilakukan oleh Center for Research on Inter-group Relations and Conflict Resolution (Pusat Hubungan Antar-Kelompok dan Resolusi Konflik) (2000) dan Jurnalisme Kemanusiaan (Humanitarian Journalism).

dan diakui sebagai kelompok etnis tidak eksis pada masa "lalu". Demikian juga, para imigran Madura tidak datang ke Kalimantan Tengah sebelum Indonesia Merdeka. Sebuah argumentasi atas pertikaian legendaris antara kelompok-kelompok ini membutuhkan bukti lebih jauh. Analisis anatomi Roy's (1994) tentang konflik antara agama di India menyatakan bahwa selain adanya "sejarah kebencian" antara orang-orang Muslim dan Hindu, konflik itu lebih diakibatkan karena pergantian politik di tingkat pemerintahan Bangladesh yang dikobarkan oleh perasaaan ketidakpastian dan dendam antara pihak-pihak yang bertikai.

## *Penindasan Rejim Otoriter*

Tiga puluh dua tahun kekuasaan Soeharto memaksa orang untuk melihat runtuhnya kediktatoran sebagai penyebab ketegangan yang dipanas-panasi dan direpresi oleh pemerintahan tangan besi yang dilakukannya selama tiga dekade tiba-tiba menjadi ledakan kekerasan oleh sejumlah kelompok (Shubert, 1999, 11 Maret). Meski kekerasan dalam dua kasus tersebut dianggap sebagai reaksi spontan karena berakhirnya rejim Soeharto yang represif, namun dapat dilihat bahwa kedua kasus di Maluku dan di Kalimantan Tengah berakibat terjadinya pertumpahan darah dan pemindahan penduduk secara masif sampai pada tingkat yang ekstrem dan terisolasi. Meski gerakan separatis telah muncul di permukaan, namun sentimen kaum separatis tidak menjadi faktor yang mendorong terjadinya kekerasan pada dua kasus tersebut atau adanya keinginan agar pemerintah memberikan reparasi selama periode pemerintah Suharto.[4] Penjelasan "penanak nasi bertekanan tinggi"(*pressure cooker*) dapat digunakan untuk menguraikan seluruh kekerasan yang terjadi pasca pemerintah Soeharto.

## *Demokratisasi*

Rejim demorasi sering kali dirasakan sebagai rejim yang tidak stabil karena tidak dapat menangani membanjirnya tuntutan yang ditujukan kepada mereka oleh pihak-pihak yang tidak sabar menginginkan reformasi segera

4 Untuk laporan tentang gerakan separatis, lihat "Separatist Movement Reappearing in Indonesia's Maluku Province" (1999, 22 Januari).

terwujud. Euforia gerakan reformasi yang membantu menggulingkan Suharto merasa kecewa karena mereka menyadari bahwa kompromi dan langkah-langkah yang terlalu lambat menuju perubahan, serta tidak adanya reparasi segera dan keadilan yang dinilai instan merupakan sifat dari proses demokratisasi. Masa transisi reformasi telah menghasilkan berbagai demonstrasi, keinginan otonomi atau referendum kemerdekaan di Aceh dan Papua, dan pembebasan Timor Timur. Proses demokratisasi juga berarti upaya pemerintah untuk mendesentralisasikan kekuasaan dari Pusat ke daerah-daerah yang selama ini diabaikan.

Desentralisasi Indonesia diwujudkan dalam pelaksanaan rencana otonomi daerah yang memberikan iming-iming fiskal dan kekuasaan politik dari Pusat ke daerah-daerah. Bersamaan dengan Pemilihan Umum tahun 1999 dan reformasi Undang-Undang Dasar, pelaksanaan otonomi daerah dianggap sebagai langkah pemerintah yang paling pro-aktif menuju demokrasi di Indonesia. Legislasi atau UU Otonomi Daerah diajukan semasa kekuasaan Presiden Habibie, dan dilaksanakan selama Pemerintah Abdurrahman Wahid, telah menimbulkan kebingungan dan frustrasi di kalangan pemerintah pusat dan daerah. Sentimen ini terjadi karena kurangnya penjelasan tentang aturan-aturan yang menyangkut Otonomi Daerah, dan anggapan bahwa rencana utama pelaksanaan otonomi daerah lebih dititikberatkan di tingkat Kabupaten *(district*), dari pada propinsi, sehingga mengabaikan kemampuan dan kelayakan kabupaten untuk menjalankan program-program otonomi daerah karena kurangnya kapasitas dan integritas kabupaten tersebut.[5]

Sementara demokratisasi telah mengarah pada beragamnya demonstrasi yang dilakukan oleh berbagai kelompok, kebijakan otonomi daerah dan lambatnya implementasi kebijakan tersebut tidak cukup dianggap sebagai cara untuk menjelaskan kekerasan di Maluku, meski penjelasan ini tampaknya lebih relevan dengan penjelasan kasus di Kalimantan, di mana kontrol lokal terhadap sumber daya alam oleh masyarakat adat dipandang penting bagi beberapa pihak.

---

5 Untuk detail tentang implementasi otonomi daerah dan problem-problem yang ditimbulkannya, lihat *Regional Autonomy: Recentralisation, Guided Decentralisation, or Chaos* (2002), dan wawancara dengan Andi Mallarangeng: "Someone has to Champion Regional Autonomy" (2002).

## Teori Politik yang Menjelaskan tentang Kekerasan Etnis dan Agama

Berbagai teori telah digunakan untuk menjelaskan kekerasan etnis dan agama, khususnya pada masa setelah tejadinya pemisahan Uni Soviet, dan perang sipil di negara bekas Yugoslavia. Yang dikemukan di bawah ini adalah teori-teori yang menawarkan kerangka kerja yang dapat digunakan untuk mengkaji kekerasan yang terjadi di Indonesia. Berikut ini adalah penjelasan singkat tentang teori yang dikemukakan oleh Lake dan Rothchild (1996); Olzak dan Tsutsui (1998); Hechter (1995); Beissinger (1998); dan Mueller (2000).

Lake dan Rothchild (1996) menyangkal argumentasi yang mengaitkan konflik etnis dengan berlatar belakang "sejarah kebencian" (*ancient hatreds*), ledakan kekerasan pasca rejim otoriter, dan globalisasi. Sebaliknya, Lake dan Rothchild melihat penyebab yang lebih kompleks dan individual, yang diwujudkan dalam "ketakutan kolektif atas masa depan mereka" (hlm. 41). Lake dan Rothchild (1996) menyatakan bahwa sebagai kelompok yang mulai merasa khawatir atas keamanannya, berada dalam situasi berbahaya dan sulit untuk menyelesaikan berbagai dilema yang dihadapinya secara strategis berpotensi menyebabkan kekerasan yang maha dashyat. Karena terjadinya bias informasi, adanya masalah komitmen yang dapat dipercayai, serta dilema atas rasa aman begitu menguasai masyarakat, maka berbagai kelompok menjadi gelisah, negara melemah dan akibatnya memicu terjadinya konflik (hlm. 41).

Dalam kasus Indonesia, Aditjondro (2000, 20 Juli) menyatakan bahwa manuver politik dan militer pada konflik di Maluku secara sengaja memanipulasi informasi, mengandalkan rumor, bias informasi media, kepentingan politik para elite politik lokal dan ketidakmampuan memberikan keamanan secara efektif di daerah-daerah konflik merupakan faktor-faktor yang mendukung konflik Kristen-Islam. Lake dan Rothchild (1996) juga menegaskan bahwa "persaingan sumber daya secara khusus memicu konflik etnis" (Lake and Rothchild, 1996, hlm. 44). Dalam kasus kekerasan yang terjadi di Kalimantan, persaingan antara orang-orang Dayak dan Madura yang menjadi kerangka konflik telah dijelaskan oleh Lake dan Rothchild[6] (1996).

6 Van Klinken (Juni 2001) melihatnya sebagai adanya kepentingan orang-orang Dayak perkotaan yang ingin mempertahankan kontrol atas sumber daya, sedangkan media *The Economist* (Descent into Darkest Borneo, 2 Maret, 1999) memandang isu ini secara luas sebagai kepentingan ekonomi orang-orang Madura yang ingin menguasai sektor kehutanan dan pertambangan.

Olzak dan Tsutsui (1998) menyatakan bahwa "integrasi ekonomi dan politik" mendorong terjadinya konflik etnis di daerah-daerah yang sedang berkembang (hlm. 715). Rendahnya jaminan hak-hak sipil politik di negara-negara berkembang "menciptakan konteks pembanding di antara kelompok-kelompok di dalam Negara" (hlm. 692). Frustasi yang terjadi dipersepsikan dengan adanya kesenjangan antara keinginan dengan fasilitas yang disediakan negara memunculkan iklim yang memicu tindakan kolektif. Dalam masyarakat di mana suara-suara politik tidak diakomodasi dan pemerintah tidak dapat memberikan kebebasan dan menyediakan bahan-bahan kebutuhan, tindakan kolektif dapat mengarah ke kekerasan kolektif.

Kasus Kalimantan tampaknya tidak serta merta relevan dengan teori yang dikemukakan oleh Olzak dan Tsutsui (1998). Khususnya, apabila mempertimbangkan janji-janji tentang program otonomi daerah yang ditawarkan kepada penduduk di daerah, termasuk penyediaan fiskal dan otoritas politik, putra daerah berharap akan terjadi perubahan atau de-Jawanisasi di tingkat pemerintah lokal (di mana selama ini etnis Jawa banyak menduduki posisi pelayanan sipil dan pemerintahan lokal, dengan otonomi daerah posisi-posisi akan digantikan oleh calon-calon pemimpin lokal atau disebut putra daerah), dan untuk mengkontrol reklamasi sumber daya alam lokal dan penerimaan pajak lokal.

Mengacu pada keputusan Abdurrahman Wahid (yang menggabungkan kementerian otonomi daerah dengan Departemen dalam Negeri pada bulan Agustus 2000) dan kebijakan itu dilanjutkan oleh Megawati Soekarnoputri (yang tetap menggunakan menteri dalam negeri di masa Abdurrahman Wahid dan menghilangkan istilah otonomi daerah) telah membuat isu ini tenggelam dalam beberapa kasus.[7]

Bagi daerah-daerah yang tidak punya keberanian yang cukup untuk membuat aturan mereka sendiri, penantian klarifikasi dari pemerintah pusat tentang regulasi kasus otonomi daerah membuat rasa frustasi. Daerah-daerah yang memberanikan diri untuk maju terus dan menafsirkan aturan-aturan daerahnya sendiri merasakan keanehan atas kekuasaan yang mereka miliki dan daerah-daerah lainnya, serta dengan pemerintah pusat. Jenis "pembersihan etnis" yang terjadi di Kalimantan terhadap pendatang Madura dapat dijelaskan sebagai sebuah respon atas

7 Lihat wawancara dengan Andi Mallarangeng, 2002.

ketidakjelasan pelaksanaan otonomi daerah dan kecemasan atas tidak dipenuhinya harapan atas peran putra daerah di propinsi-propinsi ini.

Sejak terjadinya pelanggaran hukum dan aturan-aturan yang terjadi setelah pengunduran diri Soeharto, berbagai insiden yang mengarah ke vigilantisme dan keadilan lokal semakin meluas (And of Course, 2000, 6 Juli).

Hechter (1995) dalam diskusinya tentang penggunaan alasan aksi individual dan kelompok, menyatakan bahwa kekerasan etnis "nasionalis" di negara yang lemah "tampaknya akan terus berlanjut ... *hanya pada konteks negara-negara rentan yang harus menghadapi kelompok solidaritas nasionalis"* [penekanan sesuai dengan aslinya] (hlm. 64).

Pandangan Hecther (1998) adalah pandangan yang paling dapat diterapkan untuk kasus militansi Islam yang mengobarkan konflik antar-agama di Maluku. Jika kecurigaan terhadap dukungan rahasia dan strategi militer untuk kelompok-kelompok seperti Laskar Jihad dianalisis secara khusus, maka pandangan Laskar Jihad dan kelompok Islam lain yang menyatakan dirinya Jihad terhadap orang-orang Kristen di Maluku, dapat dilihat melalui lensa Hechter yang dipresentasikan di sini.[8] Meningkatnya seruan dan dukungan terhadap solidaritas Islam di wilayah (khususnya yang terbanyak dari Malaysia dan Filipina bagian selatan), pelaksanaan syariah Islam (hukum Islam), dan keprihatinan terhadap pengaruh Barat terhadap moral dan budaya Indonesia, telah dikobarkan dengan adanya insiden di Israel dan serangan teroris pada bulan September 2001, di Amerika, menjadi perhatian kelompok-kelompok militer yang dibentuk di Jawa dan tempat-tempat lainnya dan menarik perhatian para laki-laki muda perkotaan dan pedesaan (Soetjipto, 2000, 7 Januari).

Beissinger (1998) menjelaskan tentang kepentingan negara dalam memprovokasi dan melanggengkan kekerasan dalam proses transisi politik. Ia juga menekankan bahwa kekuasaan yang baru saja berakhir masih berkepentingan untuk terus dalam mempertahankan otoritasnya pada saat kekuasaan tersebut ditantang oleh kelompok lain yang mempunyai kepentingan yang beragam. Beissinger menyatakan

8 Untuk pemahaman mendalam tentang Jihad oleh kelompok-kelompok Islam, lihat "Calls For Calm". Seruan untuk damai (2000, 10 Januari); Gubernur mengakui Islamisasi paksa (2000, 21 Desember); orang-orang Maluku Muslim mengancam "Perang Suci" (2000, 23 November)' Mahasiswa Islam menyerukan perang suci (2000, 6 Januari); Muslim/orang-orang Islam "menghadapi kepunahan" (2000, 5 Januari); Pemuda Muslim Jawa yang marah (2001, 18 Oktober); dan Soetjipto (2000, 7 Januari).

bahwa "kekerasan lebih banyak digunakan sebagai strategi untuk meng-institusionalisasikan kontrol dari pada untuk mengkontrol kekuasaan (Beissinger, 1998, hlm. 418). Pemikiran Beissinger (1998) sangat relevan dengan situasi impelementasi otonomi daerah di Indonesia. Deskripsinya tentang kepemimpinan Soviet menimbulkan infleksibilitas yang terkait dengan berbagai masalah di perbatasan di antara wilayah-wilayah tersebut. "Pengalaman Soviet menjadikan momok bagi negara-negara lain karena dapat mempengaruhi terjadinya pemisahan yang serupa," (hlm. 409) sehingga negara membuat kebijakan untuk memberikan kekuasaan lebih besar kepada propinsi-propinsi, dan kekhawatiran yang disebabkan bangkitnya kemerdekaan Timor Timur diandaikan sebagai "jurang yang licin" dan membahayakan kesatuan negara karena adanya seruan untuk melakukan pemisahan dari negara oleh kelompok kecil di daerah tersebut.[9]

Mueller (2000) menolak penjelasan kompleks sosial dan politik atas kekerasan etnis dalam rangka pendekatan yang lebih sederhana dan nihilistik atas masalah tersebut. Ia memandang pertikaian etnis dimotivasi oleh kepentingan pribadi tentara (*combatants*), "yaitu kelompok yang bermaksud untuk berperang dan membunuh atas nama kelompok yang lebih besar" (Mueller, 2000, hlm. 42). "Lebih dari sekadar merefleksikan secara dalam adanya sejarah dan kebencian, kekerasan tampaknya menjadi akhir dari situasi, di mana secara umum kekerasan dikaitkan dengan sadisme yang sangat jelas digunakan dan dikendalikan oleh penguasa politik" (hlm. 43).

Pandangan Mueller (2000) bahwa kekerasan etnis yang dilakukan oleh para "preman" yang tidak diikat oleh sebuah ideologi tertentu berkorespondensi dengan gagasan bahwa militer dan para pemainnya yang masih mempunyai ikatan dengan Soeharto memanipulasi keadaan dan memanfaatkan provokator untuk "menghasut" baik di Maluku dan Kalimantan, dengan tujuan untuk mempertahankan atau merebut kembali kekuasaan.[10]

---

9 Lihat Otonomi Daerah (2002).

10 Lihat Aditjondro (2000, 20 Juli); Islamic group urge Summoning of military Chief (2001, 24 Januari); kelompok Islam meminta komandan militer agar diajukan ke pengadilan; komandan militer Maluku menolak kekuatan sistematis lain (14 Feb 2000); purnawirawan ABRI ditangkap (2000, 24 Agustus); dan Soeharto ,Wiranto dikait-kan dengan kekerasan yang terjadi di Maluku (2000, 18 Januari).

Kajian ini menguraikan beberapa teori tentang asal-usul konflik etnis dan secara singkat menjelaskan beberapa aspek khusus dari konflik Indonesia yang terjadi di Maluku dan Kalimantan Tengah yang dapat dianalisis dari teori-teori tersebut.

## Kesimpulan

Gagasan tentang keseluruhan *meta-theory* yang dapat diterapkan pada seluruh konflik merupakan satu yang terbukti sulit dipahami sebagai konflik di era pasca-perang dingin (dan pasca-Soeharto). Tulisan ini telah menguraikan dua konflik yang dianggap sebagai penghambat daya tarik investor asing dan tentunya menghambat pertumbuhan ekonomi, dan upaya untuk mempertahankan integritas wilayah setelah masa kekuasaan Soeharto yang otoriter.

Lima teori kontemporer tentang asal-usul konflik dan faktor-faktor yang melanggengkan konflik tersebut telah dipresentasikan secara paralel untuk konteks Indonesia. Penjelasan yang bervariasi atas terjadinya berbagai letusan kekerasan antar-kelompok di Indonesia (dan di beberapa tempat lainnya) membuktikan bahwa teori-teori ini tidak dapat diterapkan secara sendirian (sebagai konflik yang berdiri sendiri). Harapannya, berbagai penjelasan yang diuraikan pada tulisan ini, jika dikaji secara mendalam dan bersamaan, akan memberikan perspektif yang lebih luas dalam memandang konflik yang terjadi di Indonesia.

## Referensi

Aditjondro, G.J. (2000, July 20). The players behind the Maluku madness [On-line]. *Jakarta Post*. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-research/...p_action=print&p_docid=0EEE41A1AE1BA>.

... And, of course, order [On-line]. (2000, July 6). *The Economist*. Available: <http://www.economist.com/surveys/displayStory.cfm?Story_id=4428>

Anwar, J.E.H. (2000, April 27). Camps not a home away from home for refugees (On-line). *Jakarta Post*. Available: <http://infoweb.newsbank.com/iw-search

Asrun, A. (2001, July 13). Women bear burden of live as refugees (On-line). *Inter Press* Service. Available: <http//infoweb.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE47DB1489F>

Beisinger, M.R. (1998). Nationalist violence and the state: Political authority and contentious reportoires in the former USSR. *Comparative Politics*, July, 401-422.

Bomb blasts rock Ambon after peace pact (On-line). (2002, February 14). *Agence France* Presse. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0FECC723170A>

Calls for calm, jihad over Maluku mayhem (On-line). (2000, January 10). *Jakarta Post*. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE3CCB1427A>

Centre for Research on Inter-group Relations and Conflict Resolution. (200). Jurnalisme kemanusiaan (Humanitarian Journalism). Documentary film. University of Indonesia

Central Maluku Christian leaders said involved in clashes (On-line). (2000, January 13). BBC *Worldwide Monitoring*: Republika. Available: <http//infoweb1).newsbank.com/iw- search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE3CE2167F9>

Cohen, M. (2000, January 20). Spite islands (On-line). *Far Eastern Economic Review*, 16-18. Available: <http//sks10.sirs.com>

Commanders says situation in Maluku province 'Under control,' (On-line). (2000, January 6) *BBC Worldwide Monitoring: Radio Republika Indonesia*. Available: <http//infoweb1.newsbank.com/iw-search/…p_action=print&p_docid=0EEE3CB59A3F3>

Descent into darkest Borneo (On-line). (1999, March 25). *The Economist*. Available: <http://www.economist.com/displayStory.cfm?Story_ID=193453>

800,000 Indonesians displaced by religiousand ethnic violence (On-line). (2001, June 20). *Deutsche Press-Agentur*. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE3C942798B>

Elegant, S. (200, March 12). The darkest season. Time (Asia Edition) 157 (10), 14-20
Fealy, G. (2001, January). Inside the Laskar Jihad (On-line). *Inside Indonesia*. 65. Available: <http://www.insideindonesia.org/edit65/fealy.htm>

Fifty mutilated bodies discovered in Maluku plantation (On-line). (2000, January 5). *BBC Worldwide Monitoring: Media Indonesia*. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE3CAE6C61>

Four die in worst Indonesian violence since Muslim-Christian peace pact (On-line). (2002, April 3). *Agence France-Presse*. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0F2CA15B74DB6>.

Governor admist forced Islamization in Indonesia's Maluku islands (On-line). (2000, December 21). *Agence France-Presse*. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE47690CAAD>.

Hechter, M. (1995). Explainning nationalist violence. *Nations and Nationalism*, 1 (1), 53-68.

Holy war in the Spice Islands (On-line). (2001, March 15). *The Economist* Available: http://economist.com/displayStory.cfm?Story_ID=533080>

Indonesian Muslim group moves on Christian city, church says (On-line). (2001, December 7). *Agence France-Presse*. Available: <http://infoweb.com/iw - search/ ...p_action=print&p_docid=0F39389EB2>.

Indonesian Muslim paper voices concerns for isolated Muslims in North Maluku (On-line). (2000, January 31). *BBC Worldwide Monitoring: Republika.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE3D4E79C05>.

Indonesian police arrest Islamic militia leader (On-line). (2002, May 4). *Agence France-Presse*. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0F38D7A697721>.

Indonesian police fear massacre suspect's arrest will spark new violence (On-line). (2002, May 2). *Agence France-Presse.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0F38D7A4AAD8>

Interview with Andi Mallarangeng: 'Someone has to champion regional autonomy'. (2002). *Van Zorge Report on Indonesia* 4(6), 2002, 2-25.

Islamic groups urge summoning of military chief over Ambon violence (On-line). (2001, January 24). *BBC Worldwide Monitoring: Antara.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p-docid=0EEE44CDE986A>

Java's angry young Muslims (On-line). (2001, October 18). *The Economist*. Available: <http://www.economist.com/displayStory.cfm?Story_ID=824598>

Kalimantan etnich clashes, Maluku evcuation (On-line). (2000, January 10). *BBC Worldwide Monitoring: Media Indonesia.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE3CC861826>.

Lake, D.A., & Rothchild, D. (1996). Containing fear: The origins and management of ethnic conflict. *International Security* 2(2), 41-75.

Laskar Jihad (On-line). (2001, July). *Inside Indonesia,* 68. Available: <http://www.insideindonesia.org/edit68/laskar.htm>

Maluku commander denies any systematic forces (On-line). (2000, February 14). *BBC Worldwide Monitoring: Antara.* Available: <http//infoweb1.newsbank.com/iw- search/ ...p_action=print&p_docid=e0EEE3DA35E6E>.

Maluku commander denies 'brutal behavior' by troops during raid (On-line). (2000, August 18). *BBC Worldwide Monitoring: Antara.* Available: <http//infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE424AF484>

Maluku conflict has claimed about 9,000 live: Group (On-line). (2001, September 6). *Jakarta Post*. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEED2282F7FD>.

Maluku Muslims theaten 'holy war' over missing residents (On-line). (2000, November 23). *BBC Worldwide Monitoring. Antara*. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE43C704F92>.

Maluku refugees refuse to leave North Sulawesi (On-line). (2001, February 13). BBC *Worldwide Monitoring: Media Indonesia*. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE452C74B79>.

Martial law looms over Indonesia's riot-torn Maluku (On-line). (2002, April 30). *Agence France-Presse. Available:* <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0F38825138DD>.

Mueller, J. (2000). The banality of ethnic war. Interational Security, 25(1), 42-70.

Muslim students call for holy war to settle Maluku (On-line). (2000, January 6). *BBC Worldwide Monitoring: Republika.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE3DF422BE1>.

Muslims 'face extinction' in North Maluku (On-line). (2000, January 5). *BBC Worldwide Monitoring: Waspada.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE3CA580D0>.

Muslim-Christian clashes in Maluku killed 1, 134 people in 1999 (On-line). (2000, January 1). *Agence France-Press*. Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE3C942798B>.

Muslim-Christian talks start to halt bloodshed in Indonesia's Malukus (On-line). (2002, February 11). *Agence France-Presse.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0F1CD32B7450B>.

New violence kills three in riot-torn Indonesian Spice Islands: Report (On-line). (2001, November 2). *Agence France-Presse.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EFD2C3D640AF>.

New Zealand boosts humanitarian aid for Indonesia's Maluku islands (On-line). (2001, July 19). *BBC Worldwide Monitoring: New Zealand government web site.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE48038B456>.

Nurbaiti, A. (2000, February 15). Islamic media defy taboos on sensitive reporting (On-line). *Jakarta Post.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE3DAC06843>.

Olzak, S, and Tsutsui, K. (1998). Status in the world system and ethnic mobilization. *The Journal of Conflict Resolution,* 42(6), 69-720.

Pathoni, A. (2000, January 16). Treatment of Christians, power struggle fuel Maluku unrest: Analysts (On-line). *Agence France-Presse.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE3CECE579E>.

Regional autonomy: Recentralisation, guided decentralisation, or chaos? (2002). *Van Zorge Report on Indonesia* 4(6), 5-20.

Retired army officer arrested in North Maluku (On-line). (2000, August 28). *BBC Worldwide Monitoring: Journal Indonesia.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE427A43CA>.

Rioting on North Maluku continuing despite curfew (On-line). (2000, January 16). *BBC Worldwide Monitoring: Radio Republika Indonesia.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE3CED6E9E0>.

Roy, B. (1994). *Some Trouble with Cows: Making Sense of Social Conflict.* Berkely, CA: University of California Press.

Schock, K. (1996). A conjunctural model of political conflict. The impact of political opportunities on the relationship between economics inequality and violent political conflict. *The Journal of Conflict Resolutions,* 40(1), 98-133.

Scott, J.C (1990). Domination and the resistance: *Hidden Transcripts.* New haven, CT: Yale University Press.

Separatist movement reappearing in Indonesia's Maluku province (On-line). (1999, January 22). *BBC Worldwide Monitoring: Republika.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE4BEC54E6D>.

Shubert, A. (1999, March 11). Indonesia's hellish 'heaven': Nation imperiled as religous war devides Muslims and Christians (On-line). *Washington*

*Post.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE4CA253F2>.

Situation in Maluku town tense; 54 reported killed (On-line). (2000, January 13). *BBC Worldwide Monitoring: Media Indonesia.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE3CDE5E584>.

Soetjipto, T. (2000, January 7). Thousands demand jihad in Indonesia islands (On-line). *Reuters.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE3CB755DC>.

Spencer, G. (2000, January 18). Indonesia religious violence (On-line). *Associated Press. Available:* <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/...p_action=print&p_docid=0EEE3CF819BB2>.

Suharto, Wiranto linked to Maluku violence (On-line). (2000, January 18). *Agence France-Presse.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE3CF49DA9>.

Terror in the Spice Islands (On-line). (1999, March 4). *The Economist*. Available: <http://www.economist.com/displayStory.cfm?Story_ID=88306.

32 killed in North Maluku as villagers attacked (On-line). (2000, May 26). *BBC Worlwide Monitoring: Republika.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE402CAF3E>.

Twelve reported killed renewed violence in Indonesia's Ambon city (On-line). (2002, April 28*). Agence France-Presse.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0F368855D50A1A>.

UN team observes meeting between Christians, Muslims in North Maluku (On-line). (2001, April 12). *BBC Worldwide Monitoring: Media Indonesia,* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE4636FB3BC>.

Van Klinken, G. (2001, June). "Ethnic fascism in Borneo (On-line). *Inside Indonesia*, 68. Available: <http://www.insideindonesia.org/edit68/kalteng.htm>

Wahid wanders while Borneo burns (On-line). (2001, March 1). *The Economist*. Available:http://www.economist.com/background/displayStory.cfm?story_id=519159>.

Winn, P. (2000, January). Banda burns (On-line). *Inside Indonesia*, 61. Available: <http://www.insideindonesia.org/edit60/winn1.htm>

Yamin, K. (2001, March 1). Income gaps, frustration fuel ethnic clashes (On-line). *Inter Press Service.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE45792CAE2>.

Yamin, K. (2000, February 21). Professional standards called into question (Online). *Inter Press Service.* Available: <http://infoweb1.newsbank.com/iw-search/ ...p_action=print&p_docid=0EEE4152941F>.

Yayasan Nurani Dunia/Dompet Dhuafa (1999). Indonesiaku Menangis (Indonesia Weeps). (1999). Documentary film. Jakarta.

# Kekerasan Komunal di Indonesia: Sebuah Tinjauan Umum

*Oleh*
**Amiruddin al Rahab**[1]

*"... berbicara soal etnik dan daerah adalah sangat konsitusional. Justru orang yang mengkritik kekonstitusionalan pembicaraan inilah yang tidak konstitusional dan berpura-pura tidak paham arti Bhineka Tunggal Ika."*
(J.J. Kusni, 2001)

*"Negara yang baru lahir – dari sisa-sisa kerangka pemerintahan kolonial, diletakan di atas satu jaringan halus penuh rasa cinta campur permusuhan – bagaimanapun harus mengubahnya menjadi satu bagian dari politik modern."*
(Clifford Geertz, 1960)

*"Saya tidak mungkin jadi presiden, karena saya orang Bugis."*
(Yusuf Kalla, 2006)

## Pengantar

Jika bangsa Indonesia adalah satu kesatuan yang utuh dan padu, yang menjelujur sejak jaman nenek moyang sebagaimana diyakini oleh M.

1 Staf Senior ELSAM. Pemerhati masalah Politik dan Hak Asasi Manusia.

Yamin[2] yang kemudian menjadi keyakinan para petinggi rejim militer Orba, mengapa setelah merdeka 60 tahun, atas nama etnis, agama, kelompok atau gerombolan pendukung partai politik, bangsa yang dianggap utuh dan padu itu, satu sama lain bisa saling merenggang nyawa. Atau memang ke-Indonesian bukan seperti yang digadang-gadang Yamin, melainkan adalah sesuatu yang baru saja mengada seperti yang disampaikan oleh Sutan Takdir Alisjahbana (STA) pada tahun 1930-an.[3]

Takdir mengemukakan bahwa Indonesia sebagai bangsa sesungguhnya tidak bersangkutan dengan jaman sebelum abad XX. Semangat keindonesiaan menurut Takdir adalah sesuatu yang baru, baik isi maupun bentuknya. Indonesia merupakan produk abad ke XX yang tidak bertopang kepada masa silam. Takdir menegaskan,

> Jaman prae-Indonesia, ... jangan sekali-kali jaman Indonesia dianggap sambungan atau terusan yang biasa daripadanya. Sebab dalam isinya dan dalam bentuknya keduanya berbeda: Indonesia yang dicita-citakan oleh generasi baru bukan sambungan Mataram, bukan sambungan kerajaan Banten, bukan kerajaan Minangkabau atau Banjarmasin. Menurut susunan pikiran ini, maka kebudayaan Indonesia pun tiadalah mungkin sambungan kebudayaan Jawa, sambungan kebudayaan Melayu, sambungan kebudayaan Sunda atau yang lain.

Indonesia di bawah kekuasaan rejim militer Orba, secara sistematis direka ulang menjadi sesuatu yang menjelujur dari masa lalu, serta utuh padu tanpa sejengkal pun ruang bagi perbedaan. Karena posisi pikir pemangku Orba seperti itu, semua menjadi serba terpusat, semua serba seragam. Singkatnya, "NKRI harga mati". Jika ada gugatan, maka si penggugat otomatis menjadi subversi, karena mendengungkan SARA atau separatisme.

Ketika keutuh-paduan Indonesia guncang di tahun 1998 oleh aksi sepihak pembakaran atas fasilitas perekonomian menjalar di Jawa atas nama pemurnian Indonesia dari apa yang dianggap asing di dalam

2 M. Yamin mewartakan bahwa Indonesia telah ada sejak masa silam sebagaimana layaknya alam nusantara ini terbentang. Keindonesiaan dalam pandangan Yamin menemukan elan vitalnya ketika pasukan Mataram di bawah Mahapatih Gajah Mada mulai menebar kuasanya di nusantara.

3 Mengenai pemikiran STA lihat Polemik Kebudayaan, 1948.

dirinya, yaitu etnis Tionghoa banyak yang meratapinya. Ratapan itu kian panjang ketika aksi pemurnian atas nama etnis atau agama dengan cara saling bantai mewabah di Sambas, Sampit, Poso dan Maluku. Dalam ratapan panjang itu, tak jarang pula ada yang rindu dengan bala tentara ala Mataram NKRI di bawah komando Soeharto untuk kembali ke dalam keutuh-paduan, dan ada pula yang putus asa dengan Indonesia sehingga menawarkan jalan pintas untuk mencerai-beraikan Indonesia ke dalam negara-negara etnik.[4]

Belajar dari buncahnya tindakan kekerasan komunal yang telah terjadi itu, kita dibuat sadar, meskipun masih banyak yang alpa, ternyata Indonesia yang baru sebagaimana dipikirkan oleh STA itu tidak serta-merta baru, melainkan tetap mengandung unsur lama, yaitu semangat primordial. Mengenai keprimordialan dalam sebuah negara bangsa dilihat oleh Clifford Geertz bak kutukan tidak langsung bagi sebuah negara yang hadir setelah kekuasaan kolonialis surut, karena negara baru itu dibentuk di atas jaringan rasa cinta dan permusuhan antar-unsur yang mendukungnya.[5] Tampaknya, menguatnya keprimordialan di Indonesia sekarang ini seiring dengan proses transisi politik yang terjadi. Kekerasan komunal yang melumat beberapa wilayah Indonesia sejak tahun 1998 sampai 2003 adalah wajah dari semangat keprimordialan itu.

Sepertinya proses transisi politik tersebut akan terus berlanjut. Hal itu tampak dari terus terjadinya proses negosiasi dan renegosiasi pembentukan lembaga-lembaga kenegaraan, terus menerusnya proses amendemen konstitusi, terus terbentuknya partai baru serta tetap berlangsungnya pembentukan daerah administrasi pemerintah baru (Kabupaten atau Provinsi). Dengan terus berjalannya seluruh proses transisi tersebut, suka atau tidak suka, dalam proses politik nasional Indonesia saat ini dan juga di masa datang, seperti kita tidak akan pernah terlalu jauh dari unsur keprimordialan itu.

Inilah paradoksnya negara bangsa. Di dalam bayangan mengenai persatuan dan kesatuan, ternyata negara bangsa mengandung berbagai identitas kelompok yang khas dan antagonistik yang tidak mudah

---

4 Antara tahun 1998 sampai 2000, banyak ide yang dilontarkan agar Indonesia pecah menjadi beberapa negara. Ide pembentukan negara itu muncul di Aceh, Papua, Timor Timur, Riau, Makasar dan bahkan Kalimantan. Terakhir adalah Maluku Selatan.

5 Clifford Geertz, "Ikatan-Ikatan Primordial dan Politik Kebangsaan di Negara-Negara Baru", dalam Juwono Sudarsono (ed.), *Pembangunan Politik dan Perubahan Politik*, Jakarta: Gramedia, 1981.

didamaikan satu sama lain dengan sekadar misi negara yang mengarah ke persatuan. Paradoks itu terjadi karena adanya penolakan atau penerimaan yang berbeda terhadap berbagai kelompok oleh negara dengan berdasarkan aliran politik, kelas ekonomi, status sosial, kelompok agama maupun karena kelompok etnis. Penolakan dan penerimaan itu pada akhirnya bisa menjadi dasar bagi tumbuhnya tindakan kekerasan. Di atas realitas terjadinya penerimaan dan penolakan itulah tumbuh apa yang disebut oleh Ted Gurr sebagai persaingan komunal (*communal countender*).

Tulisan ini bertujuan untuk meninjau secara umum keseluruhan peristiwa kekerasan komunal yang pecah di Indonesia untuk menunjukan benang merah makna politik dari peristiwa-peristiwa itu dalam konteks nasional pula. Melihat kekerasan komunal itu sebagai persoalan nasional menjadi penting, karena selama ini kekerasan komunal itu seakan-akan hanya bermakna lokal.

Dalam tulisan ini, analisis terhadap kekerasan komunal yang membiak sejak tahun 1996 sampai 2003 lebih ditekankan pada korelasinya dengan perkembangan dan perubahan kelembagaan politik nasional. Maka dari itu, dalam tulisan ini akan ditunjukan hubungan kekerasan komunal tersebut dengan proses perombakan institusi politik dan konfigurasi kekuasaan di Indonesia. Perombakan itu mulai terlihat dari tuntutan mengenai perubahan hubungan pusat dengan daerah, perombakan sistem kepartaian, serta perombakan sistem perwakilan dan pemilihan langsung.

Sejalan dengan tujuan itu, dalam tulisan ini kekerasan komunal dilihat sebagai aksi politik. Dengan menempatkan kekerasan komunal sebagai sarana aksi politik, maka ikut sertanya seseorang atau kelompok orang dengan berbagai identitas yang diusungnya dalam kekerasan tidak dilihat sebagai aktor-aktor yang pasif melainkan adalah aktor-aktor yang aktif dengan membawa atau terbawa agenda politik tertentu.[6] Cara lihat seperti ini menempatkan kekerasan komunal sebagai alat komunikasi dan konsolidasi bagi aktor yang terlibat di dalamnya untuk mencapai dan

6 Analisis yang terjadi selama ini terhadap kekerasan komunal adalah menempatkan para pihak dalam posisi pasif. Dalam kerangka pikir seperti ini, para pihak ikut dalam kekerasan motivasinya tidak datang dari dalam dirinya sendiri, melainkan datang dari luar dirinya. Atau subjek tidak sadar akan keberadaan dirinya. Dalam kerangka pikir ini, kesimpulan penyebab kekerasan komunal adalah provokator atau elite Jakarta yang tidak mau tersingkir dari kekuasaan.

menegaskan posisi politik tertentu mulai dari daerah sampai ke pentas nasional dan pusat kekuasaan.

Dalam kerangka pikir seperti ini, kekerasan komunal dilihat sebagai upaya menantang otoritas atau institusi-institusi negara yang telah ada, yang ujungnya bisa menjadi fragmentasi politik yang tanpa ada aktor tunggal dalam segala hal. Hal ini dilancarkan baik untuk mendapatkan akses ekonomi maupun akses untuk mengelola daerah secara otonom.

Sisi pandang seperti ini diperlukan saat ini dan ke depan. Ada dua alasan yang menyebabkan ia perlu. Pertama, agar kita di Indonesia lebih menyadari bahwa pelembagaan politik (institusi-insitusi kenegaraan) bukanlah suatu yang dibangun sekali jadi, melainkan pembentukannya berproses dalam berbagai gejolak. Sejarah republik ini telah menunjukan hal itu secara gamblang. Kedua, agar kita tidak pernah lalai atau meremehkan potensi gejolak dari jalinan ratusan etnik dan keragaman agama yang menjadi hamparan Indonesia ini – sekecil apa pun potensi gejolak itu – dalam pembentukan dan penghapusan insitusi-institusi negara.

Dengan kerangka analisis seperti itu bukan berarti tulisan ini ingin mendengungkan sikap anti-SARA seperti di era rejim militer Orba, melainkan tulisan ini ingin mendorong politik SARA agar bisa dibawa ke panggung politik yang lebih rasional dan terbuka karena ia adalah suatu yang konstitusional.[7] Harapannya adalah agar semua orang berani mengemukan kedaerahannya atau kelompok religiusnya namun sekaligus menyadari dan berhati-hati dalam mengelola yang namanya bangsa Indonesia ini, karena kekerasan komunal adalah gejala yang mudah terjadi di Indonesia.

Ketika keprimordialan dianggap sebagai ancaman dan tidak diakrabi secara saksama sebagaimana rejim militer Orba memperlakukannya, maka kita limbung menghadapinya ketika keprimordialan itu menyeruak ke permukaan. Ketika kekerasan komunal

---

7 Semasa Orba, kategori SARA (Suku, Agama, Ras dan Antar Golongan) adalah satu kategori yang tidak boleh dibicarakan secara publik demi pencitraan harmonisasi dan stabilitas politik.

8 Kesimpulan yang selalu menekankan peranan para provokator adalah yang terpokok dalam menyulut kekerasan komunal di Indonesia menunjukkan pola pikir yang tidak mempercayai bahwa kekerasan bicara buncah atas nama keprimordialan di Indonesia. Provokator selalau ditempatkan sebagai makluk asing yang datang dari luar diri mereka yang bertikai dengan kepentingan yang juga asing dari mereka yang saling bunuh dan bakar. MADIA juga masuk ke dalam kelompok ini, karena menyatakan situasi kekerasan komunal itu, dengan ungakapan "Indonesia yang tak lagi ramah", Seakan-akan Indonesia pernah ramah. Lihat, Tim Madia, hlm. 57-59.

pecah di Indonesia, banyak analisis menunjukan kekagetan dan bahkan tidak percaya wajah keprimordialan ada di Indonesia.[8] Keprimordialan selama ini dilihat seakan-akan makluk asing yang datang dari luar diri Indonesia. Sedari awal harus disadari bahwa dalam proses membangun demokrasi – apa lagi demokrasi multi partai dengan sistem pemilihan langsung mulai dari pemilihan Bupati/Walikota sampai Presiden – keprimordialan selalu menjadi bagian dari proses itu. Hal itu terjadi karena demokrasi dengan sistem multi partai selalu melibatkan massa secara masif.

## Mozaik Etnis dan Agama di Nusantara

Sebelum masuk ke dalam perbincangan mengenai kekerasan komunal, mari kita kenali secara bersama mozaik keprimordialan yang menghampar di bumi nusantara ini. Wilayah yang bernama Indonesia ini merupakan hamparan primordial yang tiada tara di muka bumi. Hal itu tampak dari 13.000 pulau yang terhubung oleh lautan dengan bentangan timur ke barat sejauh 5.000 km dengan penghuni ratusan etnis yang berhimpitan dengan seluruh keyakinan keagamaan yang ada di dunia dan puluhan keyakinan spritual yang bersifat lokal.

Paling tidak secara kasat mata dapat dideskripsikan ke dalam dua aspek besar. Aspek pertama adalah aspek kesukuan. Zulyani Hidayah dalam Ensiklopedi Suku Bangsa yang ditulisnya menunjukan terdapat lebih kurang 658 suku di Nusantara ini. Dari enam ratusan suku itu, 109 kelompok suku berada di Indonesia belahan barat, sedangkan Indonesia Timur terdiri dari 549 suku. Dari 549 suku itu 300 lebih di antaranya menyebar di Papua. Dengan kata lain, keragaman suku di belahan timur lebih tinggi dari belahan barat.[9]

Masing-masing suku berada dalam taraf perkembangan sosial ekonomi yang berbeda dengan populasi yang sangat berbeda pula. Dari lima ratus suku lebih itu ada yang telah saling bertemu, namun banyak pula yang belum saling kenal. Hal ini terjadi baik karena jarak, maupun karena rendahnya mobilitas anggota suatu suku. Di samping itu populasi masing-masing suku juga berada pada posisi yang sangat berbanding tajam, yaitu dari populasi yang berjumlah puluhan juta jiwa seperti Jawa

9 Lihat Zulyani Hidayah, *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1997.

sampai pada populasi yang hanya berjumlah ribuan jiwa, seperti suku-suku kecil yang ada di Papua.

Di samping itu, ensiklopedi ini juga menampilkan satu kenyataan bahwa kondisi sosial-ekonomi dari suku-suku itu berada dalam rentang jarak yang begitu lebar pula, yaitu dari yang telah menguasai teknologi tinggi sampai dengan suku yang masih berada dalam kondisi meramu dan bercocok tanam sederhana. Kelompok suku yang berada dalam taraf subsisten ini menyebar di seantero republik ini, baik di Sumatera, Sulawesi, Kalimantan dan Papua.

Mozaik suku yang penuh ornamen itu, jika dipilah secara sosiologis sebagaimana dilakukan oleh Thamrin Amal Tomagola, maka akan terpapar dua corak penyebaran, yaitu corak Indonesia Barat dan Indonesia Timur. Corak barat dan timur ini dikemukan oleh Thamrin untuk memperlihatkan ada perbedaan karakter yang signifikan dari potensi kekerasan yang akan terjadi. Dengan sedikit merombak garis Wallace, Thamrin mengemukan corak barat terlihat di Jawa dan Sumatera. Sementara corak timur terlihat di Kalimantan, Sulawesi, Kepulauan Maluku, dan Papua.[10] Corak barat ditandai oleh bongkahan-bongkahan besar yang terlihat dari adanya suku dominan yang populasinya mendiami satu provinsi atau lebih secara utuh. Sementara di corak timur terdiri dari serpihan-serpihan kecil yang tampak dari tidak adanya suku dominan yang populasinya bisa mendiami satu kabupaten. Maka dari itu, di belahan timur satu provinsi atau kabupaten bisa didiami oleh 10 suku atau lebih. Maka dari itu, konfigurasi masyarakat Indonesia di belahan timur dalam istilah TAT berada di atas cincin api potensi konflik komunal yang jauh lebih membara ketimbang di belahan barat.

Jika aspek kesukuan ini ditelaah lebih jauh, maka terlihat bahwa hanya terdapat 9 suku yang dominan dari 650 suku yang ada. Dari sembilan suku dominan itu, delapan suku berada di belahan barat yaitu Aceh, Minang, Melayu, Batak, Jawa, Sunda, Madura, dan Bali. Satu di Timur yaitu Bugis. Menurut Thamrin Amal Tomagola, ada tiga faktor yang menjadikan sembilan suku itu bisa dikategorikan dominan, yaitu, jumlahnya yang proposional atau cukup banyak populasinya. Punya tradisi pemerintahan kerajaan yang mapan di masa lampau,

10 Thamrin Amal Tomagola, "Anatomi Konflik Komunal di Indoensia: Kasus Maluku, Poso dan Kalimantan", makalah dalam Seminar Nasional Sejarah: Struktur dan Agency dalam Sejarah, Jurusan Sejarah FIB-UI, Depok, 8 Mei 2003. Tulisan ini juga mengadopsi sebagian besar kerangka analisis dari makalah Tomagola tersebut.

menyumbangkan banyak tokoh nasional dalam hampir semua bidang kehidupan, terutama kebudayaan, intelektual dan elite kenegaraan.

Dari 9 suku yang dominan itu terdapat satu suku yaitu Jawa yang jumlah cacahnya terbesar, yaitu hampir mencapai sepertiga dari jumlah penduduk Indonesia. Jumlah cacah Jawa yang besar itu berimplikasi pula kepada komposisi penduduk di daerah lainnya akibat adanya pergerakan dari Jawa ke luar Jawa. Pergerakan orang Jawa ke luar Jawa tentu saja tidak sekadar membawa badan, tetapi juga membawa hubungan-hubungan sosial-budaya dan ekonomi-politik yang bisa mempengaruhi konstelasi sosial-ekonomi dan politik di daerah yang mereka datangi. Pada gilirannya jumlah cacah, berkaitan pula dengan kesempatan untuk menjangkau jenjang pendidikan dan kemudian mengisi berbagai jabatan dalam jajaran pemerintahan. Di samping itu Jawa juga menjadi pusat dari sistem ekonomi dan politik Indonesia. Implikasi dari semua itu adalah populasi Jawa mendapat peluang yang jauh lebih besar terhadap berbagai hal, ketimbang populasi suku mana pun. Meskipun demikian, delapan suku dominan lainnya dapat mengimbangi suku Jawa dalam bidang-bidang tertentu. Implikasinya adalah gesekan kepentingan di dalam corak barat tidak terlalu tajam, dan jika ada lebih mudah untuk mencari jalan kompominya.

Sementara di Timur hanya ada satu suku dominan yaitu Bugis. Karena suku Bugis merupakan satu-satunya suku yang dominan di belahan timur, maka tidak mengherankan peran ekonomi dan politik suku Bugis lebih menentukan wilayah Indonesia timur. Dominasi suku Bugis di beberapa kota Indonesia timur menjadi sangat mencolok baik di bidang ekonomi maupun birokrasi. Sementara itu, kota Makasar juga memainkan peranan yang sentral bagi arus barang dan gerak orang dari dan ke Indonesia timur lainnya. Implikasinya adalah gesekan kepentingan dan sentimen mudah timbul, dan jika sudah muncul sangat sulit mencari jalan keluarnya dan bahkan memerlukan waktu yang cukup panjang.

Munculnya isu anti-BBM (Buton, Bugis, Makassar) dalam riuh rendah pertikaian di Maluku, Poso dan Papua tidak terlepas dari kondisi itu. Dalam pecahnya kekerasan komunal di Maluku atau Ambon misalnya, kedatangan dan pertambahan terus-menerus populasi BBM yang nota bene juga adalah muslim telah mengeser posisi-posisi orang Kristen dan memperkuat posisi orang muslim Ambon (hal yang sama juga terjadi di

Poso) terutama dalam bidang ekonomi dan birokrasi. Konsekuensinya adalah Islam dipersepsi menjadi ancaman dalam dinamika politik lokal di Maluku, atau Ambon dan Poso karena muslim dipandang lebih diuntungkan oleh sistem ekonomi-politik Orba.[11] Migrasi penduduk beragama Islam yang berasal dari Bugis, Buton dan Makasar serta Jawa juga dilihat oleh Lambang Triyono mempengaruhi persepsi orang Maluku, khususnya Ambon yang Kristen terhadap konfigurasi politik di Ambon. Muslim dilihat mulai mendominasi, yang pada gilirannya menimbulkan pra-sangka yang penuh ketegangan. [12]

Karakter lain dari hamparan potensi primordial itu adalah agama. Di belahan barat Indonesia, etnis dan agama kerap berhimpitan secara persis. Maka dari itu di Barat Islam jauh lebih dominan dengan sebaran daerah yang sangat luas. Sementara yang beragama Kristen atau yang lain terpencar-pencar di tengah lautan Islam. Hal itu tampak dari etnis Batak yang beragama kristen di Tapanuli Utara seakan berada di tengah kepungan populasi Islam yaitu Aceh di barat, Minang di selatan dan Melayu di timur. Sementara di Jawa, populasi Kristen terpencar menjadi kantong-kantong kecil di Jawa Tengah dan Timur.

Meskipun antara etnis dan agama bisa pula dikatakan berhimpitan di belahan Timur Indonesia, namun komposisinya bisa dikatakan bercorak zebra. Di Indonesia Timur komposisi Islam dan Kristen bisa dikatakan seimbang dengan wilayah dan etnis yang saling berlompatan. Dengan demikian ketegangan menjadi lebih tinggi. Bukan itu saja, dalam Kristen juga terjadi perbedaan mencolok antara Protestan dan Katolik. Protestan terkosentrasi di Toraja, Sulut, Maluku Tengah dan Papua bagian Utara. Sementara Katolik terkosentarasi di Flores, Timor, Maluku Tenggara terus menyusur Papua Selatan. Islam dianut oleh orang-orang yang mendiami Sulsel, Gorontalo dan sebagaian Maluku Utara dan sedikit kantong di Papua bagian Selatan, yaitu Kaimana dan Fakfak. Meskipun terjadi penyebaran pemeluk Islam di bebarapa kota-kota Indonesia belahan timur, mereka rata-rata pendatang yang berasal dari Bugis atau Jawa.

Komposisi etnis dan agama yang saling berhimpitan itu dalam 20 tahun terakhir telah berubah baik akibat migrasi swadaya maupun program transmigrasi. Di belahan timur, perubahan itu di beberapa

11 John Piries, *op. cit*., hlm. 166-167.
12 Lambang Triyono, *Keluar dari Kemelut Maluku*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 14-15.

daerah terjadi sangat ekstrem, pendatang yaitu Bugis (BBM) dengan sendirinya adalah Islam, jumlahnya hampir menyamai jumlah populasi lokal. Di Papua meskipun penduduk beragama Islam 25% dari keseluruh penduduk Papua, namun populasi pemeluk Islam jauh lebih dominan jika dilihat di perkotaan, khususnya dalam bidang ekonomi dan jabatan pemerintahan. Di kota Jayapura saat ini populasi Islam mencapai 46,28%. Dari jumlah populasi Islam itu, orang Papua yang memeluk Islam hanya 4%. Sebagian besar dari mereka yang beragama Islam ini adalah Bugis dan Jawa. Jawa yang masuk ke beberapa daerah awalnya adalah program transmigrasi dan kemudian bertambah dengan swakarsa.

Akibat migrasi perimbangan penduduk beragama Islam dan Kristen, di Maluku juga terjadi perubahan. Jika tahun 1971 pemeluk Islam 49,9%, maka pada tahun 1985 pemeluk Islam meningkat jadi 54,8% dari populasi. Artinya, pemeluk Kristen menjadi mengecil prosentasinya. Jika kota Ambon dijadikan contoh, maka perimbangan pemeluk Islam dan Kristen agak berimbang, yang Kristen 52.93 dan Islam 41,71%, sisanya adalah pemeluk agama lain. Sementara di beberapa kota di Sulut – tentu setelah Gorontalo mandiri jadi provinsi sendiri – kelompok pemeluk Islam dominan di perkotaan, khususnya dalam ranah ekonomi perdagangan dengan menguasai pasar dan penyaluran dan pergerakan barang. Gejala ini mengarah pada jabatan-jabatan di Pemda yang kemudian disikapi oleh kelompok-kelompok pemeluk Kritsen Minahasa dengan membentuk Brigade Manguni setelah diselengarakannya Kongres Minahasa Raya.[13]

Di Kalimantan himpitan antara etnis dan agama menampilkan corak yang sedikit lebih unik dibanding pulau lainnya. Jika Sambas (Kalimantan Barat) dapat dijadikan contoh, akan terlihat relasi hubungan etnis yang berhimpit dengan agama memiliki ketegangan tersendiri. Etnis Dayak atau Cina yang memeluk agama Islam menyatakan dirinya Melayu. Sementara yang disebut Dayak dilihat beragama Kristen (Katolik 27% dan Protestan 12%) atau kepercayaan suku. Sebagian besar dari mereka tinggal di pedalaman. Sementara populasi Islam membesar karena banyaknya imigran yang berasal dari Madura. Artinya, dalam komposisi penduduk Sambas, populasi Islam sekitar 43% yang membesar

13 Tim MADIA, *Meretas Horizon Dialog: Catatan dari EMPAT Daerah*, Jakarta: Madia, 2001, hlm. 46-47.

14 Lihat, Bambang Hendrata Suta Purwana, *Konflik Antar Komunitas Etnis di Sambas 1999: Suatu Tinjauan Sosial Budaya*, Pontianak: Romeo Grafika, 2003, hlm. 20-25.

berkat adanya pendatang yang nota bene berbeda secara etnis dengan keseluruhan penduduk Sambas. [14]

Dengan kata lain, komposisi populasi di Kalimantan dapat dikatakan terbagi ke dalam ruang pesisir dan pedalaman. Pesisir merupakan daerah perkotaan yang merupakan jantung perputaran ekonomi dan pemerintahan. Di daerah pesisir ini terlihat kelompok populasi muslim – sebagian besar pendatang, Madura – menjadi dominan. Sementara di pedalaman, dikesankan penduduk terbelakang dan merupakan populasi Kristen. Mengenai fenomena ini, J.J. Kusni mengemukan bahwa terjadi proses Jawanisasi dan Islamisasi yang luar biasa di Kalimantan yang pada gilirannya menjadi ancaman bagi toleransi dan hubungan antar etnik.[15]

Hal ini menjadi problem di Timur karena perubahan komposisi populasi dengan sendirinya mengubah relasi sosial, ekonomi dan politik. Hal ini sangat terasa di Ambon atau Maluku Tengah dan Papua. Perubahan komposisi penduduk ini bukan sekadar masalah jumlah secara statistik, melainkan politik. Jika kita kaitkan perubahan demografi ini dengan perubahan institusi kelembagaan negara di daerah dan pusat, ia akan menjadi signifikan. Dalam politik liberal multipartai, otonomi daerah dan pemilihan langsung, populasi adalah kekuasaan. Sebab, peluang untuk meraih sumber daya ekonomi dan kekuasaan akan ditentukan oleh kemampuan setiap orang untuk menghimpun populasi untuk mendukung dirinya. Dalam dinamika politik daerah, segregasi populasi dan identitas akan menjadi faktor penentu dalam proses politik.

Dengan hamparan keprimordialan yang terpapar di atas, hidup di Indonesia seperti tinggal di atas bara yang siap membakar kapan saja. Bara itu menyebar mulai dari keragaman etnik dan sub-etnik, agama sampai kelas sosial. Bahkan bara konflik itu bisa pula berpijar tatkala berkelindan dengan kepentingan partai politik, elite politik dalam pilkada, pembentukan provinsi atau kabupaten baru. Bahkan bara konflik itu bisa menyala antar-desa yang bertetangga.

Sedari awal yang harus dicatat dan harus selalu diingat bahwa sentimen primordial adalah realitas keras Indonesia. Karena primordial adalah realitas keras Indonesia, maka rejim militeris ORBA mencoba menyembunyikannya. Baik dengan ancaman kekerasan maupun dengan

14 Lihat, Bambang Hendrata Suta Purwana, *Konflik Antar Komunitas Etnis di Sambas 1999: Suatu Tinjauan Sosia*l *Budaya*, Pontianak: Romeo Grafika *Pontianak*, 2003, hlm. 20-25.

15 J.J. Kusni, *Negara Etnik: Beberapa Gagasan Pemberdayaan Suku Dayak,* Yogyakarta: FuSPAD, 2001, hlm. 24-25.

manipulasi. Akibat manipulasi dan ancaman kekerasan tersebut, banyak yang abai dengan keprimordialan tersebut. Keprimordialan yang menjadi salah satu nafas Indonesia itu kemudian menjadi hantu yang mengancam setiap saat tanpa diketahui tanggal datangnya.

Perlu diingat, menjadi Indonesia tidak akan pernah menghilangkan serta-merta keprimordialan. Keprimordialan baik dalam bentuk penegasan suku atau agama seiring sejalan dengan kian menjadi Indonesia. Artinya, penegasan identias suku atau agama, merupakan reaksi akan penegasan Indonesia sebagai bangsa. Karena untuk menjadi bangsa Indonesia setiap orang di Indonesia membutuhkan kehadiran suku dan agamanya, inilah yang disebut Bhineka Tunggal Ika. Jika tidak, maka bangsa Indonesia tidak mengandung kebhinekaan itu.

## Transisi Politik dan Kekerasan Komunal

Transisi politik dari otoritarian ke demokrasi sesungguhnya bermakna reorganisasi kekuasaan dan penguasaan terhadap sumber daya. Maka dari itu, watak dari sebuah transisi politik dari otoritarian ke demokrasi adalah peluruhan rejim. Meskipun peluruhan rejim bisa berjalan damai, namun pengalaman di banyak negara menunjukan kekerasan lebih kerap terjadi. Transisi politik yang terjadi di beberapa negara Eropa timur dan Afrika memperlihatkan bagaimana kekerasan menjadi alat politik dalam memaksa terjadi perubahan watak kekuasaan yang otoriter ke demokrasi.[16]

Kekerasan itu bisa pecah baik dalam perombakan hubungan etnis yang implikasi pada pengisian jabatan-jabatan publik, maupun dalam kerangka upaya untuk mendirikan negara baru. Kekerasan sebagai alat politik untuk mendirikan negara baru kerap pula disebut gerakan separatis atau gerakan menuntut pembentukan pemerintahan sendiri (*etnonasionalisme*). Sementara kekerasan sebagai alat politik untuk menuntut pendistribusian kekuasaan namun tidak untuk mendirikan pemerintahan sendiri, dikenal dengan nama konflik etnis atau persaingan

16 Dalam literatur ilmu politik proses pembentukan negara baru yang bermula dengan kekerasan di Eropa timur dikenal dengan sebutan Balkanisasi. Dalam proses Balkanisasi ini, paling tidak dalam tahun 1990-an terbentuk 21 negara baru. Proses kekerasan dalam Balkanisasi ini lebih jauh lihat, James G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Etnicity,* Micmillan Press Limited, 1998, hlm. 92.

komunal (*communat countender*). Kekerasan dalam persaingan komunal ini merefleksikan belum terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan dasar seperti keamanan, penerimaan dan pengakuan serta akses yang adil pada jabatan-jabatan atau institusi politik dan sumber daya ekonomi.

Kekerasan komunal dengan aroma penegasan identitas untuk mencapai akses pada sumber daya ekonomi dan posisi politik ini, menunjukan macetnya distribusi sumber daya akibat adanya dominasi dari kelompok tunggal atau koalisi dari beberapa kelompok dominan. Di sisi lain, muncul rasa atau persepsi dari kelompok yang tidak dominan bahwa kebutuhan-kebutuhan mereka tidak direspon sepantasnya oleh mereka yang dominan. Secara teoretik, fenomena ini kerap menjelma di negara multietnik yang sekaligus negara bekas jajahan. Meledaknya kekerasan bisa didasari oleh tiga faktor, pertama adalah rentannya terjadi gesekan antar-etnis karena tidak meratanya distribusi ekonomi dan jabatan publik; kedua, terampasnya kebutuhan-kebutuhan dasar akibat adanya dominasi atau pemerintahan yang terlalu tersentralisasi; dan ketiga, gagalnya negara menjalankan otoritasnya untuk melindugi warga dan mendistribusikan barang-barang kebutuhan pokok.

Dalam konteks itu, kekerasan komunal menjadi sangat politik. Charles Tilly mengemukan kekerasan kolektif apa pun sebutannya, kerusuhan (*riots*), pemberontakan (*rebellion*) atau revolusi (*revolution*) secara langsung melibatkan agen pemerintah baik sebagai sasaran yang hendak dihancurkan maupun sebagai pemancing. Kekerasan komunal sebagai aksi politik menjadi artikulatif berkat adanya political enterpreneur yang dalam berbagai bentuk menjadi broker atau membentuk hubungan-hubungan baru dari beberapa komponen yang sebelumnya tidak berhubungan. Para enterpreneur politik ini bukan saja sekadar menghubungkan, tetapi juga sekaligus menjadi mengaktifkan, menyambungkan, mengkoordinasikan, dan mewakili. Dalam kerangka mengaktifkan, para enterpreneur politik ini akan membentuk semacam batas, cerita dan pertalian dalam membentuk identitas, baik etnis atau agama. Sementara sebagai penghubung maka, mereka akan menghubungkan berbagai kelompok ke dalam satu jaringan yang dibayangkan utuh sesuai dengan identitas yang dibangun. Sedangkan

17 Tilly, hlm. 34.

sebagai pengkoordinasi, mereka akan menjadi pemimpin dalam aksi-aksi yang dilancarkan oleh koalisi yang telah dibentuk. Sementara sebagai perwakilan, mereka akan bicara atas nama semua yang mereka sebut sebagai kesatuan dari mereka.[17]

Dalam transisi ke demokrasi di Indonesia, di tahun 1998 kekerasan dalam dua kecenderungan itu terjadi. Kekerasan yang dipakai untuk menuntut pemerintahan sendiri muncul di Aceh, Papua dan Timor-Timur. Bahkan Timtim, betul-betul berhasil menjadi negara baru di abad 21 setelah melalui referendum yang dibayangi kekerasan komunal yang luar biasa. Sementara kekerasan yang bernuansa etnis/agama yang menunjukan persaingan komunal menjalar hampir di semua daerah, tak terkecuali Jawa.

Banyak pengamat yang mengatakan setelah luruhnya kekuasaan rejim militeris ORBA, transisi menuju demokrasi berjalan damai di Indonesia. Pandangan itu tentu saja tepat jika ukurannya hanya proses peralihan jabatan nan mulus dari Soeharto ke Habibie serta terselenggaranya secara sukses Pemilu tahun 1999 dan 2004. Namun, jika ditelisik lebih dalam serta cermat tentu saja kesimpulan itu jauh dari tepat.

Pecahnya gelombang kekerasan komunal sejak pertengahan tahun 1996 menunjukan secara langsung bahwa transisi politik menuju demokrasi tidak berjalan damai. Transisi menuju demokrasi di Indonesia adalah transisi yang berdarah dan menelan banyak korban jiwa. Singkatnya, kekerasan komunal yang pecah sejak tahun 1996 sampai 2002 di berbagai kota di Jawa dan daerah luar Jawa merupakan gejala aksi-reaksi atas terjadinya transisi politik dari otoritarian menuju demokrasi di Indonesia.[18]

Gelombang kekerasan komunal awalnya pecah tahun 1996 di Jawa, beberapa bulan menjelang Pemilu tahun 1997. Rambatannya begitu cepat, yang dimulai di Jakarta dengan diserbunya kantor DPP PDI-P pimpinan Megawati oleh PDI pimpinan Suryadi pada 27 Juli 1996, dan terus berlanjut sampai ke Surabaya, Situbondo, Tasikmalaya, Kupang, Mataram, Solo, Medan dan lain-lain. Puncak dari gelombang kekerasan komunal itu terjadi di Jakarta bulan Mei 1998. Kekerasan yang pecah di

18 Untuk menyikapi banyaknya tindakan kekerasan komunal sepanjang tahun 1996, YLBHI dalam refleksi akhir tahunnya menyatakan, tahun 1996 sebagai tahun kekerasan. Lihat, YLBHI, *1996: Tahun Kekerasan,* Jakarta: YLBHI, 1997.

bulan Mei 1998 ini akhirnya memaksa Presiden Soeharto menyerahkan jabatan presiden ke tangan wakilnya, yaitu B.J. Habibie.

Bisa dikatakan gelombang kekerasan komunal yang pecah di pertengahan tahun 1996 terus mengamuk sampai tahun 2002 dengan melalap Ambon atau Maluku, Sambas, Sampit dan Poso. Bahkan sampai saat ini kekerasan komunal ini masih saja terjadi di beberapa tempat dengan eskalasi yang lebih rendah dan ruang yang lebih terbatas.

Gelombang kekerasan yang tak terbendung itu menelan ribuan korban jiwa di beberapa tempat. ICG mencatat, korban jiwa dalam kekerasan komunal yang pecah di Sambas antara tahun 1996-1997 berkisar antara 300 sampai 3.000 orang. Sementara itu HRW memperkirakan 5.000 orang.[19] Dalam kekerasan komunal yang pecah di Poso antara Desember 1998 – Juli 2000, Komnas HAM mencatat 2.000 jiwa lebih terbunuh.[20] Namun Lorraine V. Aragon memperkirakan jumlah korban jiwa pada kekerasan gelombang ketiga di Poso berkisar antara 300 sampai 800 orang.[21] Bahkan kekerasan komunal yang melanda Jakarta di bulan Mei 1998 merenggut hampir 2.000 jiwa.[22]

Kekerasan komunal yang memakan korban jiwa yang jauh lebih banyak terjadi di Ambon atau Maluku secara keseluruhan. Dalam tiga gelombang pasang kekerasan komunal yang pecah di Maluku antara 1999 sampai 2001, majalah Tempo memperkirakan, 8.000 orang menjadi korban.[23] Sementara itu Goerge J. Aditjondro memperkirakan kekerasan komunal di Maluku secara keseluruhan menelan 10.000 jiwa.[24] Kekerasan komunal yang pecah di Sampit, juga menelan 400 lebih korban jiwa.[25] Sementara 1,3 juta jiwa menjadi pengungsi akibat dari semua gelombang kekerasan komunal di beberapa tempat itu.

---

19 ICG, *Kekerasan Etnik di Indonesia: Pelajaran dari Kalimantan,* Laporan No.19/27 Juni 2001, hlm. 7. Jumlah korban jiwa 300 jiwa di Sambas pertama kali disampaikan oleh KASAD Jenderal R. Hartono kepada Majalah *Tiras*, 16 Januari 1997.

20 Jumlah korban jiwa 2.000 orang hanya merupakan perkiraan kasar Komnas HAM, karena atas nama kelompok muslim Poso menyatakan korban dipihak mereka 3.000 jiwa. Korban 2.000 jiwa merupakan korban yang jatuh pada pecahnya kekerasan gelombang ke III pada bulan Mei 2000. Lebih jauh mengenai angka-angka perkiraan Komnas HAM ini, lihat Amidhan, dkk., *Poso: Kekerasan yang Tak Kunjung Usai (Refleksi 7 tahun Konflik Poso),* Jakarta: Komnas HAM, 2005, hlm. 68-79.

21 Lorraine V. Aragon, "Communal Violence in Poso, Central Sulawesi: Where People Eat Fish, And Fish Eat People", dalam *Indonesia* No. 72/Oktober 2001, Southeast Asia Program, Cornell University, hlm. 66.

22 Lihat laporan Tim Relawan Kemanusiaan, *Sujud di Hadapan Korban Tragedi Mei 1998*,

23 *Tempo*, 4 Maret 2002.

24 George J. Aditjondro, "Di Balik Asap Mesiu, Air Mata dan Anyir Darah di Maluku", dalam Zairin Salampessy dan Thamrin Husain (ed.), *Ketika Semerbak Cengkeh Tergusur Semerbak Mesiu*, Jakarta: Tapak Ambon, 2001, hlm. 131-132.

25 Komnas HAM, *Laporan Penyelidikan KPP-HAM Sampit/Kalteng*, Jakarta: Komnas HAM, 2001, hlm. 2.

Akibat dari konflik komunal yang merebak di beberapa daerah itu adalah terjadinya beragam kerugian, baik korban jiwa maupun kerusakan sarana fisik baik berupa bangunan maupun pra-sarana sosial-ekonomi. Konflik komunal itu juga menimbulkan kerusakan sosial baik berupa hancurnya solidaritas dan kekerabatan maupun hilangnya potensi ekonomi dari daerah dan masyarakat yang terlibat di dalamnya. Bahkan sampai hari ini, masih banyak orang yang rumah dan harta bendanya yang hancur tinggal di area pengungsian. Sementara, keluarga yang kehilangan anggota keluarganya belum mengetahui di mana pusaranya.

Dalam transisi politik di Indonesia terdapat dua corak kekerasan komunal. Corak pertama berdimensi kelas sosial, yaitu kekerasan ditujukan pada simbol-simbol kemapanan ekonomi yang diasosiasikan dengan etnis Tionghoa dan gerai makanan simbol Amerika serta tempat usaha yang diasosiasikan dengan kroni penguasa, kantor-kantor bank dan institusi-institusi ujung tombak negara. Objek sasaran dalam corak ini adalah pusat-pusat perdagangan, ruko, toko atau kios, pasar-pasar swalayan, *showroom* mobil serta alat transportasi yaitu mobil pribadi. Lokasi dari sasaran kekerasan rata-rata berada di pinggiran jalan besar atau pusat-pusat pertokoan. Institusi ujung tombak negara yang kerap menjadi objek sasaran kekerasan adalah kantor-kantor dan fasilitas kepolisian dan aparat personel polisi itu sendiri. Kekerasan jenis ini berlangsung sejak 1996 sampai tahun 1998 di berbagai kota di Sumatera dan Jawa. Modus yang dipakai adalah pembakaran terhadap objek yang jadi sasaran. [26]

Corak kedua lebih berdimensi etnis dan agama. Corak ini berawal dari Kupang dan kemudian menjalar ke Sambas, Sampit, Ambon, Maluku dan seterusnya di Poso. Objek sasaran tidak lagi simbol ekonomi dan institusi ujung tombak negara, melainkan fisik orang dan rumah tinggalnya. Dimensi kelas sosial melenyap ke dalam ciri-ciri fisik yang bersifat horizontal. Bahkan di Sambas dan Sampit dilaporkan bahwa pembunuhan terhadap orang Madura bisa diawali dengan sekadar mencium aroma tubuhnya. Modus kekerasan yang dipakai dalam corak ini adalah mobilisasi massa bersenjata dan penyerbuan dengan pembumihangusan kampung-kampung.

Menyimak rentetan konflik komunal yang telah berbilang tahun itu, tak keliru kiranya jika dikatakan nusantara yang indah nan damai

26 Lihat laporan TGPF. Bandingkan dengan Hawe Setiawan dan Hanif Suranto (ed.), *Negeri dalam Kobaran Api: Sebuah Dokumentasi tentang Tragedi Mei 1998*, LSSP, 1999.

mungkin hanya ada dalam katalog atau buku panduan wisata bagi para pelancong dari manca negara. Atau lebih jauh, dapat dikatakan Indonesia indah nan damai hanyalah selubung bagi rentetan kekerasan komunal yang berdarah selama puluhan tahun di Indonesia.

Kekerasan komunal yang terus berulang di nusantara itu di satu sisi memperlihatkan rendahnya toleransi dalam masyarakat, dan di sisi lain merefleksikan lemahnya kapasitas pemerintah dalam mengelola konflik di masyarakat.[27] Lemahnya kapasitas pemerintah dalam mengelola konflik di kala toleransi menyusut di dalam masyarakat tentu menjadi situasi yang mengkhawatirkan.

Kenyataan mengenai mudahnya pecah kekerasan komunal yang dihadapi oleh Indonesia saat ini memaksa kita kembali untuk melihat ikatan-ikatan formal yang kita asumsikan telah erat. Ternyata ikatan-ikatan itu begitu longgarnya dan primordialisme ternyata hidup di dalam diri kita, dan malah mudah koyak karena dipicu oleh hal-hal yang sepele. Perkelahian antar-kenek angkot, pertikaian antar-kelompok pemuda atau kesalahpahaman antara pengelola pesantren dengan polisi atau tindakan kasar majikan terhadap pekerja di sebuah Ruko.[28] Hal-hal yang sepele ini kemudian menjalar menjadi kekerasan komunal dengan menarik garis etnis atau agama.

Kerapnya dipakai garis etnis atau agama dalam tindakan kekerasan komunal di Indonesia dalam beberapa tahun belakangan ini menunjukan proses pembangunan politik belum mampu beranjak jauh dari ikatan-ikatan primordial. Antropolog klasik Indonesia Clifford Geerz mengemukakan arti dari ikatan primordial itu adalah "perasaan yang lahir dari yang 'dianggap ada' dalam kehidupan sosial; sebagian besar dari hubungan langsung dan hubungan keluarga, tetapi juga meliputi keanggotaan dalam lingkungan keagamaan tertentu, bahasa atau dialek tertentu, serta kebiasaan-kebiasaan sosial tertentu. Persamaan-persamaan hubungan darah, bahasa, kebiasaan dan sebagainya pada dirinya memiliki kekuatan yang menyakinkan". [29]

---

27 Charles Tilly mengemukan bahwa konflik komunal hanya muncul pada saat pemerintahan lemah. Ketika pemerintahan kuat maka konflik akan surut. Pemerintah yang baik dan kuat adalah benteng untuk melindungi masyarakat dari kekerasan. Lihat Tilly, *The Politics of Collective Violence,* Cambridge University Press, 2003, hlm. 26-27.

28 Perkelahian atau salah paham antara kenek dengan penumpang kendaraan umum menjadi pemicu kekerasan komunal di Poso, Ambon, Maluku, Sambas dan bahkan Sampit. Polisi dengan pengelola pesantren memicu kekerasan komunal di Tasikmalaya, serta majikan dan pekerja menjadi pemicu di Kembumen.

29 Lebih jauh lihat, Clifford Geertz, "Ikatan-ikatan Primordial dan Politik Kebangsaan di Negara-Negara Baru", dalam Juwono Sudarsono (ed.), *Pembangunan Politik dan Perubahan Politik,* Jakarta: Gramedia, 1981.

Era otoritarian Orba dengan politik sentralisasi dan penunggalan dengan cara menyembunyikan sedemikian rupa potensi primordial (SARA) ini alih-alih memperkuat ikatan Indonesia tetapi malah membuatnya tajam. Ketika otoritarian Orba berakhir keprimordialan itu mencuat ke permukaan dan meluluhlantakan seluruh tatanan hormonisasi yang diyakini sebelumnya. Seluruh kekerasan komunal yang pecah di saat rejim Orba sekarat di tahun 1996 sampai sekarang adalah cerminan dari kegagalan sistem politik sentralis Orba.

Kegagalan sistem politik sentralis Orba itu jika ditinjau dengan kaca mata Geertz dapat dijelaskan sebagai berikut: sentralisasi dan penunggalan sistem Orba yang dilakoni oleh Soeharto dan ABRI kala itu berbanding lurus dengan tumbuhnya sentimen primordialisme. Jawanisasi, misalnya, secara tidak langsung memupuk sentimen anti-Jawa di daerah luar Jawa. Gejolak di Aceh dan Papua menunjukan hal ini.[30] Pergolakan atau aksi-aksi kekerasan komunal yang diwarnai oleh kedaerahan, kesukuan, agama, bahasa, lingkungan adat atau ras tidak bisa lagi dilihat semata-mata masalah keamanan melainkan merefleksikan persoalan mendasar yaitu persoalan rancang bangun ke-Indonesia yang beranjak dari berbagai kecenderungan primordialisme yang ada.

Arti kata, proses penciptaan ke-Indoensia sebagai bangsa saat ini dan masa datang tidak bisa lepas dari persoalan primordialisme itu. Hal itu terjadi karena proses mengindonesia itulah dengan sendirinya yang menciptakan persaingan, karena adanya unsur-unsur baru dalam negara untuk diperebutkan. Dalam melakukan perebutan unsur-unsur baru tersebut (jabatan), ikatan-ikatan kedaerahan, perkauman atau ikatan primordial lainnya menajam.

Kebijakan desentralisasi dan otonomi daerah yang tadinya diharapkan bisa menjadi sarana mengefektifkan penyelenggaraan pemerintahan, dalam perkembangannya malah menjadi lahan subur bagi tumbuhnya berbagai bentuk tindakan intoleransi yang sangat

30 Para pejuang GAM kerap menggunakan idiom kolonialis Jawa untuk menunjukan perlwananannya terhadap Indonesia. Sementara di Papua, dominasi Jawa dilihat sebagai ancaman serius, bahkan disebut sebagai genosida.

31 Pertalian antara kekerasan komunal dengan otonom daerah lihat Tubagus Ronny Rahman Nitibaskara, *Paradoksal Konflik dan Otonomi Daerah: Sketsa Bayang-bayang Konflik dalam Prospek Masa Depan Otonomi Daerah,* Jakarta: Peradaban, 2002.

berpotensi menjadi aksi kekerasan. Artinya, proses desentralisasi dan otonomi daerah belum mampu menjadi peluang bagi mengkristalnya toleransi di masyarakat. Kondisi inilah yang sering menjadi pola umum bagi merebak konflik komunal atau primordial di Indonesia.[31]

## Kekerasan Komunal: Ekspresi Politik dan Penegasan Identitas

Dari beberapa peristiwa kekerasan komunal yang pecah di Indonesia sejak tahun 1996, terdapat tiga cara pandang dominan dalam melihatnya. Pertama adalah adanya peran provokator para elite dari Jakarta (pejabat negara, militer dan kelompok elite oposisi). Pandangan ini mendasarkan argumentasinya pada spekulasi adanya sokongan dana dan hubungan dari elite Jakarta tersebut dengan kelompok kriminal di tingkat lokal. Teori konspirasi seperti ini banyak dipakai untuk menjelaskan motif dari kekerasan komunal yang pecah di berbagai daerah baik menjelang maupun setelah Soeharto jatuh. Meskipun bukti-bukti tentang provokator kerap lemah, namun adanya dalang di balik peristiwa itu selalu diyakini. Tepatnya, belum ada bukti yang menyakinkan yang menunjukan adanya hubungan elite di Jakarta dengan aktor lokal dalam berbagai peristiwa kekerasan komunal yang terjadi selama ini. Meskipun provokasi mungkin memancing konflik, namun itu belum bisa menjelaskan mengapa begitu banyak orang ikut serta dan berlangsung begitu lama. Provokasi hanya dapat menimbulkan konflik ketika ketegangan telah memuncak.

Kedua, penjelasan berfokus pada pertarungan elite lokal dalam memperebutkan sumber daya ekonomi dan kekuasaan lokal. Kekerasan terjadi karena adanya kompetisi bertegangan tinggi di tingkat lokal untuk memperebutkan kekayaan negara, jabatan publik, jabatan tertingi di tingkat provinsi atau kabupaten. Mobilisasi kelompok berdasarkan garis agama atau etnik sebagai bagian dari struktur sosial, agama dipakai karena kekuatan yang paling mudah untuk membedakan, tetapi paling krusial bagi kepentingan elite dan kapasitasnya untuk memobilisasi kelompok pengikut. Dalam cara pandang ini, konflik dan kekerasan terjadi begitu akut sebagai hasil dari dua peraturan tentang desentralisasi yang memberikan kekuasaan dan sumber daya yang lebih kepada kabupaten. Pecahnya

kekerasan di Poso, Maluku dan Kalimantan tidak jauh dari proses terjadinya perebutan posisi kepala daerah yaitu bupati atau gubernur. Analisis seperti ini memiliki kelemahan yang sama dengan analisis konspirasi para provokator. Elite tidak akan bisa memobilisasi dengan mudah masyarakat untuk saling membunuh di antara mereka, atau membuat konflik begitu panjang tanpa basis adanya ketidakpuasan.

Analisis ketiga adalah konsentrasi pada ketidakpuasan lokal dan hubungannya dengan negara (pusat). Keunikan dari perspektif ini adalah menekankan konteks lokalitas. Contohnya, konflik yang pecah di Kalimantan (Sambas dan Sampit) merupakan hasil dari akibat yang khas yaitu reaksi terhadap kebijakan negara di masa lalu yang membatasi akses Etnis Dayak terhadap sumber daya lokal dan pengasingan Dayak dari keuntungan ekonomi dan jabatan politik. Dalam perspektif ini, kekerasan oleh rejim militer masa lalu menjadi faktor utama dalam menjelaskan terjadinya kekerasan berdimensi etnik atau agama sebagai reaksi balik terhadap tekanan rejim militer sebelumnya.[32]

Tiga cara penjelasan dominan di atas menurut Jacques Bertrand belum cukup untuk menerangkan mengapa gelombang kekerasan komunal pecah di Indonesia di berbagai tempat dengan berbagai dimensi pemicu dan penyebabnya. Dengan pendekatan sejarah institusional, Bertrand mengemukan bahwa kekerasan komunal selalu menjadi ciri dari periode transisi. Ketika proses transisi terjadi institusi-institusi negara melemah. Melemahnya institusi itu bukan karena hilangnya basis kekuasaan, melainkan karena terjadinya perebutan secara terbuka terhadap pengalokasian kekuasaan dan sumber daya. Secara mendasar, kelompok etnik atau agama akan memanfaatkan situasi transisi ini untuk menegosiasikan ulang bangunan berbangsa dengan menggarisbawahi struktur kelembagaan yang tidak mendistribusikan kekuasaan dan sumber dayanya secara merata atau posisi tidak menguntungkan mereka sebelumnya. Masa transisi merupakan periode perubahan yang ditandai dengan pelembagaan pembaruan hubungan etnik yang dimodifikasi selama terjadinya kebijakan afirmatif, kompetisi atau negosiasi ulang tentang hubungan yang ada.[33]

---

32 Mengenai tiga cara pandang dalam menjelaskan pecahnya konflik komunal di Indonesia lebih jauh lihat, Jacques Bertrand, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge University Press, 2004, hlm. 7-9.

33 Ibid., hlm.10.

Secara teoretik, pendekatan sejarah kelembagaan ini menegaskan bahwa kekerasan komunal merupakan "konjungtur kritis" bagi upaya memperbarui relasi kekuasaan dan sumber daya. Artinya, kekerasan komunal menjadi alat negosiasi bagi perubahan kelembagaan kenegaraan dalam berbagai level. Mengapa kekerasan komunal pecah dalam masa transisi? Jawaban teoretisnya adalah setiap perubahan struktur kelembagaan politik kenegaraan akan berkontribusi pada polarisasi identitas (etnik, agama dan kelompok politik) yang potensial memunculkan kekerasan.

Pendekatan sejarah kelembagaan ini menolak argumen yang menyatakan bahwa kekerasan terjadi semata-mata karena masalah identitas kelompok. Dalam kehidupan sehari-hari setiap individu atau kelompok eksis dengan beragam identitas. Dalam proses negosiasi perombakan hubungan-hubungan kekuasaan dan penguasaan sumber daya, suatu identitas akan dipakai sejauh identitas itu relevan dengan kebutuhan akan mobilisasi atau klaim politik untuk mendapatkan posisi politik atau keuntungan sumber daya. Klaim atas identitas itu terjadi karena identitas-identitas itu berubah-ubah seiring dengan perubahan politik, ekonomi, sosial atau budaya. Mobilisasi politik tujuan akhirnya adalah mengoptimalkan kekuasaan. Kekuasaan dalam konteks ini bisa berfungsi sebagai sarana bagi penegasan keberadaan satu kelompok, atau bisa pula menjadi sarana bagi ekspresi atau kepentingan kelompok tersebut. Maka dari itu ketakutan dan keluhan suatu kelompok sangat berakar pada konteks identitas itu dikonstruksi dan dimobilisasi.

Dalam kasus Indonesia, sejarah kelembagaannya sejak masa awal kemerdekaan ditempatkan dalam kerangka kebangsaan yang tunggal. Sejarah kebangsaan yang tunggal ini telah melalui tiga gelombang perombakan. Gelombang pertama adalah sepanjang revolusi sampai tahun 1950-an yang ditandai dengan kompromi tentang negara kesatuan dan modern dengan model pelembagaan politik demokrasi liberal. Gelombang kedua adalah selama tahun 1960-an sampai berdirinya Orba yang ditandai oleh dominannya militer dalam politik (dwifungsi ABRI). Pelembagaan politik dalam era ini ditandai dengan persatuan yang bercirikan penyeragaman formasi politik, sosial, ekonomi, dan budaya. Seluruh konstruksi pelembagaan politik penyeragaman inilah yang kemudian menamakan dirinya pemerintahan Orde Baru. Model

Orde Baru ini kemudian mengalami perombakan ulang ketika terjadinya reformasi dan mundurnya Soeharto dari kekuasaan. Era reformasi menjadi gelombang perombakan yang luar biasa, karena semua hal yang dianggap mapan selama Orde Baru dipertanyakan dan diupayakan dirombak. Dalam situasi ini kekerasan muncul ke permukaan.

Dalam perombakan gelombang ketiga ini muncul tiga isu pokok yang menandai berubahnya model dan kelembagaan politik di Indonesia. Pertama, hubungan antara etnis atau agama dalam model Indonesia yang sedang berubah. Hal ini ditampakkan oleh isu soal pribumi dan bukan pribumi. Hal ini kemudian melebar pada soal orang daerah atau pendatang dalam konteks lokalitas. Di sisi lain, muncul persoalan apakah sebuah etnis betul telah menjadi anggota penuh dari bangsa Indonesia, jika kondisi mereka tetap terbelakang dan terisolasi. Dengan kata lain, perasaan tidak setara muncul ke permukaan untuk menuntut kesetaraan. Kedua, persoalan hubungan Islam dengan negara. Persoalan yang kontroversial ini mengemuka sedemikian rupa di awal reformasi dengan idiom Islam sebagai mayoritas yang harus mendapat keistimewaan. Idiom ini mendapat tantangan karena mengindikasikan adanya pengabaian terhadap yang lain. Ketiga, mengemukanya isu keterwakilan etnis dalam berbagai kedudukan, penguasaan sumber daya dan status mereka dalam Indonesia. Isu etnis ini membawa banyak ketegangan dan perombakan institusi politik. Pemberian otonomi daerah seluas-luasnya pada kabupaten pada tahun 1999 bertolak dari menguatnya isu-isu ini.[34]

Singkatnya, pecahnya gelombang kekerasan komunal setelah meluruhnya kekuasaan rejim militer Orba, dari kaca mata sejarah institusional ala Jaques Bertrand ini adalah merupakan bagian dari renegosiasi atau reformulasi kelembagaan politik di Indonesia. Kekerasan komunal yang terjadi sejak tahun 1996 sampai letupan-letupan kecilnya saat ini, bisa dikatakan pertarungan untuk mewarnai bentuk atau model institusi kenegaraan dan bangsa Indonesia ke depan. Beberapa kekerasan komunal itu pecah dalam kerangka menjadikan Indonesia sebagai bangsa muslim karena merasa dominan. Di sisi lain, kekerasan komunal itu ditujukan untuk merombak hubungan pusat dan daerah atau hubungan antar-etnis dengan cara mengurangi dominasi pemerintah pusat atau kelompok dominan, yaitu Jawa di daerah. Dengan demikian, kekerasan

34 *Ibid*., hlm. 28-29.

komunal yang pecah dalam periode perubahan itu merupakan bagian dari upaya untuk pembenahan institusi-institusi politik.

Seturut dengan perombakan hubungan-hubungan institusional kenegaraan ini, terjadi perombakan dalam sistem kepartaian di Indonesia. Indonesia yang tadinya selama 30 tahun hanya mengenal dua partai politik dan Golkar, menjadi banjir partai politik dengan berbagai macam kecenderungan. Selaras dengan banjirnya partai politik, tabu politik Orba pun dipecah dengan membiarkan Partai sampai ke kampung-kampung. Lebih jauh lagi, ABRI yang tadinya adalah lembaga politik dipaksa minggir menjadi lembaga pertahanan. Bahkan di tahun 2004, negosiasi ini berlanjut dengan dibentuknya Dewan Perwakilan Daerah untuk menandakan terjadinya perubahan kelembagaan kenegaraan dalam kerangka hubungan pusat dan daerah.

Dari beberapa faktor yang dikemukakan Bertrand di atas terlihat bahwa kekerasan komunal sejatinya adalah politik. Penjelasan kekerasan komunal sebagai politik dapat kita simak dari Charles Tilly yang mengemukan bahwa *" ... collective violence, then, is a form of contentious politics. It counts as contentious because participants are making claims that effect each other's interess. It counts as politics because relations of participants to governments are always at stake."*[35] Kekerasan komunal sebagai pertarungan politik merupakan politik yang sangat keras karena menekankan penghancuran fisik terhadap apa yang dianggap bukan bagian dari dirinya.

Sebagai peristiwa interaksi sosial kekerasan komunal selalu bercirikan: 1) menekankan penghancuran fisik baik terhadap seseorang maupun objek lainnya. Penghancuran di sini termasuk menggunakan kekerasan secara paksa terhadap seseorang atau objek sebagai penekanan atau perlawanan; 2) melibatkan pelaku penghancuran lebih dari dua; 3) hasilnya paling tidak menjadi bagian dari upaya koordinasi antar-pelaku yang melakukan penghancuran. Beranjak dari tiga ciri di atas, maka dalam kekerasan kolektif tidak terkandung tindakan individual murni, kehancuran non-material, atau kecelakaan.

Jika dilacak lebih jauh, kekerasan komunal sebagaimana yang dicirikan oleh Tilly di atas bisa berdimensi horizontal maupun vertikal. Kekerasan komunal itu bisa dikatakan horizontal ketika melibatkan

35 Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence,* Cambridge University Press, 2003, hlm. 26.

kelompok-kelompok masyarakat yang dilandasi atau dibangun berdasarkan sentimen-sentimen subjektif yang mendalam yang diyakini oleh anggota-anggotanya. Biasanya dimensi horizontal ini berupa sentimen kesukuan atau etnis maupun agama. Sentimen-sentimen subjektif itu kemudian mendorong setiap orang yang terlibat di dalamnya membentuk dan melakukan identifikasi diri dalam membangun solidaritas terbatas secara internal (menegaskan identitas). Semakin kuat solidaritas internal tersebut, maka akan semakin longgar hubungannya dengan kelompok luar.[36]

Jika ditempatkan dalam ranah antropologi politik, kekerasan komunal yang pecah sepanjang tahun 1996 sampai 2002 akan menjadi cerminan dari kekuatan ikatan primordial di Indonesia. Antropolog klasik Indonesia Clifford Geerz mengemukan arti dari ikatan primordial itu adalah "perasaan yang lahir dari yang 'dianggap ada' dalam kehidupan sosial; sebagian besar dari hubungan langsung dan hubungan keluarga, tetapi juga meliputi keanggotaan dalam lingkungan keagamaan tertentu, bahasa atau dialek tertentu, serta kebiasaan-kebiasaan sosial tertentu. Persamaan-persamaan hubungan darah, ucapan, kebiasaan dan sebagainya pada dirinya memiliki kekuatan yang menyakinkan."[37]

Pergolakan atau aksi-aksi kekerasan komunal yang diwarnai oleh kedaerahan, kesukuan, agama, bahasa, lingkungan adat atau ras tidak bisa lagi dilihat semata-mata masalah keamanan melainkan merefleksikan persoalan mendasar yaitu persoalan rancang bangun ke-Indonesiaan yang beranjak dari berbagai kecenderungan primordialisme yang ada. Arti kata, proses penciptaan ke-Indonesiaan sebagai bangsa saat ini dan masa datang tidak bisa lepas dari persoalan primordialisme itu. Hal itu terjadi karena proses mengindonesia itu sendirilah sesunguhnya yang menciptakan persaingan, karena adanya unsur-unsur baru dalam negara itu untuk diperebutkan. Dalam melakukan perebutan unsur-unsur baru tersebut (jabatan), ikatan-ikatan kedaerahan, perkauman atau ikatan primordial lainnya menajam.

---

36 Uraian yang sangat menarik secara sosiologis mengenai asumsi teoretik ini dalam melihat konflik horizontal di Indonesia dikemukakan oleh Thamrin Amal Tomagola, "Anatomi Konflik Komunal di Indoensia: Kasus Maluku, Poso dan Kalimantan", makalah dalam Seminar Nasional Sejarah: *Struktur dan Agency dalam Sejarah*, Jurusan Sejarah FIB-UI, Depok, 8 Mei 2003. Tulisan ini juga mengadopsi sebagian besar kerangka analisis dari makalah TAT tersebut.

37 Lebih jauh lihat, Clifford Geertz, "Ikatan-ikatan Primordial dan Politik Kebangsaan di Negara-Negara Baru", dalam Juwono Sudarsono (ed.), *Pembangunan Politik dan Perubahan Politik,* Jakarta: Gramedia, 1981.

Transisi politik yang bergulir sejak tahun 1998 di Indonesia dengan sendirinya menyediakan sekian banyak ruang pertarungan, mulai dari mengisi berbagai jabatan di pemerintahan setelah ditinggalkan oleh para perwira TNI, pimpinan daerah dan jabatan di jajaran pemerintahan daerah, pimpinan partai politik dan jabatan politik mulai dari dewan perwakilan kabupten/kota sampai pusat, sampai pada perebutan posisi penting dalam instansi-instansi perekonomian di daerah sampai pusat. Menjelang pemilu 1999, semua jabatan-jabatan dikompetisikan secara terbuka oleh berbagai kekuatan politik yang pada gilirannya mempertegas identitas-identitas kelompok di satu sisi, dan mempertajam hubungan antar-kelompok di sisi lain.

Penegasan identitas-identitas kelompok dan kekuatan politik itu terlihat nyata dalam proses pembentukan provinsi atau kabupaten/kota baru setelah tahun 1998. Sebelum reformasi jumlah kabupaten/kota 196, setelah reformasi menjadi 450-an kabupaten/kota. Provinsi yang semula 27 menjadi 33 meskipun Timor Timur keluar dari Indonesia.

Karena kekerasan komunal selalu bertujuan menghancurkan secara fisik terhadap barang atau orang, maka ia selalu disebut kekerasan yang tidak legitim. Kekerasan jenis ini jika tidak ditangani secara tepat akan menjadi sandungan dalam mewujudkan keadilan kepada masyarakat, khususnya keluarga korban. Konflik komunal juga berpotensi memperluas kekerasan di tengah masyarakat, yang pada gilirannya akan menjadi penghambat bagi pematangan demokrasi dan pengimplementasian kebijakan-kebijakan yang bernafaskan perlindungan dan pemajuan HAM di Indonesia. Pada gilirannya, kekerasan komunal juga akan mengancam Indonesia itu sendiri jika tidak ditangani secara tepat.

Transisi politik ke demokrasi membuka kesempatan bagi berbagai kelompok untuk menonjolkan eksistensinya. Dalam menonjolkan eksistensi kelompok tersebut gagasan memainkan peranan utama dalam melahirkan tindakan kolektif dengan menghasilkan kelompok sedemikian rupa sehingga orang rela menggabungkan diri untuk melakukan tindakan kolektif yang disertai dengan tumbuhnya rasa kewajiban moral atas kelompok.

Dalam menonjolkan eksistensi seperti itu, maka massa dihimpun berdasarkan penegasan identitas yang tunggal dengan cara mengajukan pertanyaan, siapakah yang termasuk kelompok kita? Manakah pihak luar yang menjadi ancaman bagi kelompok kita? Seperti apa perilaku

kelompok luar di masa lalu terhadap kita? Seperti apa tabiat pihak luar itu saat ini, dan apa rencana mereka di masa datang? Siapa saja sekutu kita yang paling kuat dalam menghadapi mereka?

Jawaban-jawaban atas pertanyaan itu dalam perilaku kolektif tidak semata-mata berdasarkan fakta, melainkan lebih ditentukan oleh pemaknaan. Pemaknaan biasanya diberikan oleh para pemimpin-pemimpin kolektif tersebut sebagai pedoman perilaku kolektif dan penafsiran untuk menghadapi yang bukan kita dan yang menjadi ancaman bagi kita. Dalam kerangka mengidentifikasikan diri itu, para pemimpin kolektif akan selalu mengibar-ngibarkan segala gagasan yang membesar-besarkan ancaman dari kelompok lain, dan sejalan dengan itu juga mengumbar berbagai bentuk keuntungan jika bersama-sama dalam menghadapi ancaman dari kelompok lain tersebut.

Jika ancaman dari kelompok lain itu dan keuntungan menghadapinya bersama berhasil dikobarkan oleh para elite secara meyakinkan maka akan mudah mendorong tindakan kolektif. Dalam situasi ini ketegangan antar-kelompok akan manifes. Ketika ketegangan tercipta, masing-masing kelompok akan memandang setiap kelompok jauh lebih mengancam dari pada kondisi sebenarnya. Ketika ancaman itu dianggap kian intensif, maka persatuan akan menjadi kekuatan yang mudah untuk menghadapinya. Dalam tataran ini, sikap menyerang dianggap sebagai pilihan yang tepat ketimbang menjadi korban serangan.

Setelah adanya gagasan dan pimpinan yang selalu menghembuskan adanya ancaman dan perlunya persatuan, tindakan kolektif belum bisa menjadi potensi amok. Potensi amok atau kekerasan baru muncul setelah munculnya lembaga-lembaga yang handal untuk mewadahi aksi kekerasan itu. Jack Snyder mengemukakan bahwa lembaga-lembaga yang menjadi penyangga dari tindakan kekerasan kolektif biasanya dipelopori oleh elite dengan menggerakan kelompok-kelompok kecil yang telah terbiasa bekerja sama sebagai inti gerakan.[38] Dalam kondisi seperti itu tindakan kolektif yang menimbulkan kekerasan ditujukan sebagai alat peraga bagi identitas kolektif. Dengan kata lain, kekerasan kolektif menjadi sarana komunikasi dalam membangun identitas. Dengan lain kata, identitas kolektif dibentuk seiring dengan intensitas kekerasan yang dilakukan.

---

38 Jack Snyder, *Dari Pemungutan Suara ke Pertumpahan Darah: Demokrasi dan Konflik Nasionalis*, Jakarta: KPG, 2003, hlm. 44-45.

Manuel Castells mengemukan identitas selalu dibangun berdasarkan *materials from history, from geography, from biologi, from produtive and reproduktive insitutions, from colective memory and from personal fantasies, from power aparatuses and religius revelation.*[39] Dalam konteks seperti itu pembentukan identitas selalu berkorelasi dengan hubungan kekuasaan (*power relationships*). Karena pembentukan identitas selalu berada dalam relasi kekuasaan maka ada tiga kemungkinan pihak yang mengkonstruksi identitas tersebut : pertama adalah disokong oleh institusi dominan di dalam masyarakat. Kedua, dikonstruksi oleh kelompok-kelompok perlawanan. Ketiga adalah oleh kelompok-kelompok yang ingin meredefinisikan posisinya terhadap masyarakat.

Dalam gelombang kekerasan komunal yang pecah di Indonesia yang terjadi adalah pertarungan pembentukan identitas antara identitas yang dipaksakan oleh institusi dominan (aparatus negara) dengan identitas yang dibangun oleh kelompok-kelompok perlawanan. Kelompok perlawanan tersebut dalam kekerasan komunal di Indonesia bisa dibangun berdasarkan warna etnis maupun agama.

## Kekerasan Komunal: Implikasi Kelembagaannya

Benang merah makna politik dari kekerasan komunal sebagaimana terpapar di atas dapat dikatakan bahwa kekerasan komunal itu memiliki implikasi kelembagaan politik yang luar biasa bagi Indonesia. Dalam kerangka ini pendekatan yang menyatakan kekerasan komunal pecah karena negara lalai atau negara kehilangan kapasitas paksanya (koersif) menjadi tidak tepat, karena kekerasan itu pecah lebih disebabkan negara itu sendiri yang sedang menjadi rebutan. Baik oleh mereka yang sedang berada dalam posisi memerintah maupun dari mereka yang melakukan oposisi. Karena berada dalam posisi bertarung maka negara tidak berada dalam kapasitas melindungi, melainkan menjadi bagian dari permainan tindakan kekerasan tersebut.

Gerry van Klinken dengan jernih menunjukan pertarungan itu dengan mengemukakan "pengusaha kelas menengah kota yang bergerak ke atas dan diam di daerah menjadi perantara semua persekutuan yang

39 Manuel Castells, *The Power of Identity,* Blackwell Publishing, 1997, hlm. 6-8.
40 Gerry van Klinken, "Pelaku baru, Identitas Baru: Kekerasan antar Suku pada Masa Pasca Soeharto di Indonesia", dalam Dewi Fortuna Anwar (ed), *Konflik Kekerasan Internal,* Jakarta: Yayasan Obor – LIPI, 2005, hlm. 116.

menyebabkan konflik meningkat, polarisasi makin dalam, dan mobilisasi meningkat dengan cepat. Pengusaha provinsi dan kabupaten adalah juga pelaku politik di masing-masing wilayah" di mana kekerasan komunal itu pecah.[40]

Jika ditelisik secara reflektif berbagai laporan tentang kekerasan komunal yang berbasis etnis atau agama di Indonesia sejak tahun 1996 dapat disimpulkan bahwa kekerasan komunal itu merupakan satu bentuk negosiasi politik baru setelah otoritarian surut dan otonomi daerah mencuat ke permukaan yang dilancarkan oleh kelompok-kelompok politik di daerah. Sebagai sarana negosiasi politik, kekerasan komunal selalu menyeret massa dan sekaligus menempatkan elite daerah langsung atau tidak langsung sebagai negosiator. Dalam rangka negosiasi politik itulah pada gilirannya kekerasan komunal menciptakan ruang bagi restrukturisasi konfigurasi politik lokal.

Kekerasan komunal sebagai sarana negosiasi politik oleh kekuatan-kekuatan politik di daerah dijelaskan oleh Harold Crouch dalam kerangka upaya daerah melawan sentralisasi pemerintahan dan ekploitasi ekonomi oleh pusat yang berlebihan. Di sisi lain, negosiasi itu terjadi pula dalam rangka mengurangi dominasi militer dalam politik lokal sambil menegaskan perlunya otonomi daerah yang lebih besar. Dalam situsi seperti ini, tahun 1999 otonomi daerah yang tadinya di masa Orba dicurigai sebagai ancaman disintegrasi berubah makna menjadi alat bagi mempertahankan keberlangsungan hidup Indonesia. Tak tangung-tanggung, otonomisasi itu bukan saja diserahkan kepada Provinsi, melainkan langsung ke kabupaten-kabupaten dan kota. Sejalan dengan pemberian kewenangan yang besar pada daerah itu, aliran dana melalui pengelolaan kekayaan alam juga dilimpahkan ke daerah.[41]

Di saat pemerintah pusat belum stabil, tumpahnya kewenangan ke daerah ini kemudian menjadi masalah serius. Masalah itu muncul karena belum siapnya pemerintah pusat dengan perangkat kendali terhadap kewenangan yang telah diberikan kepada daerah. Dalam situasi yang serba samar antara kekuasaan yang membesar di daerah dan pemerintah pusat yang ringkih, para tokoh daerah melangkah lebih jauh dengan mengumandangkan "putra daerah" menjadi tuan di daerah. Slogan

41 Harold Crouch, "Indonesia, Tranisisi Politik dan Kekerasan Komunal", dalam Irfan Abubakar dan Chaider S. Bamualim, *Transisi Politik dan Konflik Kekerasan,* Jakarta: UIN, 2005, hlm. 14-16.

"putra daerah" ini di beberapa titik menyulut berbagai bentuk tindakan yang irasional, dengan membatasi ruang gerak bagi kelompok atau agama tertentu memasuki posisi-posisi strategis di daerah. Lebih jauh dari gerakan berputra daerah itu adalah munculnya hasrat untuk membentuk provinsi dan atau kabupaten baru di mana-mana demi penunggalan identitas etnis atau agama. Bahkan kekerasan komunal menjadi warna tersendiri dalam menentukan pimpinan di beberapa instansi daerah itu.[42]

Dalam konteks kekerasan komunal yang pecah di Ambon, penjelasan dari Lambang Trijono kian mempertajam apa yang telah disinyalir oleh Harold Coruch di atas. Lambang menegaskan gelombang kekerasan yang mengamuk di Ambon sepanjang tahun 1999 sampai 2002, arus tenaganya datang dari formasi sosial yang rentan sejak Orba berkuasa. Imigrasi penduduk selama Orba mengubah konfigurasi populasi, yang pada gilirannya juga mengubah imbangan sosial pemeluk agama. Proses pembangunan yang eksploitatif dari pusat membuat penduduk lokal merasa tersingkir. Sementara di sektor ekonomi mikro, para imigran asal BBM mendominasi lapangan perdagangan, sedangkan penduduk asli berkiprah di sektor jasa dan birokrasi. Implikasinya adalah munculnya jumlah pengangguran yang tinggi di kalangan para penduduk asli seiring terjadinya krisis ekonomi. Sementara para anak muda dari kalangan pendatang dan muslim merasa tidak mendapat tempat yang layak dalam bidang publik, terutama birokrasi.[43]

Dari yang dideskripsikan Lambang di atas, terlihat bahwa gelombang kekerasan yang pecah di Ambon secara mendasar merupakan satu luapan atas tekanan yang telah berlangsung lama. Dalam pengertian itu, kekerasan komunal betul-betul menjadi sarana negosiasi untuk memperbarui konfigurasi sosial-politik dan ekonomi di Ambon. Dengan kata lain, kekerasan komunal – terlepas dari siapa yang mengambil keuntungan – merupakan sarana untuk memperbarui keseimbangan politik dan ekonomi yang terlihat jelas di Ambon. Dalam peristiwa kekerasan komunal antara Dayak dengan Madura di Sampit, Kalteng, ICG mengemukakan penyebab dari aksi kekerasan itu adalah terjadinya dislokasi suku Dayak dalam proses perubahan demografi dan ekonomi di Kalteng.

---

42 Kekerasan komunal yang pecah di Poso dan Maluku sangat jeals memperlihatkan hal ini. Mengenai persoalan pengisian jabatan menjadi pemicu dari kekerasan di Poso simak Rinady Damanik, *Tragedi Kemanusian Poso, Jakarta:* PBHI, 2003. Bandingkan pula dengan Amidhan, dkk., *Poso: Kekerasan yang Tak Kunjung Usai (refleksi 7 tahun konflik Poso),* Jakarta: Komnas HAM, 2005.

43 Lambang Trijono, *Keluar dari Kemelut Maluku*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

## Agenda Politik: Beberapa Usulan

Konflik komunal itu, jika tidak ditangani secara tepat akan menjadi sandungan dalam mewujudkan keadilan kepada masyarakat, khususnya keluarga korban. Konflik komunal juga berpotensi memperluas kekerasan di tengah masyarakat, yang pada gilirannya akan menjadi penghambat bagi pematangan demokrasi dan pengimplementasian kebijakan-kebijakan yang bernafaskan perlindungan dan pemajuan HAM di Indonesia.

Membiaknya kekerasan komunal itu, membuat kita harus mulai berpikir tentang perlunya pembaruan sistem politik agar sesuai dengan perkembangan keperluan-keperluan mendasar dari hajat hidup masyarakat Indonesia. Untuk keperluan pembaruan sistem politik itu, nilai-nilai hak asasi manusia adalah salah satu pilihan yang diambil secara sadar oleh Indonesia sejak tahun 1998. Kesadaran mengenai pentingnya nilai-nilai hak asasi manusia dalam pembaruan sisitem politik itu terlihat mulai dari disahkannya UU No. 39/1999 tentang HAM dan Komnas HAM sampai pada masuknya nilai-nilai HAM ke dalam konstitusi Indonesia melalui amendemen.

Tidak itu saja, pemerintah bersama DPR-RI juga kemudian meratifikasi berbagai instrumen HAM internasional menjadi bagian dari hukum nasional. Ratifikasi Kovensi Hak-hak Sipil dan Politik serta Kovensi Hak-hak Sosial, Ekonomi dan Budaya yang kemudian dikenal dengan UU No. 11 dan 12 tahun 2004 adalah contoh dari upaya ini. Bahkan kini Depkumham menggalakan pembentukan Panitia RAN-HAM di beberapa Kabupaten dan Kota. Meskipun telah diadopsi secara sadar nilai-nilai HAM ke dalam hukum positif Indonesia, masalah yang ditinggalkan oleh kekerasan kolektif itu belum juga bisa mendatangkan keadilan. Selain itu, kekerasan komunal itu terus-menerus menghantui proses transisi politik yang terjadi.

Saat ini formasi lembaga kenegaraan telah berubah. Hal-hal yang telah dicapai dalam perubahan itu tidak mungkin lagi surut. Maka dari itu, perlu kiranya proses pelembagaan dari perubahan-perubahan itu dipermatang agar tidak menjadi politik kekerasan di masa yang akan datang.

Ada beberapa langkah yang semestinya mendapat perhatian. Pertama adalah pembenahan hubungan pusat dan daerah harus ditata dalam kerangka penghargaan terhadap hak asasi manusia, baik dalam pengertian jaminan bagi hak-hak individual, maupun komunal.

Kedua, diperlukan secara jeli dan cermat penataan atas migrasi dan populasi. Populasi adalah masalah yang krusial dalam politik Indonesia saat ini dan masa yang akan datang. Kekrusialan itu disumbangkan oleh sistem politik perwakilan individual (DPD) dan multi partai (DPR) serta pemilihan langsung untuk kedudukan eksekutif mulai dari Kabupaten/Kota sampai Presiden. Dalam sistem seperti ini, perpindahan dan perubahan komposisi populasi menjadi isu politik yang penting, khususnya di daerah-daerah yang konfigurasi etnis dan agamanya beragam.

Ketiga, politik identitas adalah politik yang tak terhindarkan di masa yang akan datang. Hal ini sejalan dengan proses meng-Indonesia yang sekaligus mengundang proses mempertegas identitas etnik atau agama dalam rangka menentukan saling kait antara menjadi Indonesia sekaligus menjadi orang daerah atau pemeluk agama tertentu. Dalam konteks ini, tugas pemerintahlah untuk mengaturnya agar menjadi bersesuaian.

# Kekerasan Politik Komunal: Kegagalan Indonesia Menyelesaikan Warisan Politik (Kekerasan) Masa Lalu?

*Oleh*

**Tri Chandra Aprianto**[1]

Abstrak

*Paper ini akan menjelaskan tentang kekerasan politik yang terjadi pasca-Soeharto. Praktik kekerasan tersebut secara nyata melibatkan massa rakyat, sehingga terdapat kesan bahwa telah terjadi pergeseran aktor dari Negara ke massa rakyat. Benarkah demikian? Kalau benar apa yang melatar belakanginya? Untuk menjawabnya, tulisan ini merekonstruksinya dari perspektif sejarah. Mengingat berbagai praktik kekerasan politik di Indonesia ternyata tidak bisa dilepaskan dari warisan kehidupan masa lalunya, dan itu melanjutkan tradisi feodal tradisional dan sistem kolonialisme Belanda. Dalam praktik politiknya, rejim politik Orde Baru menjalankan 3 (tiga) langkah: (i) ideologisasi; (ii) stigmatisasi; dan (iii) kekerasan. Ketiganya kemudian mewarisi praktik kekerasan politik yang terjadi akhir-akhir ini. Tentu saja hal ini merupakan ancaman bagi proses demokratisasi di Indonesia yang telah dibayangkan pasca-Soeharto.*

***Kata kunci:*** *kekerasan politik, politik identitas, ideologi penaklukan, militerisme, dominasi, pemaksaan kehendak, demokrasi.*

1 Sejarawan yang sehari-hari menjadi staf edukasi Jurusan Sejarah, Fakultas Sastra, Universitas Jember dan Ketua Majelis Perwakilan Anggota Lingkar Pembaruan Desa dan Agraria (MPA KARSA) untuk periode 2005-2009, juga sebagai anggota Majelis Syarikat Indonesia (MSI) untuk periode 2007-2010. Kedua lembaga terakhir berkantor di Yogyakarta.

## Pendahuluan

Salah satu ciri menonjol praktik politik pada kurun orde reformasi (pasca-Soeharto berkuasa) yang sering disebut para pengamat adalah "kekerasan". Kekerasan tersebut, menurut para pengamat pula, melibatkan massa rakyat[2] dan konfliknya bersifat horizontal. Tesisnya kemudian adalah akibat tertutupnya semua saluran kehidupan masyarakat sepanjang berkuasanya rejim politik Orde Baru. Kekerasan yang lahir kemudian lebih sebagai kekerasan politik, suatu praktik politik yang menggunakan kekerasan dalam rangka mencapai tujuan kekuasaannya. Ironisnya praktik kekerasan tersebut selain melibatkan massa juga dasarnya adalah menggunakan identitas golongan, baik itu agama, ideologi, suku dan ras. Karenanya praktik politik yang terjadi cenderung mengarah pada penguatan identitas dan sikap altruistik golongan, bukan lagi bangsa.[3] Ini merupakan ancaman bagi proses demokrasi yang telah dibayangkan akan lahir pasca-berkuasanya Soeharto.

Pertanyaan yang cenderung menggoda ialah: apakah praktik kekerasan politik yang dilakukan massa rakyat tersebut dibentuk oleh tersumbatnya saluran kehidupan masyarakat? Sehingga begitu berlangsung transisi politik,[4] maka meledaklah ekspresi semua kemarahan massa rakyat yang terwujud dalam praktik kekerasan. Pada titik ini, telah berlangsung pergeseran pola praktik kekerasan politik, yang sebelumnya "negara" lebih kental sebagai pelaku, sementara pasca-Soeharto berkuasa lebih melibatkan massa rakyat. Berangkat dari uraian singkat di atas, tulisan ini mencoba meninjau ulang penilaian umum tentang terjadinya pergeseran praktik kekerasan politik dari "negara" ke melibatkan massa rakyat. Uraian tulisan ini berpokok pada beberapa pertanyaan dasar:

---

3 Altruistik memberi pengertian suatu tindakan yang dilakukan demi kepentingan orang banyak. Altruistik bangsa merupakan tindakan yang memiliki semangat solidaritas demi kepentingan bangsa. Sementara altruistik golongan semangat dasarnya adalah untuk kepentingan golongannya. Untuk lebih jelas definisi dan teori yang mendasarinya lihat Marsilam Simanjuntak, *Unsur Hegelian dalam Pandangan Negara Integralistik*, Skripsi Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 1989, hlm, 164-166.

4 Sudah menjadi kecenderungan umum jatuhnya rejim politik otoriter, disusul dengan transisi politik tidak serta merta memberi harapan baru lahirnya sistem politik yang demokratis. Pemerintahan transisi pasti menghadapi kerumitan menyelesaikan berbagai persoalan di masa lampaunya kemudian bagaimana menyusun agenda ke depan dengan meninggalkan pola-pola lama. Transisi politik ini melanda semua negara yang telah berhasil menumbangkan rejim politik otoriter seperti di belahan Eropa Timur dan Latin Amerika. Pengalaman dari berbagai negara tersebut tidak mudah dilampaui, mengingat terdapat kewajiban tuntutan pertanggungjawaban dari pemerintahan otoriter masa lalu. Mengenai hal ini lihat lebih jauh Agung Putri, *Mengungkap Kebenaran dan "Mengadili" Masa Lalu; Pengalaman Rakyat Negeri Tertindas*, Policy Paper Series tentang Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi No. 1, Juni 2000.

sejauh mana penilaian umum tersebut "benar"; jika benar demikian, lantas apa saja kemungkinan yang menjadi penyebabnya; dan adakah latar belakang akar sejarahnya.

Untuk menjawab berbagai pertanyaan yang saling terkait di atas, kita harus merekonstruksi terlebih dulu kejadian praktik kekerasan politik yang terjadi menjelang turunnya Soeharto dari kursi kepresidenan hingga sekarang. Kemudian akan dikomparasikan dengan masa transisi politik yang pernah terjadi di Indonesia sebelumnya, 1965-1967. Proses rekonstruksi ini sangat penting dilakukan guna menghindari kegagalan analisis dalam memahami kekerasan politik dalam masa transisi politik di Indonesia.[5] Sifat rekonstruksi ini tidak lebih dari kerangka agenda untuk kajian lebih lanjut. Detail persoalan kasusnya diberikan secara singkat saja. Proses rekonstruksi ini merupakan dasar bagi persoalan pokok bahasan di sini. Sementara hasil dari rekonstruksinya bukan hanya mempermudah usaha mencari jawaban, tapi juga menentukan isi dari proses rekonstruksi itu sendiri.

## Kekerasan dan Rekayasa Politik Identitas

Ciri utama kekerasan politik yang terjadi menjelang turunnya Soeharto adalah bahwa aktor yang terlihat jelas terlibat dalam kekerasan adalah aparatus negara, walaupun di lapangan melibatkan massa rakyat dan dikesankan terdapat konflik horizontal. Selama kurun waktu 1996-1997 serangkaian kerusuhan berlangsung mulai dari Situbondo, Tasikmalaya, Rengasdengklok, Ujung Pandang dan Bajarmasin, tampak jelas bagaimana peranan aparatus kekerasan negara terlibat di dalamnya. Hal itu bisa dilihat dari bentuk dan pola kekerasan yang berlangsung dalam berbagai kerusuhan tersebut. Dalam kerusuhan tersebut terdapat pola yang teratur dengan jaringan massa (yang terlibat) terorganisasi dengan rapi, dan sebagainya. Uniknya walaupun terdapat korban dan kerusakan, namun tidak satu pun kebijakan yang lahir dalam rangka restrukturisasi politik, kepemimpinan dan akomodasi sosial ekonomi.[6]

5 Karenanya rekonstruksi ini masih berangkat dari sikap pesimis terhadap peluang demokratisasi dalam suasana transisi politik seperti sekarang. Dalam alur sejarah politik di Indonesia, transisi politik diwarnai dengan darah dan air mata sebagaimana terjadi pada tahun 1965-1967. Memang transisi politik pasca-1998 berbeda dengan sebelumnya, terdapat beberapa peluang yang mengarah pada terwujudnya proses demokratisasi di Indonesia. Terlepas dari kritik, praktik pilihan presiden secara langsung merupakan satu proses yang bisa dibaca untuk menuju ke arah tersebut. Namun lambatnya mencapai "konsensus" untuk penyelesaian semua kejahatan kemanusiaan di masa lampau, merupakan ciri dari kegagalan analisis dalam memahami transisi politik.

6 Kesimpulan semacam ini dapat dilihat dalam berbagai dokumen yang mencatat berbagai kekerasan politik

Pada dasarnya serangkaian kekerasan yang terjadi dalam berbagai kerusuhan tersebut di atas sangat kental dengan isu politik identitas. Memang selama berkuasanya rejim politik Orde Baru politik identitas (suku, agama, ras dan ideologi) ditutup oleh *discourse* menjaga stabilitas nasional dan harmoni masyarakat. Masyarakat dilarang untuk membicarakan berbagai perbedaan dengan dasar tersebut, dikhawatirkan mengganggu stabilitas nasional dan harmoni masyarakat. Oleh karenanya, dialektika kebudayaan dalam perbedaan tidak tercipta selama berkuasanya rejim politik Orde Baru. Memang proses dialektika budaya dalam perbedaan membutuhkan kesabaran, karena jangka waktunya sangat lama dan terkadang menjemukan. Akan tetapi proses ini sangat dibutuhkan dalam proses ke-*bhineka-tunggal-ika*-an.

Sehingga, konflik yang terjadi pada dasarnya bersifat elite, atau cenderung menjadi komoditas dari kekuatan elite politik. Isu dukun santet yang kemudian bergeser ke aksi ninja di Banyuwangi merupakan contoh konkret di mana peranan kekuatan elite politik mendorong untuk terjadinya konflik yang bersifat horizontal di masyarakat. Tentu saja konflik tidak akan muncul manakala kondisi sosial-politik dan ekonomi masyarakat Indonesia berada pada taraf yang mapan. Akan tetapi adanya proses ketimpangan proses sebaran ekonomi selama berkuasanya rejim politik Orde Baru menyebabkan masyarakat sangat mudah didorong pada arah konflik. Begitu juga pada aras politik, diadakannya kebijakan masa mengambang menyebabkan tertutupnya saluran politik masyarakat. Memang ini semua merupakan bagian dari watak dan praktik politik dari kalangan elite.[7]

Sekarang marilah kita lihat praktik kekerasan politik yang terjadi selama pasca-berkuasanya Soeharto. Pada periode pasca-berkuasanya Soeharto telah berlangsung 2 (dua) bentuk praktik kekerasan politik. *Pertama*, kekerasan politik yang terjadi pada wilayah daerah. Kekerasan politik yang terjadi pada *scope spacial* di sini berlangsung dalam batasan lokasi (daerah) tertentu. Dalam prosesnya, terjadi konflik yang seimbang kekuatannya. Pada dasarnya ini merupakan kelanjutan dari ditutupnya ruang dialektika budaya dalam perbedaan di atas. Walaupun terjadi dalam kurun waktu yang tidak sebentar dan berlangsung sangat masif, namun tidak meluas sampai ke wilayah lebih luas. *Kedua*, kekerasan yang

yang terjadi dalam kerusuhan massa sebelum turunnya Soeharto dari kursi kepresidenan, salah satunya lihat tulisan Hairus Salim HS dan Andi Achdian, *Amuk Banjarmasin*, Jakarta: YLBHI, 1997.

7 Mengenai hal ini dibahas di bawah, bagaimana praktik politik dari elite itu masih merupakan kelanjutan dari perilaku kerajaan feodal tradisional Jawa.

terjadi di tingkat nasional, walaupun dalam kenyataannya terjadi dalam bentuk yang sporadis. Kendati begitu isu politik yang mewarnainya sangat kental dengan identitas keagamaan. Kedua bentuk kekerasan ini sering disimpulkan oleh banyak kalangan sebagai ancaman terjadinya disintegrasi bangsa.

Untuk kekerasan politik dalam bentuk pertama, dalam satu tulisannya, Gerry Van Klinken[8] memotret bagaimana pola kekerasan politik yang terjadi, khususnya kekerasan antar-suku pada masa pasca-Soeharto di Indonesia.[9] Dalam buku ini, penulis ingin menggambarkan bagaimana proses kekerasan politik pada masa pasca-berkuasanya Soeharto tersebut telah lahir akibat dari munculnya aktor baru dengan menggunakan identitas yang baru pula.

Dalam tulisan tersebut digambarkan bagaimana kekerasan yang terjadi di beberapa daerah di Indonesia pasca-Soeharto, seperti di Poso, Ambon, Maluku Utara, Kalimantan Barat, dan Kalimantan Tengah. Di Poso, Sulawesi Tengah telah terjadi pergeseran praktik kekerasan politik yang melibatkan antara kekuatan Islam melawan Nasrani. Sementara itu, di Ambon telah berlangsung proses mobilisasi politik terhadap orang-orang yang selama ini tidak bersinggungan dengan masalah-masalah kekerasan, kemudian berani melakukan tindak kekerasan. Sementara itu, di Maluku Utara telah berlangsung proses polarisasi kekuatan politik yang saling berebut kekuasaan. Perebutan tersebut kemudian melibatkan massa rakyat yang menyebabkan kekerasan politik terjadi dalam skala masif. Sedangkan di Kalimantan Barat telah terjadi proses pembentukan dan penguatan identitas Dayak dan Melayu. Adanya proses ini memperkuat posisi masing-masing dalam rangka menyatakan keberadaannya kemudian melahirkan praktik kekerasan politik yang melibatkan massa. Terakhir, di Kalimantan Tengah bagaimana prosesnya terjadinya praktik kekerasan politik diawali dengan pembentukan pelaku. Ini merupakan episode baru dalam proses perebutan kekuasaan yang menyebabkan lahirnya kekerasan.

8 Adalah peneliti senior di *Royal Netherland Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies* (KITLV) di Leiden. Ia juga menjadi editor di Jurnal *Inside Indonesia*. Ia menerima gelar PhD di bidang sejarah Indonesia di Griffith University, Brisbane.

9 Lihat Gerry Van Klinken, "Pelaku Baru, Identitas Baru: Kekerasan Antar Suku Pada Masa Pasca-Soeharto di Indonesia", dalam Dewi Fortuna Anwar, dkk (ed), *Konflik Kekerasan Internal; Tinjauan Sejarah Ekonomi-Politik dan Kebijakan di Asia Pasifik*, Jakarta: Yayasan Obor, 2005, hlm. 91-116.

Sementara itu untuk kekerasan dalam bentuk kedua adalah kekerasan yang dilakukan oleh kelompok masyarakat, pemahaman ideologinya terwujud dalam upaya untuk melakukan redefinisi atas konstitusi.[10] Redefinisi konstitusi oleh kelompok ini dimaksudkan untuk membangun kehidupan politik yang lepas dari ideologi orde politik sebelumnya atau yang sedang berlangsung. Pada dasarnya, ini berawal dari sikap berlebihan dalam memandang ideologi. Sikap yang demikian memiliki kecenderungan menyempitkan arti ideologi itu sendiri. Proses penyempitan arti ideologi ini biasanya juga mendorong lahirnya sikap monopoli kebenaran dalam rangka mencapai kekuasaan.[11] Sehingga yang terjadi kemudian adalah berlangsungnya proses manipulasi atas kebenaran itu sendiri. Akibat lebih jauhnya adalah berlangsungnya kekerasan politik dengan basis argumentasi dari monopoli dan manipulasi tersebut.

Setidaknya bisa dilihat bagaimana proses mobilisasi dan politisasi terjadi dalam 2 (dua) isu: Perda Syariat Islam dan Rancangan Undang-Undang Anti-Pornografi dan Pornoaksi (RUU APP). Bagaimana telah terjadi proses pro dan kontra di antara kedua isu tersebut yang tidak diselesaikan dengan pendekatan dialektika budaya dalam perbedaan, namun dengan mobilisasi dan politisasi massa rakyat. Tentu saja praktik politik seperti ini merupakan bagian dari praktik kekerasan politik. Sehingga akan sangat susah untuk membayangkan proses demokratisasi di Indonesia pasca-Soeharto.

Kalau melihat 2 (dua) bentuk kekerasan politik pasca-Soeharto di atas, secara nyata memang telah terjadi pergeseran perilaku kekerasan, berbeda dengan masa sebelumnya. Polanya melibatkan massa rakyat. Tentu saja ini akan merupakan ancaman bagi lahirnya proses demokrasi di Indonesia. Apabila kedua bentuk kekerasan tersebut dianggap berdiri sendiri atau tidak terkait dengan proses masa lampau, maka tentu saja

10 Secara historis tuntutan semacam ini pernah dilakukan oleh kekuatan politik Islam pada masa awal kemerdekaan, termasuk pada saat di konstituante. Hal ini dapat dilihat pada Achmad Syafii Ma'arif, *Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante, Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985, dan Adnan Buyung Nasution, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia, Studi Sosio-Legal atas Konstitanute 1956-1959*, Jakarta: Grafiti, 1993.

11 M. Rusli Karim, *Perjalanan Partai Politik di Indonesia, Sebuah Potret Pasang Surut*, Jakarta: Rajawali Press, 1993, hlm. 109-110. Dalam menanggapi masalah ideologi politik yang berorientasi kekuasaan, menurut Clifford Geerts terdapat 4 (empat) kecenderungan yang sedang berlangsung. *Pertama*, bersifat sparatis dan selalu tegas dalam hal garis *in goup* dan *out group*. *Kedua*, bersifat alternatif yang berlebihan dalam membedakan *in goup* dan *out group*. *Ketiga*, bersifat doktriner akan kebenaran pribadi. *Keempat*, bersifat utopis dalam keinginan mewujudkan cita-cita. Untuk lebih jelasnya lihat dalam Ignas Kleden, *Paham Kebudayaan Clifford Geertz*, Rencana Monograf, SPES, LP3ES kerja sama dengan FNS, 1988, hlm. 30.

semua kekerassan yang dianggap sebagai ciri dari praktik politik pada kurun orde reformasi bukanlah kekerasan sebagai akibat tertutupnya semua katub kehidupan sosial, politik dan ekonomi sepanjang berkuasanya rejim politik Orde Baru. Akan tetapi, kalau dilihat lebih detail dan cermat, sebenarnya telah terjadi proses "pengulangan" sejarah, sekaligus kelanjutan dari proses sejarah klasik di Indonesia.

Sementara itu posisi "negara" sendiri pada masa transisi politik pasca-Soeharto sendiri adalah dalam posisi yang sangat dilematis. Pada satu sisi, negara berada pada sikap akomodasi tuntutan segera menyelesaikan permasalahan masa lalu, baik itu pertanggungjawaban politik maupun hukum dari penguasa sebelumnya. Di sisi lain, adanya sikap akomodasi terhadap rejim politik masa lalu yang masih memiliki kekuatan dalam struktur negara. Selain itu pula, negara dituntut untuk merumuskan bagaimana proses di masa depan yang lebih baik. Posisi yang dilematis ini, pada tingkat tertentu juga dimanfaatkan oleh para penyelenggara negara untuk terlibat dalam memainkan situasi transisi politik yang sedang berlangsung itu. Penyelenggara negara yang sekarang ini tampaknya menunjuk pada posisi terakhir, tidak menghantarkan bagaimana Indonesia bisa menyelesaikan masa transisi politiknya, tapi terlibat membiarkan proses transisi politik itu sendiri. Sehingga banyak kalangan menilai bahwa Indonesia terancam akan kembali pada situasi seperti masa berkuasanya Orde Baru.

Berangkat dari sini, sebenarnya semua proses kekerasan politik pasca-Soeharto memiliki kaitan dengan masa sebelumnya. Secara lebih detail hal itu akan dibahas di bawah ini. Untuk memperjelas, pembahasannya harus dimulai dari proses rekonstruksi dan memaknai masa transisi politik yang terjadi pada tahun 1965-1967. Rekonstruksi ini sangat penting dilakukan dalam rangka melihat kekuatan politik apa yang sedang bermain; bagaimana cara bermainnya; dan apa saja langkah-langkahnya.

## Pembangunan dan Integrasi Nasional

Pada dasarnya, terjadinya 2 (dua) bentuk kekerasan politik yang melibatkan massa rakyat sebagaimana dijabarkan di atas merupakan bagian dari warisan permainan politik identitas di masa lampau. Hal ini dilakukan dalam rangka menjalankan proses pembangunan dan integrasi

nasional. Dalam rangka membedah hal ini lebih jauh, terdapat 2 (dua) akar kekerasan yang secara tidak sadar diwarisi oleh kekerasan politik pada pasca-berkuasanya Soeharto: (i) ideologi penaklukan; dan (ii) militerisme.

Untuk menjelaskan 2 (dua) akar kekerasan tersebut, sebagai awalan, harus direkonstruksi terlebih dulu bagaimana proses lahirnya praktik kekerasan politik di Indonesia pasca-kolonial. Tentu saja untuk mengawalinya kita berangkat dari suatu rentang waktu di mana telah berlangsung proses transisi politik yang kemudian melahirkan satu rejim politik yang berpotensi menghalalkan kekerasan sepanjang rejim tersebut berkuasa; bagaimana rejim tersebut berperan dalam proses transisi politiknya; bagaimana memainkan peran dominan selama berlangsungnya proses transisi politiknya; dan bagaimana mempertahankan peran dominasi tersebut. Tentu saja pandangan ini langsung menunjuk pada masa transisi politik dari rejim politik Demokrasi Terpimpin ke Orde Baru, 1965-1967.

Transisi politik pada masa itu sangat kental dengan warna kekerasan politiknya. Bahkan banyak kalangan yang menyebutnya selama kurun waktu transisi politik tersebut telah berlangsung proses tragedi kemanusiaan.[12] Perdebatan panjang mencari bentuk demokrasi ke-Indonesiaan pasca-kolonial selama kurun waktu 1945-1965 harus dihentikan oleh peristiwa tersebut. Pada dasarnya perdebatan tersebut juga diwarnai dengan dinamika politik antara masing-masing kekuatan politik. Periode 1945-1965 merupakan situasi politik pasca-kolonial yang memberi petanda bagi kita semua akan berkembangnya proses demokrasi di Indonesia. Bahkan pada tahun 1955, Indonesia telah berhasil melaksanakan Pemilu yang sangat demokratis.[13]

Tampaknya kekuatan politik (baca: militer) pendukung utama rejim yang kemudian dikenal dengan sebutan Orde Baru itu tidak sabar dalam mengikuti proses perdebatan mencari bentuk demokrasi keindonesiaan tersebut. Militer sebagai kekuatan politik utama Orde Baru merasa bahwa perdebatan tersebut sangat bertele-tele dan dapat mengganggu stabilitas nasional dan harmoni masyarakat sebagaimana

12 Lihat misalnya Robert Cribb, *The Indonesian Killings of 1965-1966: Studies from Java and Bali*, Clayton: Monash University, 1990.

13 Untuk studi mengenai dinamika sosial-politik pada masa Demokrasi Parlementer dapat dilihat pada Achmad Syafii Ma'arif, *Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante, Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985, dan Adnan Buyung Nasution, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia, Studi Sosio-Legal atas Konstitanute 1956-1959*, Jakarta: Grafiti, 1993.

disebutkan di atas.[14] Sejak saat itulah para pendukung utama Orde Baru ini mulai memainkan peranan politiknya. Menariknya praktik politik tersebut dijalankan dengan menggunakan latar politik kerajaan feodal tradisional Jawa.[15]

Dalam kerajaan tradisional Jawa, golongan priyayi merupakan para *kawula* raja secara langsung. Massa rakyat kebanyakan bukan dianggap sebagai *kawula* raja, akan tetapi mereka tunduk dan takluk pada masing-masing pejabat yang ditunjuk oleh raja. Pada umumnya, raja tidak terlalu banyak memperhitungkan atau menghiraukan posisi massa rakyat, sebab hanya golongan priyayi yang masuk dalam perhitungan. Hal ini disebabkan, pada tingkat tertentu kalangan priyayi ini memiliki pengaruh dan kekuasaan di tingkat massa rakyat. Dengan sendirinya sedikit banyak kalangan priyayi dianggap sebagai taklukan. Dan karena itu, para priyayi merasa memiliki hak penuh atas kekayaan maupun tenaga rakyat bawahannya.

Karenanya kebanyakan dinasti feodalisme kraton didirikan melalui kekerasan, peperangan dan pemberontakan. Penguasa-penguasa lokal juga lahir melalui proses penaklukan. Selain itu, peperangan dan penaklukan merupakan aspek yang hampir abadi dalam kehidupan kerajaan-kerajaan tradisional. Kadang-kadang hal tersebut seakan-akan menjadi satu-satunya objek kerajaan tradisional. Kalau tidak dipergunakan untuk ekspansi kekerasan, digunakan untuk menaklukkan golongan-golongan tertentu di dalam kerajaan, sehingga penyelesaian melalui senjata menjadi kebiasaan sehari-hari.[16]

Sebagai kalangan priyayi, kekuatan politik pendukung Orde Baru berupaya untuk menaklukkan penguasa saat itu. Dalam rangka mewujudkannya, ia mulai berusaha menaklukkan kekuatan politik (baca: priyayi) lainnya. Proses penaklukan (bisa juga saling menaklukkan) antar-priyayi bisa dijalankan dengan mengajak bekerja sama dalam rangka

14 Studi tentang bagaimana peranan militer di Indonesia dapat dilihat pada beberapa buku seperti Ulf Shundaussen, *Politik Militer Indonesia 1945-1967, Menuju Dwifungsi ABRI*, Jakarta: LP3ES, 1986, dan Harould Crouch, *Militer dan Politik di Indonesia*, Edisi kedua, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999.

15 Pada dasarnya pada periode 1945-1965, terdapat 2 (dua) pandangan yang berbeda satu sama lain dalam memandang Indonesia ke depan. Di satu sisi terdapat kelompok yang menginginkan cita-cita kemerdekaan bebas 2 (dua) warisan masa lalu: kekuatan kerajaan feodal tradisional dan sistem kolonial. Sementara itu di sisi lain, terdapat elite yang hanya ingin menggantikan posisi kekuasaan tanpa merubah kedua warisan masa lalu tersebut.

16 Mengenai soal-soal bagaimana kehidupan dan praktik politik kerajaan feodal tradisional Jawa, dapat di lihat pada Soemarsaid Moertono, *State and Statecraft in Old Java*: *A Study of The Later Mataram Period, 16th to 19th Century*, New York: Cornell University Press, 1968, hlm. 26-98.

tujuan politik bersama, atau adanya musuh bersama. Penaklukan politik di atas tentu saja menafikan keberadaan massa rakyat. Tidak ada proses partisipasi di sana. Dan perilaku selama 1965-1967 masa transisi politik dari rejim Demokrasi Terpimpin ke Orde Baru merupakan warisan feodal kerajaan tradisional Jawa sebagaimana digambarkan di atas.

Untuk menaklukkan rejim yang berkuasa kemudian, pertama-tama kekuatan utama pendukung Orde Baru (baca: militer) mampu "memanfaatkan" kekuatan politik Islam dengan mengangkat sentimen keagamaan terhadap kekuatan komunis di Indonesia. Kendati begitu, pada tingkat tertentu kekuatan politik Islam memiliki kepentingan politik sendiri juga yang membutuhkan dukungan dari kekuatan politik pendukung utama Orde Baru itu. Akhirnya dengan menggunakan politik identitas, kekuatan politik Islam terlibat aktif dalam proses mempersekusi dan mengeksekusi – dengan sangat brutal – Partai Komunis Indonesia (PKI), sebagai lawan politiknya. Tujuan utama dari kekuatan politik pendukung utama politik Orde Baru (baca: militer) adalah "merebut" kekuasaan dari rejim yang sedang berkuasa saat itu, Demokrasi Terpimpin di bawah Presiden Soekarno.[17] Tidak salah bila kemudian terdapat analisis yang menyatakan apa yang dilakukan Orde Baru adalah kudeta merangkak.

Umumnya terdapat 2 (dua) pola kudeta militer dalam abad ke-20. *Pertama*, kudeta militer yang terjadi di berbagai belahan dunia yang bersifat kanan. Artinya tujuan dari dilakukannya kudeta dengan kekuatan militer ini dalam rangka mempertahankan *status quo* masyarakat. Kaum militer dalam melakukan kudeta mengadakan persekutuan dengan tuan tanah, cerdik pandai (teknokrat) dan mendapat dukungan penuh dari kekuatan modal asing. *Kedua*, kudeta militer yang bertujuan memperkokoh dan mengefisiensikan organisasi negara. Organisasi negara tersebut dirasakan diperlemah oleh kharisma seorang kepala negara yang berkenaan dengan monarkhi absolut. Kedua pola tersebut pada dasarnya dilakukan dalam rangka keuntungan pribadi.[18]

Dalam masyarakat tradisional kekuatan politik terletak pada keunggulan senjata. Sadar dengan keunggulan politik secara tradisional inilah kekuatan pendukung utama Orde Baru mencari dukungan

17 Untuk melihat proses gerakan untuk mengambil alih kekuasaan dari tangan rejim politik Demokrasi Terpimpin yang dilakukan oleh kekuatan politik pendukung utama Orde Baru bisa dilihat pada Ulf Shundaussen, *op. cit*., hlm. 409-411, dan Harould Crouch, *op. cit*., hlm. 209-211.

18 Lihat Onghokham, *Rakyat dan Negara*, Jakarta: LP3ES dan Sinar Harapan, 1991, hlm. 123.

kekuatan kekayaan. Hal ini dilakukan dalam rangka memperkuat posisi politiknya di kemudian hari. Untuk kondisi sekarang kekayaan dapat memberikan kedudukan politik kepada seseorang, sehingga kekayaan dapat diperbesar. Tujuan dan metodenya berlainan satu sama lain.

Interdependensi antara kekayaan dan politik dalam masyarakat tradisional menimbulkan 2 (dua) hal. *Pertama*, negara atau raja harus mengkontrol harta para *kawula* guna menghindari berbagai ancaman politik dari mereka. *Kedua*, para *kawula* yang secara politis dan fisik berada di bawah harus dieksploitasi sedemikian rupa secara ekonomis atau disita sebanyak mungkin harta miliknya. Dengan sendirinya, keserakahan akan harta dan iri hati memainkan peranan penting. Usur-unsur inilah yang menyebabkan terjadinya berbagai penyitaan antara sesama golongan elite dan terhadap golongan masyarakat yang lebih rendah.[19]

Sementara kekuatan politik Islam masih sibuk dan asyik dengan politik identitasnya dalam rangka menghancurkan kekuatan PKI sampai ke akar-akarnya, begitu menguasai kekuasaan "negara", dengan cepat para pendukung Orde Baru ini mengeluarkan Undang Undang (UU) No. 1 tahun 1967 tentang Penanaman Modal Asing. Ini menunjukkan bagaimana dalam proses pengambilalihan kekuasaan para pendukung Orde Baru mendapat dukungan penuh dari asing. Menariknya, UU ini kemudian disusul dengan UU yang bersifat sektoral, sebut saja UU No. 5 tahun 1967 tentang kehutanan, UU No. 11 tahun 1967 tentang pertambangan. Semua UU yang bersifat sektoral tersebut menafikan keberadaan Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA) No. 5 tahun 1960, sebagai payung hukum.[20]

Untuk memperkuat posisinya kemudian para pendukung Orde Baru mulai memperkokoh rejim politiknya dengan beberapa cara yang menafikan prinsip-prinsip demokrasi. Paling tidak terdapat 3 (tiga) cara utama yang dijalankan oleh Orde Baru. *Pertama*, mendominasi dan menguasai parlemen sebagai institusi demokrasi formal.[21] Kemudian pada tanggal 28 Februari 1968, melalui Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) yang sudah dirombak sebelumnya, rejim tersebut mengeluarkan sebuah resolusi yang menuntut agar Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara

19 Onghokham, *ibid*., hlm. 103.

20 Noer Fauzi, *Petani dan Penguasa; Dinamika Perjalan Politik Agraria Indonesia*, Yogyakarta: INSIST, KPA bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1999.

21 Dengan menggunakan Surat Perintah 11 Maret 1966 (Supersemar) yang kemudian dikukuhkan dengan Ketetapan MPRS No. IX/MPRS/1966, kemudian diperkuat dengan Ketetapan MPRS No. XXV/MPRS/1966 tentang pelarangan ajaran Marxisme, Leninisme dan Komunisme di Indonesia, para pendukung Orde Baru merombak parlemen. Sundahussen, *loc. cit*.

(MPRS) melakukan Sidang Umum. Dalam jadwal sidang tersebut terdapat beberapa acara, di antaranya: (i) pemilihan dan pengukuhan Jenderal Soeharto sebagai Presiden penuh; (ii) penundaan pemilihan umum yang semula dijadwalkan bulan Juli 1969; (iii) pengesahkan Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN) baru untuk menggantikan GBHN yang lama yang dirancang oleh rejim Demokrasi Terpimpin; dan (iv) pengesahan Rencana Pembangunan Lima Tahun (Repelita).

*Kedua*, untuk menggolkan berbagai idenya di atas, kekuatan politik Orde Baru kemudian menjalankan praktik politik berupa pemaksaan kehendak. Apa yang terjadi pada saat Sidang Umum MPRS yang diselenggarakan antara tanggal 21-27 Maret 1968, kekuatan politik Orde Baru menjalan strategi politik yang berdasar pada praktik politik yang memaksakaan kehendak tersebut. Tentu saja, proses demokrasi yang seharusnya berlangsung di gedung parlemen, sejak saat itu berjalan secara formalitas belaka. Mengingat yang terjadi adalah semua proses politik berlangsung dan sudah diputuskan di luar gedung parlemen. Sementara itu, yang terjadi dalam gedung parlemen adalah semua hanya mengamini dan mensahkan berbagai keputusan politik yang terjadi di luar gedung.

*Ketiga*, untuk mewujudkan kehendaknya Orde Baru menjalankan praktik tekanan politik dengan menggunakan ancaman dari aparatus kekerasan negara. Dilaporkan Komando Daerah Militer Jakarta Raya (KODAM Jaya) telah mengerahkan sebanyak 30 batalyon tentara siap untuk "mengamankan" Sidang Umum MPRS tersebut. Kendaraan lapis baja menjaga sekeliling gedung parlemen tempat persidangan. Perwira-perwira ABRI ditugaskan sebagai "pe-*lobby*" selama sidang. Sehingga dilaporkan banyak sekali terjadi kesepakaan terpaksa di belakang layar. Tentu saja suasana tegang sangat mewarnai jalannya Sidang Umum MPRS. Sementara itu banyak pemimpin aksi yang "menentang" sidang tersebut ditangkap.[22]

Praktik politik dengan menggunakan cara-cara kekerasan inilah yang merupakan landasan, sekaligus pelajaran pertama, bagi proses politik yang menafikan prinsip-prisip demokrasi selama babakan waktu pasca-kolonial. Tampaknya pendukung utama rejim politik Orde Baru merupakan kekuatan politik yang paling siap dengan konstruksi sosial, politik dan ekonomi pasca-pergantian kekuasaan ketimbang kekuatan

22 Mohtar Mas'oed, *Negara, Kapital dan Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994, hlm. 57-58.

politik lainnya. Para pendukung Orde Baru pada awalnya melakukan tindakan yang sifatnya memanfaatkan loyalitas spontan dari masyarakat yang berada dalam tradisi patrimonial yang sangat kental. Pada aras kultural terjadi yang disebut dengan penataan hierarki nilai-nilai, di mana penataannya dilakukan berdasarkan skala prioritas yang bersifat pragmatis. Sehingga yang terjadi kemudian adalah proses subordinasi ideologi sebagai legitimasi awal.

Para pendukung Orde Baru ini kemudian menjalankan negara dengan model organisasi yang dipengaruhi oleh pola patriakal. Bahwa pemimpin yang diwujudkan dalam bentuk "bapak" memiliki kewenangan (*authority*) mutlak dan tuntas dalam mengatur kehidupan rumah tangganya. "Bapak" adalah kepala rumah tangga yang menyediakan segala kebutuhan hidup anak-anaknya. Model kewenangan tersebut kemudian mengalami perluasan pada saat organisasi tersebut berada pada wilayah politik, karena kekuasaannya tidak hanya pada bidang kehidupan, namun juga termasuk kehidupan sosial-politik dalam arti luas. Pola inilah yang kemudian dikenal dengan istilah patrimonialisme pada kewenangan politik tradisional.

Pada dasarnya semua tindakan para pendukung utama Orde Baru dengan menjalankan beberapa cara praktik politik yang menafikan prinsip-prinsip demokrasi tersebut merupakan bagian dari proses penumpukan modal (*capital accumulation*). Secara teoretis, hukum dari *capital accumulation* adalah bahwa para pengusaha dengan modal besar sangat berkepentingan mengubah uang yang mereka miliki menjadi modal kembali. Menariknya, kemudian dalam sirkuit produksi kapitalis mereka memperoleh surplus dalam bentuk uang kembali yang lebih besar. Sebagian kecil uang itu dipergunakan untuk kebutuhan konsumtifnya, (terkadang bermewah-mewah). Sebagian besar lainnya untuk diubah kembali dalam bentuk modal. Proses penumpukan ini dilakukan berulang-ulang. Pandangan ini sangat mengutamakan bagaimana bekerjanya suatu modal dan itu berpayung pada konsep *primitive accumulation*. Ini merupakan suatu proses awal dari berkembangnya kapitalisme yang ditandai oleh 2 (dua) ciri transformasi: (i) kekayaan alam diubah menjadi modal dalam ekonomi produksi kapitalisme; dan (ii) petani berubah menjadi buruh upahan.[23]

23 Untuk lebih jelasnya tentang konsep ini lihat pada Bonnie Setiawan, *Peralihan ke Kapitalisme di Dunia Ketiga: Sebuah Tinjauan Awal*, Skripsi pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia.

Sejak saat itu semua energi dikerahkan dalam rangka penumpukan modal tersebut. Untuk menjaga proses penumpukan modal tersebut rejim politik Orde Baru menggunakan instrumen kekerasan yang dijalankan oleh aparatusnya, baik itu melalui jalan kekerasan yang dijalankan oleh Militer dan Kepolisian, maupun dengan instrumen pendidikan yang dijalankan oleh sekolah dan perguruan tinggi. Sehingga yang berlangsung kemudian adalah kekerasan dalam bentuk struktural.

Sejak saat itulah, kemudian rejim politik Orde Baru menjalankan organisasi kenegaraan dengan berlandaskan militerisme. Paling tidak terdapat 3 (tiga) praktik militerisme yang dijalankan oleh rejim politik Orde Baru dalam rangka memperkuat *status quo* dan proses akumulasi modalnya: (i) melalui proses ideologisasi; (ii) stigmatisasi, dan (iii) pendekatan kekerasan itu sendiri.

Jalan yang pertama-tama ditempuh yaitu melalui proses ideologisasi. Setelah mengukuhkan ideologi negara, kemudian dalam praktik politiknya dilaksanakan dengan pola *top down*. Tema-tema pembangunan yang menjadi jargon utama dari rejim politik Orde Baru merupakan *discourse* bagi semua jajaran birokrasi hingga di tingkat desa. Begitu pula dengan "pemaksaan" pemahaman Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4) yang dilakukan secara masif, merupakan contoh konkret dari proses ideologisasi ini.

Sementara itu bila terdapat bacaan lain atas proses ideologi tersebut, dengan secepat kilat rejim politik Orde Baru menjalankan praktik politik yang *kedua*, yaitu melalui stigmatisasi. Orang-orang yang mempunyai bacaan lain, terlebih lagi kritis terhadap proses ideologisasi tersebut, mereka akan menerima tuduhan anti-Pancasila, anti-negara, anti-pembangunan, termasuk tuduhan sebagai orang yang tidak bersih lingkungan (sebagai anggota atau bagian dari komunis).

Praktik politik yang *ketiga* adalah pendekatan kekerasan (*security approach*) yang dijalankan apabila terdapat perlawanan dari masyarakat atau organisasi yang berbeda dengan sikap para penyelenggara negara.

## Penutup: Belajar dari Kegagalan Masa Lalu

Semua uraian di atas menunjukkan beberapa pokok yang berkaitan satu sama lainnya:

*Pertama*, setelah tumbangnya kekuatan dominan, hal itu secara otomatis membuka peluang bagi berlangsungnya proses perebutan kekuasaan, sebagaimana pelajaran dari rejim politik Orde Baru yang mencontoh praktik politik kerajaan feodal tradisional Jawa. Masing-masing otoritas lokal (baik dalam arti geografi maupun ideologi) mulai memainkan peran untuk saling menundukkan satu sama lain. Apa yang terjadi pada kurun waktu pasca-Soeharto sebenarnya menunjuk pada hal ini. Artinya, terdapat kontinuitas praktik kekerasan politik yang dilanggengkan oleh elite politik. Ironisnya itu dilakukan dengan memobilisasi dan mempolitisasi massa rakyat untuk terlibat dalam proses kekerasan politik.

*Kedua*, apa yang diperebutkan dalam proses tersebut adalah dalam rangka memperbesar akumulasi modal untuk kemudian memperkuat kembali posisi politik. Ini merupakan praktik politik yang diwariskan oleh sistem kolonialisme Belanda. Sebagaimana telah disebutkan di atas, dalam berbagai kekerasan selalu terdapat korban dan kerusakan, namun sampai saat ini tidak satu pun kebijakan yang lahir dalam rangka restrukturisasi politik, kepemimpinan dan akomodasi sosial ekonomi. Artinya, oligarki kekuasaan masih berputar di antara kekuatan elite politik yang ada.

*Ketiga*, tentu saja kalau kita terjebak dan menyerahkan alur ini pada oligarki kekuasaan, kita tidak bisa berharap akan lahirnya proses demokratisasi di Indonesia. Mengingat untuk merebut kuasa itu para elite melakukannya dengan jalur kekerasan, dan tentu saja mereka akan mempertahankannya dengan kekerasan pula.

*Keempat*, sehingga yang dibutuhkan untuk lahirnya proses demokratisasi di Indonesia adalah memutus mata rantai kekuatan oligarki politik masa lalu. Oligarki politik masa lalu ini merupakan warisan politik Orde Baru yang melanjutkan tradisi feodal dan sistem kolonial.

# Landasan Teoretis

# Nasionalisme Multikultural: Sebuah Sintensis Komunalisme *vs.* Nasionalisme Menuju Keadaban Publik

*Oleh*

**Eddie Sius Riyadi***

***Abstract***

*The phenomenon of communal violence raises questions in terms of how a society or a state should be defined: whether it should be viewed as a nation or many nations. Despite a state consists of one or many nations, the fundamental question is that what makes it a state? This is a question of what a state's political ideology. Nationalism, as a modern political ideology, inherently brings violence of repressively making many nations (ethnics) as one, or making no differences between distinctive groups of community. Unsurprisingly, in the era of globalization and the twilight of authoritarianism, communalism (which is in fact the other name of "classical nationalism", "ethno-nationalism", religious-nationalism") comes to surface and attractively dances with the euphoria of "new democracy", "freedom", "liberty", etc. However, in my opinion, both ideologies are not sufficient to establish a strong and ethical (just) society. The first two parts of this article elaborate and criticize them, while introducing a multiculturalism perspective which I elaborate in the third part. Nonetheless, multiculturalism alone is not able to unify a range of different societies and communities, even it will bring them into Hobbesian "war of all against all". Although the problem of identity which evokes violence in nationalism and communalism has been erased in multiculturalism, but different culture itself brings the new one. We still need "a spirit" of idealism or "imagination" to make various differences sit together around one round-table while recognizing that we are different. The spirit is what I call here as "neo-nationalism", or more precisely named as "multicultural nationalism".*

***Keywords:*** *nationalism, communalism, multiculturalism, multicultural nationalism, violence, sovereignty, power, differences, equality, equity, ethical state.*

Tulisan ini hendak mengajukan tesis "nasionalisme multikultural" sebagai upaya pelampauan nasionalisme dengan bentuk negara-bangsa (*nation-state*) di satu sisi dan komunalisme dengan bentuk politik identitas primordial dan kedaerahan (munisipalitas) di sisi lain. Saya mengajukan tesis ini di atas asumsi bahwa untuk melawan kekerasan komunal – yang diyakini sebagai ekspresi eksesif dan radikal dari paham komunalisme – bukanlah dengan membakar-bakar kembali api nasionalisme yang dari dirinya sendiri juga justru membawa beban tersendiri: chauvinisme dan kekerasan berdarah.[1] Sebaliknya, untuk merespon globalisasi dan kosmopolitanisme yang dalam taraf tertentu dianggap sebagai kegagalan nasionalisme tidaklah dengan menggembar-gemborkan komunalisme dengan watak primordialnya yang naif dan sempit, apalagi disertai kekerasan dalam pelbagai bentuknya. Pertentangan antara "negara-bangsa" (*nation-state*) dengan "negara-komunal" (*communal-state*) didialektikakan dan menghasilkan sintesis "negara-multikultural" (*multicultural-state*). Inilah proyek saya dalam tulisan ini.

Kelahiran negara modern tidak bisa dilepaskan dari "ideologi" nasionalisme. Persoalannya, nasionalisme mengandaikan adanya kesamaan identitas, sekaligus identitas itu dilestarikan dengan sebuah konstruksi politik yang bernama negara. Itulah negara-bangsa (*nation-state*) ciptaan nasionalisme, dan itulah konsep negara modern yang dominan. Homogenisasi identitas ini pada akhirnya melahirkan represi. Jadilah nasionalisme sebagai ideologi pembunuh. Namun demikian, di sisi lain, komunalisme juga melahirkan negara mono-kultur, dan karena

---

* Eddie Sius Riyadi adalah peneliti *transitional justice* (keadilan transisional) dan HAM, penggelut pemikiran-pemikiran politik dari klasik sampai kontemporer. Ia adalah pendiri Komunitas Filsafat AGORA dan manajer publikasi di ELSAM. Pemikiran-pemikirannya tentang filsafat politik, hak asasi manusia, etika, dan hukum menyebar di pelbagai forum seminar dan lokakarya (termasuk kuliah-kuliah tamu), di jurnal-jurnal dan buku kumpulan tulisan bersama beberapa pemikir muda Indonesia, dan surat kabar seperti *Kompas*, *Media Indonesia.* Saat ini sedang menyiapkan buku tentang Tanggung Jawab Bisnis terhadap Hak Asasi Manusia. Ia belajar teori dan ilmu hukum di Universitas Widya Mataram Yogyakarta, belajar filsafat di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

1 Nasionalisme itu sendiri tidak otomatis melahirkan kekerasan sebelum ia menjadi format politik bernama "negara-bangsa", sementara negara-bangsa itu sendiri tidak mungkin terbentuk tanpa adanya ideologi pengikat nasionalisme. Tentang watak kekerasan negara bangsa ini, lihat buku Anthony Giddens, *The Nation State and Violence, Vol Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge: Polity, 1985.

itu sering juga disamakan dengan etno-nasionalisme.[2] Nasionalisme sebenarnya merupakan bentuk raksasa dari komunalisme. Tetapi, komunalisme tidak selamanya merupakan sebuah gerakan politik *menjadi* satu negara (misalnya separatisme) melainkan *di* suatu negara (misalnya sentimen kedaerahan dan peraturan daerah diskriminatif). Artinya, terdapat beragam identitas yang saling bersaing. Menyatukan semuanya itu atas nama nasionalisme tentu akan melahirkan represi. Sementara, monokulturalisme yang diemban oleh komunalisme justru akan membuat pelbagai satuan primordial itu saling berperang dan hanya akan menghasilkan kehancuran negara dan masyarakat. Karena itu, di sini saya mencoba menawarkan sebuah pemecahan dengan mengambil inspirasi dari multikulturalisme yaitu berupa konsep "nasionalisme multikultural" dan formatnya adalah "negara-multikultural".

Untuk kepentingan itu, maka tulisan ini pertama-tama akan menguraikan tentang nasionalisme yang meliputi definisi dan maknanya, keanekaragaman nasionalisme, dan nasionalisme sebagai ideologi politik modern yang sarat kekerasan. Bagian kedua mengetengahkan uraian tentang komunalisme dalam pengertiannya yang netral, dan bahaya kekerasan yang muncul darinya. Bagian ketiga saya isi dengan uraian tentang multikulturalisme dengan terutama mengacu pada Bhikuh Parekh. Bagian keempat saya mengetengahkan pandangan saya berupa sebuah analisis dialetis antara nasionalisme dan komunalisme dengan mengetengahkan tesis nasionalisme multikultural. Dengan mengajukan konsep "nasionalisme multikultural", saya menolak komunalisme sampai ke ruangnya yang paling sempit, baik berupa *menjadi* suatu negara maupun *di* suatu negara. Dengan itu juga saya menolak konsep nasionalisme yang konvensional yang dapat dibaca sebagai bentuk raksasa dari komunalisme, di mana terjadi penyapurataan terhadap pelbagai perbedaan identitas menjadi satu identitas tunggal besar yang sangat dipaksakan dengan kekerasan. Saya juga bergerak melampaui konsep multikulturalisme yang di satu sisi memang mengakui pelbagai perbedaan tetapi di sisi lain tidak menjalin kesemuanya menjadi kon-teks (jalinan teks) sebagai sebuah ruang publik dan dunia kehidupan bersama.

2 **Dua dimensi utama dalam komunalisme yaitu identitas primordial (agama dan etnis) dan kedaerahan (muni-**sipalitas) oleh kebanyakan pakar tentang nasionalisme dikelompokkan sebagai "*ethnic-nationalism*" dan "*religi-ous nationalism*". Lihat, misalnya, Gerard Delanty dan Patrick O'Mahony, *Nationalism and Social Theory*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2002.

# I. Nasionalisme: Ideologi Politik Penindas Perbedaan dan Minoritas

## Konsep Nasionalisme: Makna dan Definisi

Dari sekian banyak ideologi dan paham, barangkali nasionalismelah yang memiliki paling banyak ragam pengertian. Namun, dari pelbagai makna yang banyak dimengerti oleh kalangan intelektual dan masyarakat umum, paling tidak ada dua fenomena utama kalau kita bicara tentang nasionalisme. *Pertama* adalah *perilaku* yang dimiliki oleh anggota-anggota suatu bangsa (*nation*) tatkala mereka peduli tentang "identitas" mereka sebagai anggota dari bangsa tersebut. *Kedua* adalah *tindakan* yang dilakukan oleh anggota-anggota suatu bangsa untuk mencapai kedaulatan politik.[3] Kedaulatan politik ini muncul dalam pelbagai bentuk seperti negara mandiri (biasanya negara bangsa, *nation-state*), federasi seperti Quebec di Kanada, South Tyrol di Italia Utara, bisa juga dalam bentuk otonomi penuh dalam sebuah negara berdaulat.

Dari kedua fenomena di atas, ada paling tidak tiga kata kunci yang muncul yaitu: bangsa (*nation*), identitas nasional (*national identity*), dan kedaulatan (*sovereignty*). Bangsa dan identitas kebangsaan atau identitas nasional biasanya merupakan konsep dwitunggal. Bertanya tentang bangsa atau identitas nasional berarti bertanya tentang apa yang dimiliki suatu bangsa dan seberapa besar seseorang harus memiliki kepedulian tentang bangsanya itu. Bangsa dan identitas nasional biasanya dimengerti dalam hubungan dengan kesamaan dalam hal asal-usul, etnisitas, ikatan kultural. Ikatan atau keanggotaan seseorang dalam suatu bangsa biasanya dianggap sudah dengan sendirinya (*taken for granted*), tetapi dalam kasus khusus bersifat suka rela (*voluntarily*). Para pendukungnya, yaitu kaum nasionalis, biasanya menuntut sangat tinggi kepedulian atau rasa cinta seseorang terhadap bangsanya. Bahkan ada pandangan bahwa klaim kebangsaan seseorang berdasarkan pada persaingan keras untuk menggapai kekuasaan dan loyalitas.[4]

3 Lihat misalnya K. Nielsen, "Cosmopolitanism, Universalism and Particularism in the Age of Nationalism and Multiculturalism", *Philosophical Exchange* 29, 1998-99, hlm. 9.

4 Lihat Isaiah Berlin, "Nationalism: Past Neglect and Present Power" dalam Against the Current, New York: Penguin, 1979; Anthony D. Smith, *National Identity,* Harmodsworth: Penguin, 1991; J. Levy, *Multiculturalism in Fear,* Oxford: Oxford University Press, 2000.

Sementara, fenomena kedua menimbulkan pertanyaan tentang apakah kedaulatan mengharuskan bentuk kenegaraan penuh dengan kekuasaan penuh baik untuk urusan domestik maupun internasional, atau apakah bisa dalam bentuk lain selain seperti negara perwalian, misalnya Puerto Riko di bawah perwalian Amerika Serikat. Para pakar nasionalisme kebanyakan beranggapan bahwa bicara tentang kedaulatan berarti bicara tentang kenegaraan yang *mandiri penuh*, tetapi fenomena kontemporer memperlihatkan bahwa bentuk-bentuk kenegaraan lain yang tidak terlalu ketat seperti itu pun menjadi mungkin.[5] Artinya, nasionalisme tidak mungkin tidak mengasumsikan adanya perjuangan menuju cita-cita kenegaraan yang berdaulat, tetapi persoalan kedaulatan negara itu penuh atau berada dalam perwalian (sementara atau permanen), itu adalah soal lain.

Jauh di atas kekusutan seputar masalah identitas dan kedaulatan itu, yang paling menyita perhatian adalah soal bentuk paradigmatik nasionalisme itu sendiri, terutama sebagaimana terukir dalam sejarah, yang biasanya selalu dikaitkan dengan program politik. Dalam kerangka inilah dapat kita mengerti bahwa nasionalisme adalah sebuah paham tentang bangsa dan identitas kebangsaan yang (bisa dan hampir selalu) dipakai untuk tujuan politik. Dan karena itu kemudian menjadi ideologi politik. Sebagai ideologi politik, nasionalisme kerap kali melindas kepentingan individual dan minoritas atas nama kepentingan bangsa dan mayoritas. Selain itu, kedaulatan penuh sebagai negara mandiri selalu merupakan program politiknya yang terutama. Negara sebagai unit politik oleh kaum nasionalis terutama dipandang sebagai "milik" satu kelompok etno-kultural. Negara bagi mereka, dengan demikian, mempunyai kewajiban untuk melindungi dan melestarikan tradisi kelompok tersebut. Nasionalisme seperti ini disebut sebagai nasionalisme klasik, nasionalisme "revivalis", yang gema dan semangatnya mewarnai hampir sebagian besar masyarakat dunia bahkan hingga sekarang ini.[6]

5 Untuk argumen kenegaraan penuh *lihat* E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983, hlm. 1, sementara bentuk-bentuk lain yang berdasarkan tinjauan praktik kontemporer *lihat* D. Miller, "Community and Citizenship" (dari karyanya *Market, State and Community*), yang diterbitkan sebagian dalam S. Avineri dan S. de Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1992, hlm. 87, dan D. Miller, *Citizenship and National Identity*, Oxford: Blackwell, 2000.

6 Nasionalisme revivalis ini terutama muncul kuat pada abad 19 di Eropa dan Amerika Latin.

## Pusparagam Nasionalisme

Keanekaragaman nasionalisme terutama dipicu oleh program politik bawaannya, yang berkaitan dengan fenomena kedua, yaitu kedaulatan, sebagaimana telah dikemukakan di depan. Pertanyaannya adalah apakah kedaulatan selalu mengharuskan bentuk kenegaraan (*statehood*), apa pun namanya dan bentuknya? Tidak ada jawaban lain selain "harus!". Tetapi, kalau pertanyaannya adalah apakah kedaulatan itu selalu mengharuskan bentuk kenegaraan merdeka secara penuh atau bisa dalam bentuk kenegaraan dengan kedaulatan yang kurang penuh seperti model perwalian? Terhadap pertanyaan ini, jawaban klasiknya adalah: tetap *harus*! Sementara jawaban yang lebih liberal (dipengaruhi ideologi liberalisme) adalah tidak *selalu* harus, melainkan bisa dalam format politik yang lebih longgar seperti otonomi, sistem perwalian. Tetapi, baik paradigma klasik maupun liberal, kedua-duanya mengakui bahwa kedaulatan tidak bisa tidak mengandaikan bentuk kenegaraan. Bahkan, kedaulatan merupakan, menurut Profesor Magnis-Suseno, "ciri utama negara".[7] Kedaulatan tanpa bentuk kenegaraan tidak mungkin, sama tidak mungkinnya dengan negara tanpa kedaulatan.

Namun demikian, kedaulatan politik yang mengharuskan format negara seperti dalam jawaban klasik dipahami sebagai negara "yang murni dimiliki" oleh suatu etnis tertentu, baik mayoritas (karena itu karakternya adalah dominasi) maupun minoritas (karakternya adalah tirani).[8] Karena itu, terhadap pertanyaan normatif soal legitimasi oleh pendukung pandangan ini dijawab: keberadaan dan perjuangan etnis itu sendirilah sumber legitimasinya. Masalahnya, nasionalisme klasik tidak hanya berurusan dengan *penciptaan* negara, melainkan juga (dan malah harus) dengan pelestarian dan penguatannya. Inilah yang menjadi landasan operasional bagi ekspansi baik melalui perang maupun melalui budaya (hegemoni ataupun akulturasi). Justifikasi moral ekspansi adalah atas nama penyadaran moral bagi semua anggota bangsa di bawah suatu negara. Selain itu, ada juga justifikasi ekonomis dan politis berupa

7 Tentang makna kedaulatan yang tidak bisa tidak mengandaikan bentuk kenegaraan ini dapat dibaca secara lebih jelas dengan argumen-argumen bernas dari Prof. Magnis-Suseno, dalam *Etika Politik, Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia, Cetakan Ketiga, 1991, Bab IX, terutama hlm. 175-177.

8 Lihat A. Oldenquist, "Who Are the Rightful Owners of the State?" dalam P. Kohler dan K. Puhl (eds.), *Proceedings of the 19th International Wittgenstein Symposium*, Vienna: Holder Pichler Tempsky, 1997. Penambahan keterangan dalam kurung dari saya sendiri.

penguasaan sumber-sumber kekayaan dan wilayah demi pelestarian dan penguatan bangsa tadi.

Singkatnya, *nasionalisme klasik* adalah suatu program atau ideologi politik yang memandang penciptaan dan pelestarian negara yang berdaulat penuh yang dimiliki oleh suatu kelompok etno-nasional (masyarakat atau bangsa) sebagai kewajiban utama bagi setiap anggota dari kelompok tersebut. Karena pandangan ini berkeyakinan bahwa unit alamiah dari suatu kultur terletak pada keberadaan seseorang dalam suatu etnis atau bangsa, maka kewajiban utamanya adalah mengembangkan kebudayaan nasional dalam rangka mempertahankan dan melestarikan kedaulatan negara itu.

Pandangan inilah yang dalam diskursus tentang nasionalisme lazim kita kenal sebagai negara-bangsa (*nation-state*). Varian *pertama* nasionalisme dalam kaitan dengan negara-bangsa berarti bahwa bangsa merupakan syarat perlu bagi berdirinya suatu negara: bangsa muncul lebih dahulu dari negara. Tanpa adanya kejelasan mengenai eksistensi bangsa dan identitas kebangsaan, negara tak mungkin eksis. Atau, kalaupun eksis tanpa sebelumnya ada kejelasan mengenai dua hal itu, maka pelestariannya hanya terjamin sejauh eksistensi bangsa dan identitas kebangsaan diartikulasikan dalam program politiknya. Karena itu, tugas negara adalah pertama-tama menyelesaikan pekerjaan rumah yang terlewatkan itu. Di sinilah awal dari – sebagai varian *kedua* dari nasionalisme negara-bangsa – prahara hegemoni dan penindasan atas nama identitas nasional dan kebudayaan nasional. Dalam varian kedua ini, nasionalisme bukan merupakan produk alamiah kultur seperti dalam varian pertama, melainkan produk kesadaran politis: negara ada lebih dahulu dari bangsa. Cara kerjanya sangat berbeda. Kalau yang pertama mengandaikan kesukarelaan (kendati tidak selalu demikian), maka yang kedua mengedepankan pemaksaan kalau aspek kesukarelaan itu tidak tersedia.

Dimensi ekpansif dan potensi hegemonik nasionalisme dalam pandangan klasik ini melahirkan apa yang disebut sebagai *chauvinisme*. Chauvinisme adalah suatu pandangan yang meyakini kemenyatuan ekstrem dan tanpa penalaran pada suatu kelompok di mana dan dari mana seseorang berasal, khususnya ketika kemenyatuan itu melibatkan kebencian dan antipati pada kelompok lain yang dipandang sebagai

musuh.[9] Hal ini dengan lebih tepat diungkapkan oleh Hannah Arendt, seperti berikut:[10]

> Chauvinisme merupakan suatu produk alamiah dari konsep nasionalisme sejauh dikaitkan dengan gagasan "misi nasional"… [M]isi suatu bangsa bisa dimengerti sebagai tindakan membawa cahayanya kepada yang lain, orang-orang atau bangsa yang kurang beruntung yang, entah karena apa pun, telah dilupakan oleh sejarah tanpa misi nasional itu.

Kalau nasionalisme klasik melahirkan bentuk negara-bangsa dengan dua varian sebagaimana disebut di atas, serta chauvinisme, maka nasionalisme dalam pengertian yang lebih luas, sebagaimana mendominasi diskursus dan gerakan politik terutama abad 21 ini, merupakan *nasionalisme moderat*. Nasionalisme dalam pengertian yang luas ini berarti semua perilaku dan tindakan yang mengaitkan klaim dan tuntutan politik, moral dan nilai-nilai kultural dengan eksistensi bangsa dan kebangsaan. Dari klaim, tuntutan dan perilaku itu kemudian ditarik kewajiban dan hak tertentu bagi anggotanya dan pihak lain. Nasionalisme moderat kerap kali dihubungkan dengan terminologi *patriotisme*. Kesetiaan dan kecintaan seseorang tidak lagi diukur dari asal usul etnis atau kelompoknya, melainkan lebih kepada komunitas dan masyarakat di mana dia lahir dan bertumbuh. Sumber legitimasi gerakannya tidak lagi pada asal usul melainkan pada komitmen moral, sosial dan politik. Karena itu, sangat dimungkinkan bahwa seorang yang merupakan keturunan Jerman yang tumbuh-besar (mungkin juga lahir) dan berbakti dalam suatu komunitas atau masyarakat (negara) tertentu, misalnya Indonesia, dianggap sebagai patriot ketimbang nasionalis.

Paparan di atas seolah melewatkan ciri khas nasionalisme di negara-negara bekas jajahan. Nasionalisme ini kita namakan *nasionalisme anti-kolonial*. Barangkali suatu masyarakat jajahan sebelumnya sudah

9 Istilah ini diderivasikan dari nama Nicolas Chauvin, seorang prajurit Napoleon Bonaparte, seorang yang terkenal karena kesetiaan membabi-buta pada Napoleon Bonaparte dan kebijakannya, yang diekspresikannya dalam pelbagai perang dengan menyulut kebencian dan pandangan merendahkan pada bangsa lain. Ucapannya yang terkenal dalam Perang Waterloo ketika Prancis kalah adalah: "The Old Guard dies but does not surrender".

10 Lihat Hannah Arendt, "Imperialism, Nationalism, Chauvinism", dalam *The Review of Politics* 7.4., Oktober 1945, hlm. 457. Arendt juga menambahkan bahwa sejauh konsep ini [konsep membawa terang bagi sesama, ESR tidak dijadikan sebagai ideologi chauvinisme dan menjaganya sebatas sebagai kebanggaan nasional semata, hal ini malah berdampak pada rasa tanggung jawab yang tinggi pada kesejahteraan rakyat.

memiliki nasionalisme dalam pengertian klasik di atas, tetapi menjadi sangat artikulatif dalam gerakan sebagai reaksi terhadap penjajahan. Reaksi itu bisa bertujuan pada pembentukan negara, lalu kemudian bangsa direka-bayangkan[11] dan dikonstruksi. Contoh jenis ini yang paling jelas adalah Amerika Serikat. Apa yang kemudian mereka klaim sebagai "bangsa" Amerika tidak lain adalah konstruksi politis untuk lebih merekatkan "negara" Amerika Serikat itu. Atau, bisa juga yang pertama direka-bayangkan adalah bangsa, untuk tujuan membentuk negara. Contoh paling jelas untuk ini adalah Indonesia. Apa yang dikonstruksikan sebagai "bangsa" Indonesia tidak lain adalah upaya untuk bersatu mengusir penjajah, dan diteruskan dengan membentuk "satu negara", bukan banyak negara.

Karena itu, ciri khas paling menonjol dari nasionalisme anti-kolonial ini adalah "nasionalisme yang belum selesai". Nasionalisme menjadi proyek besar yang mewarnai sistem sosial, politik dan kulturalnya. Di sinilah dipertaruhkan kelangsungan suatu bangsa itu sebagai negara, atau suatu negara itu sebagai bangsa.

## Nasionalisme sebagai Ideologi Politik Modern

Uraian di depan menunjukkan nasionalisme lebih pada aspek "perilaku" ketimbang sebagai ideologi, kendati sudah juga disinggung secara sekilas nasionalisme sebagai ideologi politik. Nasionalisme sebagai perilaku, yang merupakan konsekuensi dari pengertian bangsa sebagai sesuatu yang alamiah, tidak memperlihatkan nasionalisme sebagai ideologi, kendati bisa saja dia menjadi idelogis.[12] Tapi, apakah nasionalisme itu sendiri adalah sebuah ideologi? Nasionalisme adalah sebuah ideologi dalam pengertian bahwa ia merupakan suatu sistem konstruksi pemikiran yang dibangun di atas ide tentang bangsa (*nation*) dan menjadikannya sebagai basis tindakan, baik politis maupun non-politis.[13]

11 Tentang bangsa sebagai perekabayangan silahkan baca Benedict Anderson, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.

12 Menurut James E. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Edisi Kedua, New York: St. Martin's Press, 1998, hlm. 27 dst., nasionalisme sebagai ideologi dan sebagai perilaku hampir susah dibedakan, karena selain sebagai yang alamiah, bangsa juga merupakan sebuah konsep, dan sebagai konsep berarti ia "dibayangkan". Meski demikian, ia juga mengakui bahwa kebanyakan intelektual meyakini bangsa sebagai konsep ketimbang alamiah.

13 Kellas, *ibid*., hlm. 28.

Penolakan terhadap nasionalisme sebagai ideologi berdasarkan, selain pandangan alamiah di atas tadi, pada gugatan tentang apa yang dinamakan "bangsa" itu. Kalau konsep dan pengertian "bangsa" yang merupakan dasar dibangunnya "ideologi" nasionalisme itu masih dipertanyakan, maka kualitasnya sebagai ideologi dengan demikian dipertanyakan juga. Karena itu, titik berat perjuangan pendukung ideologi nasionalisme itu adalah pada pendefinisian yang mapan tentang apa yang dinamakan "bangsa". Selain itu, yang lebih utama adalah bahwa nasionalisme *tidak memiliki "ajaran"* sebagaimana halnya ideologi-ideologi lain yang ada seperti Komunisme, Liberalisme, Kapitalisme, dll.

Karena itu, dalam praktiknya, tidak seperti kebanyakan ideologi politik lainnya, nasionalisme sebagai ideologi politik jarang sekali berdiri sendirian. Ia biasanya bergandengan dengan ideologi liberalisme, sosialisme, kapitalisme, fasisme, dll. Dewasa ini, nasionalisme sering sekali digandengkan dengan demokrasi yang melahirkan *nasionalisme demokratik*. Hal ini didasarkan pada ide yang berkembang tentang bangsa. Ide tentang bangsa sekarang ini diartikan sebagai "suatu komunitas yang didasarkan pada kesamaan politik dan demokrasi".[14]

Baik nasionalisme sebagai perilaku maupun sebagai ideologi, nasionalisme sebagai pada tataran praksis maupun teoretis, mengandung dalam dirinya sendiri watak kekerasan dengan proyek besar homogenisasinya. Dalam konteks suatu negara yang terdiri dari banyak etnis, aliran agama, kultur, seperti Indonesia, praksis dan ideologi nasionalisme dengan sendirinya melahirkan kekerasan atas kelompok-kelompok minoritas atau kelompok lain, selain terhadap individu. Sementara dalam konteks nasionalisme yang terdiri dari satu etnos besar, tidak bisa dihindari penindasan terhadap individu yang berbeda dari khalayak umum yang setia pada ideologi resmi bangsa tersebut.[15] Dalam konteks seperti ini – apalagi di era globalisasi ini di mana gerak kehidupan saling bertubrukan antara yang sentripetal dan yang sentrifugal – gerakan politik identitas yang dalam teori sosial dominan disebut sebagai "etno-nasionalisme", "religio-nasionalisme", atau primordialisme, menemukan lahan suburnya. Gerakan politik identitas itu kita namakan di sini sebagai komunalisme.[16]

14 Kellas, *ibid*., hlm. 35.

15 Tentang watak kekerasan bawaan nasionalisme dengan bentuk negara-bangsanya ini lihat: Anthony Giddens, 1985, *op. cit*.; Gerard Delanty dan Patrick O'Mahony, 2002, *op. Cit*. Untuk konteks Indonesia lihat, misalnya, Teuku Kemal Fasya, *Ritus Kekerasan dan Libido Nasionalisme*, Jakarta, Yogyakarta: Elsam dan Buku Baik, 2005; Jacques Bertrand, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge University Press, 2004.

16 Berbeda dengan komunitarianisme, sebuah ideologi politik yang sudah dikenal luas dalam teori-teori sosial

# II. Komunalisme: Gerakan Politik yang Sarat Kekerasan Primordial[17]

## Asal Muasal dan Makna

Komunalisme adalah sebuah ideologi politik revolusioner, dengan akar sejarah yang panjang dalam tendensi yang progresif, ide, dan institusinya. Ideologi ini tertancap secara mendalam di dalam warisan demoratis, yang pertama kali muncul sebagai sebuah ekspresi politik *sadar* (*conscious*) di negara-negara kota (*polis*) Yunani (khususnya Athena) lebih dari 2.500 tahun silam dengan serangkaian institusinya yang sangat efektif dengan gaya demokrasi langsung (*face-to-face democracy*), konsep kewarganegaraan dan formasi kesadaran para warganya melalui pendidikan kewargaan yang panjang (*paideia*) dan kewajiban warga setiap hari. Tradisi demokratik komunal memperluas jangkauannya pada komunitas-komunitas Eropa Abad Pertengahan, yang memiliki sistem komunal atas alokasi sumber daya alam dan membentuk liga-liga warga yang bebas, yang kemudian memainkan peran yang sangat penting dalam revolusi-revolusi yang menggoncang Eropa dan Amerika Utara pada abad delapan belas. Akar lain yang sama pentingnya, yang darinya Komunalisme mengembangkan tradisi revolusionernya, adalah gerakan-gerakan rakyat memerangi ketidakadilan, opresi, dan eksploitasi dalam segala bentuknya, sembari memperluas ideal-ideal kita tentang kebebasan sosial dan politik. Perjuangan atas hak dan kebebasan telah ditanamkan dan diperjuangkan oleh tradisi revolusioner ini, sementara buah-buahnya telah dituai oleh gerakan-gerakan sosial secara keseluruhan. Komunalisme berupaya untuk meneruskan warisan kebebasan ini dengan memperluas teori-teori dan tuntutan paling depan dari tradisi revolusioner dan membentuk organisasi-organisasi yang perlu untuk menancapkan teori dan tuntutan tersebut. Berakar dalam alam Pencerahan, Komunalisme menawarkan prospek yang memperkaya pendidikan manusia dan rasionalitas serta pencapaian praktis dari kemajuan sejarah.

politik, yang terutama dilawankan dengan liberalisme dalam kaitan dengan pandangan terhadap "sang diri" (*the self*) dalam relasi dengan *yang lain*, komunalisme belum begitu dikenal luas dalam teori sosial, meskipun ia sudah berumur hampir 300 tahun sejak Revolusi Perancis. Tentang perbedaan antara komunitarianisme dan komunalisme tidak saya uraikan di sini, karena memang bukan maksud tulisan ini untuk itu.

17 Uraian pada bagian ini didasarkan pada Eirik Eiglad, "Communalism as Alternative", *Communalism: International Journal for a Rational Society*, Issue 1, Oktober 2002; Janet Biehl (ed.), *The Murray Bookchin Reader*, London: Cassell, 1997; dan Murray Bookchin, *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, Montreal: Black Rose Books, 1989.

Komunalisme sekarang ini menemukan ekspresi teoretisnya yang koheren dalam karya-karya pemikir radikal Murray Bookchin, yang tulisan-tulisannya tentang ekologi sosial (*social ecology*) memberikan Komunalisme sebuah praktik revolusioner dari munisipalisme libertarian (pemerintahan daerah yang libertarian), serta sebuah analisis historis, sebuah filsafat dialektis atas alam dan masyarakat, sebuah etika tentang komplementaritas, dan sebuah ekonomi politik.[18] Di atas semuanya, Komunalisme adalah sebuah ideologi politik yang revolusioner yang bertujuan untuk menciptakan sebuah masyarakat yang *rasional* dan norma-norma etis produksi, inovasi, dan distribusi melalui demokrasi langsung (*direct democracy*).

Kata *Komunalisme* pertama kali digunakan seputar waktu Commune tahun 1871, di mana saat mulai berkecamuknya Perang Franco-Prussia negara Perancis yang sangat sentralistis dan birokratis tetapi kolaps dan para warga Paris membentuk sebuah pemerintahan revolusioner, yang dengan sangat keras menantang pelbagai komune Perancis untuk menjadi konfederasi dan membentuk sebuah alternatif terhadap negara yang sudah ada. Nilai historis yang penting dari tantangan ini tidak boleh direndahkan: ia menunjuk pada sebuah alternatif konfederalis untuk Eropa pada masa ketika negara-bangsa modernnya sedang dalam proses pembentukan. Sejak Karl Marx menerbitkan pamfletnya, *The Civil War in France*, hanya dua hari setelah pertahanan terakhir dari para *communards* (anggota Commune Perancis itu) dihancurkan, para radikal dari pelbagai jenis tampak mengagung-agungkan Commune. Friederich Engels menggambarkan Commune sebagai demonstrasi pertama dari "kediktatoran proletariat", sementara kaum anarkis telah menggunakan Commune sebagai simbol "ekspresi spontan" dari suatu "penolakan yang berani dan keras terhadap negara", untuk menggunakan kata-kata Michail Bakunin. Namun Commune tidak hanya gagal untuk segera mensosialkan properti. Strukturnya yang aktual kurang radikal dibandingkan dengan dewan kota yang radikal. Kaum Marxis terus menciptakan negara-negara "proletarian" yang bahkan sama sekali tidak menggemakan sedikit pun revolusi Commune di Paris itu. Sementara kaum anarkis tenggelam hebat

18 Untuk tinjauan umum tentang pemikiran Murray Bookchin, lihat Janet Biehl, *ibid*. dan Murray Bookchin, *ibid*. Untuk pendekatan politik Komunalis, yang dikenal luas dengan sebutan "munisipalisme libertarian", lihat Murray Bookchin, *From Urbanization to Cities: Toward a New Politics of Citizenship*, London: Cassell, 1995; dan paparan Janet Biehl dalam *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism*, Montreal: Black Rose Books, 1997.

dalam sindikalisme, pembunuhan-pembunuhan, dan pelbagai tindakan-tindakan kekerasan komunal lainnya. Namun pada hakikatnya, Commune tahun 1871 itu membuka cakrawala sebuah sistem politik baru yang berdasarkan pada demokrasi munisipal. Dan seandainya ia (Commune) hidup lebih lama dari pada dua bulan usianya yang penuh ketegangan itu, ia bisa memberikan sebuah makna yang lebih jelas tentang tuntutan radikal akan sebuah "republik sosial" yang telah dimunculkan dalam revolusi Paris tahun 1848, yang sesungguhnya membawa tuntutan lebih jauh lagi kepada suatu bentuk "Commune of communes".

## Komunalisme dan Demokrasi ala Athena Kuno

Kata *commune* dalam bahasa Perancis berarti sebuah kota, atau bahkan sebuah unit wilayah yang berukuran kecil yang mempunyai tugas-tugas politis dan administratif, dan diturunkan dari kata sifat bahasa Latin *communis*, yang berarti "umum" (*common*) atau "komunal" (*communal*).[19] Hal itu menunjuk pada sebuah pemerintahan lokal dan kekuasaan lokal, atau apa yang biasanya dikenal sebagai *municipality* dalam bahasa Inggris. *Commune* mempunyai makna yang lebih kaya: ia menyatukan sebuah konstelasi dari nilai-nilai kewargaan yang kaya, loyalitas, hak, dan kewajiban. Sebagaimana telah ditunjukkan oleh Boockhin, munisipalitas adalah ruang yang paling nyata di mana semua orang bisa masuk segera seperti mereka melangkahkan kakinya di pintu rumahnya sendiri. Ia adalah sebuah ruang publik yang unik di mana para warganya bisa berkomunikasi dengan cara berhadap-hadapan (*face-to-face*). Commune memberikan kepada komunitas manusia tidak hanya bentuk, tetapi juga sebuah muatan manusia yang baru, yang didasarkan pada solidaritas dan tanggung jawab bersama yang melampaui kehidupan keluarga. Sekurang-kurangnya, secara potensial, ia adalah sebuah ranah sekularitas yang masuk akal – dari politik – yang bergerak melampaui ikatan darah kekeluargaan, klan, atau suku. Komunalisme berupaya mengaktualisasi semua potensialitas ini dan merawat semuanya itu dengan memajukan aspek-aspek progresif dari peradaban Barat – yaitu, sebuah "pemerintahan kota-kota" (*realism of cities*). Melalui model munisipalisme libertarian ia

19 Harus diperjelas di sini bahwa kita menggunakan kata "commune" dalam pengertian kontinental, sebagai sebuah munisipalitas (pemerintahan daerah), dan sebagai sebuah kemungkinan potensial bagi sebuah komunitas yang bebas, *bukan* dalam pengertian sebuah kelompok kooperatif atau kolektif, sebuah kelompok yang relatif kecil yang saling membagi-bagikan tanggung jawab.

berupaya memulihkan ruang *politik* yang real ini – keterlibatan penuh seluruh warga dalam urusan-urusan publik – sebagaimana dibedakan dari bentuk-bentuk birokratik kehidupan publik yang biasanya menandai suatu negara. Jika demikian, komunalisme sendiri merupakan sebuah komunitas yang benar-benar demokratis sebagai bentuk rasional dari masyarakat yang tertata secara politik.

Kaum Komunalis berpendirian bahwa konfederasi dari pelbagai munisipalitas atau komune membentuk komponen politik dari sebuah masyarakat rasional di masa depan. Untuk benar-benar memahami keunikan dari pendekatan kaum Komunalis kita harus mengenal bagaimana ia secara fundamental berfokus pada munisipalitas. Tetapi, bagi para Komunalis, hal itu tidak hanya berimplikasi pada sebuah unit administratif teritorial; ia juga secara potensial sebuah munisipalitas yang *bebas* dalam bentuk sebuah komunitas *politis* yang berkesadaran-diri, dan tujuan sejarahnya inilah yang memberi muatan bagi projek Komunalis, baik kita berurusan dengan *municipios* Spanyol, *gemeinden* Jerman atau *kommuner* Skandinavia.

Upaya untuk secara radikal mendemokratiskan munisipalitas melibatkan penciptaan ulang sebuah ruang publik, di mana orang-orang bisa datang bersama-sama sebagai warga – untuk bertemu, berdiskusi, dan membuat keputusan-keputusan politik dan ekonomi – dengan institusi-institusi rakyat yang secara radikal *baru*. Sekarang ini, para politisi liberal, "radikal", dan borjuis tampak seperti menyeka air mata buaya atas hilangnya komunitas dan kewargaan, sementara secara putus asa menyembunyikan peran mereka sendiri dalam sirkus "politis" yang secara ajeg mengikis semua pengaruh rakyat terhadap politik. Bertentangan dengan semua aliran lain tentang spektrum politik, tuntuan kaum Komunalis untuk pemberdayaan rakyat tidak hanya bersifat retoris belaka untuk publik yang sudah lelah secara politik. Sesungguhnya, Komunalisme didirikan persis di atas *pemberdayaan* para warga yang biasa – itulah *raison d'être* yang sesungguhnya.

## Komunalisme dan Eksistensi Negara

Komitmen Komunalis terhadap pemberdayaan rakyat berseberangan secara tak bersyarat dengan sentralisasi. Pada dasarnya, Komunalisme tidak pernah lelah dalam penolakannya terhadap negara-bangsa, yang

dipandangnya sebagai instrumen *par excellence* bagi penjangkitan ketidakberdayaan rakyat. Negara-bangsa mereduksi keseluruhan konsep kewargaan menjadi bahan tertawaan belaka, yang mengkerangkeng para warga pada peran pasif murni sebagai pembayar pajak, klien, atau pemberi suara (*voter*) dalam pemilihan umum atau referendum. Dinamika struktur ini memindahkan hak atas pembuatan kebijakan oleh publik semata-mata kepada minoritas terpilih yang disebut "para wakil rakyat" yang memerintah negara. Negara-bangsa berdasarkan definisi didasarkan pada penerapan secara profesional kekuasaan dan klaim untuk memiliki, dengan kekuatan polisi dan tentaranya, monopoli penggunaan kekerasan dalam masyarakat. Dengan demikian ia menjadi sebuah alat yang sangat sempurna bagi para elite yang berkuasa, yang secara perlahan namun pasti menyapu karakteristik "amatir" dari sistem-sistem yang lebih demokratis dari pemerintahan. Para warga yang memiliki kebanggaan sebagai warga kini berubah menjadi subjek-subjek "penyembah kekuasaan". Sejarah telah menunjukkan bahwa negara-negara bahkan mengembangkan sebuah interes partikular untuk diri mereka (negara-negara) sendiri, yang dalam masa modern dapat dilihat pada pengembangan birokratik di China dan bekas Uni Soviet. Ini adalah sebuah pengembangan yang, dalam pelbagai tingkatannya, juga benar untuk kebanyakan negara-bangsa yang "demokratik" ala Barat.[20]

Namun demikian, sayangnya, negara sudah terlalu dihormati oleh banyak radikal, khususnya oleh kaum Marxis. Dengan mashyur Marx menggambarkan negara sebagai murni sebuah instrumen yang melayani kelas yang berkuasa, yang berarti bahwa di bawah kapitalisme semua negara adalah negara borjuis. Karena itu, dalam transisi dari kontrol kaum kapitalis terhadap masyarakat kepada kaum sosialis, gerakan buruh harus menggantikan negara borjuis dengan sebuah negara buruh, yang pada dasarnya diperintah oleh sebuah kediktatoran proletarian, yang berfungsi murni sebagai instrumen yang efektif bagi kaum proletariat. Marx kemudian mengizinkan introduksi sosialisme yang perlahan-lahan melalui legislasi di beberapa negara Eropa. Perspektif-perspektif yang berbeda tentang transisi sosialis dan peran negara menggelincirkan gerakan Marxis ke dalam beberapa kecenderungan yang saling berlawanan pada

20 Tidak hanya secara praktis, secara konseptual negara yang mandiri "di luar" masyarakat itu pun telah pernah direnungkan oleh filosof politik modern Thomas Hobbes dengan model "negara Leviathan"-nya, yang tentu saja bisa memiliki "kepentingan" yang bukan hanya tidak sama melainkan bisa bertentangan dengan kepentingan masyarakat.

saat Perang Dunia Pertama, di mana Sosial Demokrasi dan Leninisme merupakan lawan yang paling berpengaruh. Namun demikian, mereka memiliki asumsi yang sama bahwa negara adalah sebuah instrumen yang bisa digunakan untuk tujuan-tujuan sosialis: yang satu berupaya untuk secara perlahan mengambil alih dan mentransformasikan negara borjuis, sementara yang lainnya berupaya membangun sebuah "negara buruh" yang baru.[21] Kedua kecenderungan tersebut mendukung dengan bingung tetapi sangat aktif soal pemusatan kekuasaan di tangan aparatus negara yang justru mengancam posisi dan eksistensi rakyat. Pada hakikatnya, teori Marxis telah menjadi teori yang sentral dalam memperkuat penerimaan secara radikal akan keberadaan negara, dengan konsekuensi yang membahayakan bagi gerakan revolusioner secara keseluruhan. Masyarakat sosialis yang mengandaikan tak adanya negara justru berakhir pada semakin menguatnya negara. Inilah ironinya. Inilah yang membedakan gerakan komunisme (dan sosialisme) dari komunalisme. Yang satu berupaya menafikan eksistensi negara tetapi malah berakhir dengan hasil sebaliknya, sementara yang lainnya (komunalisme) tidak menafikan eksistensi negara tetapi menjinakkannya menjadi sebuah "negara-daerah", mengganti istilah "negara-kota" dalam terminologi Yunani kuno.

Pertanyaan tentang negara tetap tak terpecahkan dalam momen-momen historis yang krusial, bahkan di antara bagian-bagian paling depan dari gerakan revolusioner, yang berakibat pada tragedi-tragedi kemanusiaan yang parah: di Rusia pada revolusi Bolsheviks 1917-18, yang ingin mengambil alih dan memperbesar kekuasaan negara, memulai sebuah proses sentralisasi yang kekuasaan besar-besaran yang dengan cepat membenamkan kekuasaan dewan rakyat; di Spanyol dalam gerakan anarkis 1936 dan secara khusus sindikalis CNT menolak menginstitusionalisasi kekuasaan buruh yang terdesentralisasi dan dengan segera menghilangkan negara Catalan yang lemah tak berdaya, yang dengan itu mengizinkan kaum borjuis untuk memperoleh kembali kontrol dan secara literal menyapu bersih gerakan kaum buruh. Isu tentang kekuasaan negara menghantui kita bahkan hingga dewasa ini ketika banyak radikal cenderung memandang negara-bangsa sebagai

21 Tujuan dari Sosial Demokrasi adalah mendasarkan negara mereka pada sebuah mayoritas (tidak seperti kaum Bolshevik), dalam suatu transformasi fundamental dari negara borjuis, sebagaimana mereka percaya bahwa kaum buruh pada akhirnya akan *menjadi* mayoritas.

benteng utama menentang globalisasi kapitalis, tanpa persediaan akan pelbagai alternatif yang handal bagi rakyat dalam menolak kekuasaan modal. Pada waktu revolusi Rusia dan Spanyol, gerakan-gerakan buruh yang besar, dengan dibimbing oleh ideologi-ideologi dan teori-teori, menyediakan arah bagi massa-massa revolusioner. Sekarang ini, alih-alih gerakan massa yang besar dan sebuah ideologi yang menyediakan panduan jelas untuk aksi radikal, kita memiliki "gerakan" yang hanya bertindak dalam protes-protes tanpa arah dan "kaum ideolog" yang tak mampu menghadirkan alternatif-alternatif.

Harus ada kejelasan tentang fungsi yang sebenarnya dari negara-bangsa. Meskipun peran historisnya mungkin lebih kompleks dari pada yang dikemukakan oleh Kropotkin, sekarang ini negara memainkan sebuah pernah yang sangat regresif, tidak hanya dalam mempersubur dominasi dan ekspansi kapitalis tetapi dalam mereduksi banyak komunitas untuk mengosongkan cangkang, dan para warga menjadi monad-monad yang impoten. Dengan aparatus politisi profesional dan birokratnya yang berlebihan, ia merepresentasikan sebuah ancaman yang nyata bagi hidup-kembalinya sebuah ruang publik dan pemulihan kewargaan yang autentik. Negara tidak hanya mencoba menyerap upaya-upaya untuk mendemokratiskan masyarakat dan mengeringkan isinya, tetapi menyerahkan kekuasaan kepada negara-bangsa secara literal berarti memastikan bahwa kekuasaan telah diambil dari para warga.

## Kesimpulan Sementara dari I dan II dan Persoalannya

Dari uraian tentang nasionalisme pada bagian I dan komunalisme pada bagian II, tampak kesesuaian tetapi sekaligus juga keberseberangan dalam dua hal yaitu identitas dan kedaulatan (eksistensi kekuasaan negara). *Pertama*, dalam hal identitas, kesesuaiannya terletak pada sama-sama mengusung "politik identitas" dengan perbedaan bahwa identitas dalam nasionalisme adalah sebuah identitas besar bernama "bangsa", sementara identitas dalam komunalisme adalah identitas primordial berupa etnis, agama, dan daerah (munisipalitas). Dalam persoalan identitas itu terletak juga keberseberangannya terutama dalam ekspresinya berupa kekerasan. Kekerasan dalam negara-bangsa atau nasionalisme terjadi dalam relasi vertikal antara negara dengan kelompok-kelompok minoritas yang

tertindas atas nama "identitas tunggal satu bangsa". Implikasinya bisa juga bersifat horizontal, tetapi itu lebih sebagai ekspresi konsekuensial semata. Sementara, kekerasan dalam komunalisme, di mana kelompok-kelompok komunal itu hidup dalam *satu* negara, maka kekerasan terjadi secara horizontal. Kekerasan jenis ini misalnya terjadi dalam kekerasan komunal di Ambon, Poso, Sambas, dan Sampit.

Namun demikian, kalau kelompok-kelompok komunal itu hidup masing-masing menjadi *satu* negara sendiri-sendiri, maka kekerasan yang mungkin terjadi adalah bersifat *ke luar*, persis seperti peperangan antara negara-kota pada jaman Yunani Kuno dahulu, atau, sebagian, pada jaman kerajaan-kerajaan di nusantara sebelum menjadi Indonesia. Ekspresi gigantik dari kekerasan jenis ini adalah peperangan antar-negara yang dalam Perang Dunia I dan II, yang sebagian tidak terlepas dari ideologi nasionalisme (yang saya sebut sebagai bentuk raksasa dari komunalisme).

*Kedua*, dalam hal kedaulatan atau kekuasaan negara, nasionalisme tampak sangat mengedepankan peran dan kekuasaan negara, dalam hal ini negara-bangsa. Meskipun terdapat pelbagai varian kontemporer yang mencoba "mengambil" kekuasaan itu, seperti praktik di Quebec-Kanada, South Tyrol-Italia, tetapi hal itu tidak dengan sendirinya melucut kekuasaan negara-bangsa itu dari komunitas yang bersangkutan. Sementara, komunalisme justru tampak ingin melucuti kekuasaan negara, dalam hal ini negara-bangsa, dan menyebarkannya ke komunitas-komunitas primordial atau munisipal. Negara hanya berfungsi sebagai semacam "koordinator" belaka.

Apa persoalan dari kedua ideologi politik ini, yang relevan dengan pembahasan kita di sini? Persoalannya adalah bahwa kedua-keduanya terlalu memusatkan perjuangan dan perlawanannya pada "kekuasaan". Karena kekuasaan yang menjadi fokus, maka kekerasan menjadi ekspresinya. Itulah yang membedakan keduanya secara tegas dengan ideologi politik yang kita lihat berikut ini, yaitu multikulturalisme, di mana yang ditekankan bukanlah kekuasaan itu sendiri (meskipun hal itu tentu tidak bisa dihilangkan) melainkan pada pengakuan. Maka dapat dikatakan bahwa politik multikulturalisme adalah politik pengakuan. Hal inilah yang tidak didapatkan pada baik nasionalisme maupun komunalisme.

## III. Multikulturalisme: Politik Pengakuan terhadap Minoritas

Adalah seorang bernama Bhikuh Parekh, satu dari sekian pemikir politik kontemporer selain Charles Taylor, Will Kymlicka, Michael Walzer, dsb., yang melakukan kritik tajam terhadap paradigma negara modern dengan konsep negara-bangsa. Parekh memandang bahwa masyarakat pada dasarnya tidak homogen, bahkan sebuah masyarakat yang dinamakan sebagai satu bangsa sekalipun tidaklah homogen, melainkan terdiri dari kesatuan-kesatuan kultur yang distingtif. Karena itu, Parekh pun menegaskan tesisnya bahwa realitas multikultural tidak mampu ditampung oleh paradigma negara modern yang berlaku selama ini.[22] Itu hanya bisa ditampung oleh politik multikultural. Politik multikultural memerlukan adanya "rekonsiliasi antara kesatuan politik dan keragaman budaya".[23]

Parekh menganalisis kekurangan teori negara modern melalui dua tahap. Tahap pertama, ia melawankan konsep negara modern dengan konsep negara klasik-tradisional.[24] Tahap kedua, ia melawankan konsep negara modern dengan realitas multikultural dengan mengajukan dua contoh perdebatan penting yaitu kasus Kanada dan India.[25] Berdasarkan analisis dua tahap itulah, Parekh kemudian menuntaskan justifikasi tesisnya melalui apa yang boleh kita sebut "politik multikulturalisme".[26]

Apa yang oleh Parekh dinamakan sebagai "kesatuan politik" sebenarnya tidak lain adalah pembahasaan lain dari kata "kedaulatan" dan "identitas nasional" dalam paham nasionalisme. Karena itu, saya memandang, dengan berinspirasi pada Parekh, bahwa negara modern yang rasional dan etis adalah negara dengan konsep nasionalisme-multikultural. Konsep ini sedikit banyak mirip dengan *nasionalisme demokratik*, yang didasarkan pada ide yang berkembang tentang bangsa.

22 Lihat Bhikuh Parekh, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, New York: Palgrave, 2000, hlm. 12, yang kemudian dielaborasi dalam Bab 6, "Reconstituting the Modern State", terutama hlm. 184-185.

23 Parekh, *ibid*.

24 Parekh, *ibid*, hlm. 179-185.

25 Parekh, *ibid*., hlm. 185-193.

26 Istilah ini tidak secara eksplisit disebutkan Parekh dalam bukunya, saya meminjamnya dari Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural*, Jakarta: LP3ES, 2002 (terjemahan dari *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority*, New York: Oxford University Press, 1995), yang djuga dipakai oleh F. Budi Hardiman dalam Kata Pengantar: "Belajar dari Politik Multikulturalisme" untuk buku Will Kymlicka tersebut versi terjemahan Indonesia.

Ide tentang bangsa sekarang ini diartikan sebagai "suatu komunitas yang didasarkan pada kesamaan politik dan demokrasi".[27]

## Negara Klasik *vs.* Negara Modern

Untuk mendapatkan peta gambaran mengenai pembedaan yang dilakukan Parekh, saya mengelompokkan perbedaan dari pembedaan konsep negara klasik dan negara modern itu dalam bentuk tabel, sebagai berikut:

| Unsur-Unsur | Konsep Negara Klasik | Konsep Negara Modern |
|---|---|---|
| **Periode**[28] | Yunani kuno – akhir abad 15 | Akhir abad 15 – sekarang |
| **Hakikat teori**[29] | Antropologi politik (bandingkan *Zoon Politikon*-nya Aristoteles); politik normatif-natural | Sosiologi politik (terutama terwakili dalam mazhab "Kontrak Sosial" Hobbes, Locke, dan Rousseau); politik normatif-konstruktivis dan ideologis |
| **Signifikasi teritori**[30] | Teritori bersifat terbatas secara politik, moral dan legal | Teritori bersfiat konstitutif-absolut |
| **Hakikat politik**[31] | Antropologis, normatif, kultural; heterogen: *antropologi politik*. | Sosiologis, geografis; homogen; *geopolitik* dan *sosiologi politik* |
| **Kewargaan**[32] | Tidak terbatas oleh batas teritori, melainkan ditentukan oleh dimensi kultural; penundukan secara kultural; tidak semua penduduk adalah warga | Tunduk pada teritori politik: penundukkan secara teritorial; penduduk = warga, warga = penduduk |
| **Status individu**[33] | Identitas ganda: etnik, religius, sosial, dan teritorial | Identitas ganda namun identitas teritorial bersifat dominan dan konstitutif; identitas kolektif |
| **Hubungan antar-individu dan antara individu dengan masyarakat/ negara**[34] | Tersusun berdasarkan kasta, klan, suku dan etnis: komunitas kultural | Tersusun sebagai perkumpulan individu tanpa melihat kasta, klan, suku dan etnis; komunitas politik |

27 James E. Kellas, *op. cit*., hlm. 35.

28 Parekh, *op. cit*., hlm. 179.

29 Parekh, *ibid*., hlm. 179: *"… one model or theory of the state gained political and philosophical ascendancy and decisively shaped its structure. It … was championed by the rising burgeouisie and the professional classes."* [… satu model atau teori negara mendapatkan otoritas politis dan filosofis dan pada gilirannya sangat menentukan struktur politik bersangkutan. Teori itu … kemudian dilanggengkan oleh "kekuasaan" kaum borjuis dan kelas-kelas profesional.]

30 Parekh, *ibid*., hlm. 179-181.

31 Parekh, *ibid*., hlm. 179-185, untuk hakikat homogen dan heterogen terutama lihat hlm. 181-182

32 Parekh, *ibid*., hlm. 180.

33 Parekh, *ibid*., hlm. 181.

34 Parekh, *ibid*., hlm. 181-182.

| | | |
|---|---|---|
| **Kekuasaan**[35] | Plural: sumber dan fungsi berbeda; tak ada kedaulatan, yang ada hanya kekuasaan dari pelbagai sistem yang plural | Singular: kedaulatan; distingsi antara kedaulatan (negara) dan kekuasaan (pemerintah) |
| **Sumber legitimasi**[36] | Majemuk (religius, eliter, sosiologis, dsb.) | Tunggal (legitimasi hukum – *rule of law*) |
| **Asumsi**[37] | Heterogenitas, politik asimetris, prinsip distingtif. | Homogenitas, politik simetris, prinsip *equality*. |

Sumber: *Eddie Sius Riyadi, diolah dari Bhikuh Pareh.*

Dengan demikian, kita melihat bahwa dalam pandangan Parekh negara modern memiliki enam ciri utama:[38] *Pertama*, ia dibedakan secara teritorial, sumber kedaulatan tunggal dan kekuasaan legal tak terbatas dalam batas wilayahnya. *Kedua*, berdiri di atas prinsip konstitusional dan memiliki identitas tunggal. *Ketiga* adalah kesamaan hak untuk tiap warga negara. Dalam bidang hukum hal ini ditegaskan dalam prinsip *equality before the law*. *Keempat*, hubungan individu dengan negara bersifat homogen, karena itu kewargaan bersifat tunggal. *Kelima*, suara mayoritas adalah suara keseluruhan. *Keenam*, jika negara berbentuk federal, para warga di masing-masing negara bagian tetap memiliki hak yang sama.

Namun, konsep negara modern itu, kata Parekh, memiliki beberapa keterbatasan, terutama penekanannya pada homogenitas. Membaca Parekh pada bagian ini kita bisa katakan bahwa homogenitas dalam konsep negara modern bukan sekadar sebuah asumsi dari "teori politik" melainkan sebuah "politik teori" untuk kepentingan tertentu. Apa itu kepentingannya? Kedaulatan. Yang dimaksud adalah kedaulatan dalam bingkai geografi politik (geo-politik). Mari simak kutipan berikut:

> Seluruh warga *dituntut* untuk mengutamakan perihal wilayah dari pada identitas mereka; untuk *menempatkan* apa yang mereka miliki bersama sebagai warga melebihi apa yang mereka miliki bersama sebagai sesama anggota keagamaan, budaya dan komunitas-komunitas lainnya; … negara *menuntut* seluruh warganya untuk

35 Parekh, *ibid.,* hlm. 182.

36 Parekh, *ibid.,* hlm. 183.

37 Terurai dalam keseluruhan isi buku Parekh, *ibid.*

38 Parekh, *ibid.*, hlm. 182-183.

> menyokong suatu cara yang serupa dalam mendefinisikan diri mereka semua … *Pemahaman-diri politis yang dimiliki bersama ini merupakan prinsip penentunya dan pengandaian yang tidak bisa tidak.* Pandangan seperti itu mentelorir perbedaan untuk semua hal apa pun, *kecuali* satu hal ini [pemahaman-diri politis tersebut, *ESR*.], dan *menggunakan pendidikan, budaya, dan cara-cara koersif lainnya yang menjamin bahwa seluruh warganya memang "menaati" pandangan tersebut*.[39]

Parekh melihat – berbeda dari teoretikus politik terutama tentang nasionalisme – dalam konsep negara modern, bangsa lahir dari proses politik seperti ini: "Karena negara mengandaikan dan berupaya mengamankan homogenitas, maka ia kemudian cenderung mengarah pada pembentukan sebuah bangsa."[40] Jadi, dalam paradigma negara modern, bangsa lahir dari proses kebernegaraan, dan bukan sebaliknya. Artinya, bangsa lahir dari sebuah konstruksi politik, yang melahirkan negara-bangsa (*nation-state*), dan bukan bahwa negara lahir dari sebuah proses berbangsa. Proses berbangsa (*nation building*) tidak dengan sendirinya melahirkan tuntutan formasi sebuah negara, tetapi proses bernegara (*political construction*) yang berparadigma monolitik mau tidak mau mengkonstruksi dan juga "membayangkan" sebuah bangsa sebagai basis legitimasinya. Hal ini akan saya coba elaborasi dalam paparan di belakang nanti sebagai upaya berdialog dengan pemikiran Parekh.

## Konsep Negara Modern *vs.* Realitas Multikultural

Berdasarkan paparan di atas, sudah mulai tampak basis argumentasi di balik tesis Parekh di atas tadi: paradigma negara modern itu tidak mampu menampung realitas multikultural yang tidak bisa ditampik keberadaannya. Namun, untuk lebih mendukung lagi, Parekh

39 All citizens are *expected* to priviledge their territorial over their identities; to *consider* what they share in common as citizens far more important than what they share with other members of their religious, cultural and other communities; .... the state *expects* all its citizens to subscribe to an identical way of defining themselves .... *This shared political self-understanding is its constitutive principle and necessary presupposition*. It can tolerate differences on all other matters but not this one, and *uses educational, cultural, coercive and other means to ensure that all its citizens share it*. Parekh, *ibid*., hlm. 184. Penekanan dengan huruf miring dari saya.

40 Parekh, *ibid*., hlm. 184: "Since the state presupposes and seeks to secure homogeneity, it has a tendency to become a nation."

mengetengahkan contoh kasus Kanada[41] dan India,[42] tetapi dalam tulisan ini saya hanya mengetengahkan satu contoh saja, yaitu kasus Kanada.

Kanada adalah negara federasi, namun bentuk demikian tidak dengan sendirinya berarti bahwa kesatuan politik sangat longgar, tetapi juga kemungkinan bagi penghargaan terhadap keragaman sangat terbuka. Persoalannya, bagaimana kalau penghargaan terhadap keragaman itu berimplikasi pada bahaya terhadap kesatuan politik atau "kedaulatan negara" sebagai satu kesatuan entitas politik. Itulah yang akan coba saya saripatikan dari paparan Parekh tentang kasus Kanada, di mana Provinsi Quebec merupakan masyarakat distingtif dari provinsi-provinsi lainnya di Kanada. Orang Quebec mayoritas berbahasa Perancis, dan mereka mengklaim dirinya sebagai sebuah komunitas kultural yang khas, yang memiliki sejarah, bahasa, sistem hukum, pandangan dunia, dan kesadaran kolektif tersendiri. Menurut kaum Quebecois, identitas mereka terancam dari pelbagai sisi yaitu oleh pemerintah federal Kanada dan masyarakat berbahasa Inggris yang dominan (tapi bukan mayoritas) di Quebec.

Karena itu, kaum Quebecois mengajukan dua kelompok tuntutan, yaitu: *pertama*, mereka menuntut pemerintah federal atas nama Negara Kanada untuk mengakui mereka sebagai "masyarakat yang distingtif", dan menyatakan Kanada sebagai sebuah negara dwi-bangsa (*binational*). Politik dengan demikian berkomitmen pada menjaga keberlangsungan dua identitas berbeda tersebut. *Kedua*, mereka menuntut diakuinya hak mereka untuk mengawasi dan membatasi imigrasi ke dalam Quebec, serta mengharuskan anak-anak imigran tersebut untuk belajar di sekolah-sekolah berbahasa Perancis. Dengan demikian, tampak juga bahwa mereka menuntut agar Bahasa Perancis menjadi bahasa "nasional" mereka, dalam arti bahasa resmi dalam komunitas Quebec. Untuk mendapatkan kekuatan hukum, mereka meminta kedua tuntutan tersebut dimasukkan dalam Konstitusi Kanada (*Canadian Charter*).

Pemerintah dan sebagian besar orang Kanada tidak setuju dengan tuntutan kaum Quebecois dari Provinsi Quebec tersebut. Parekh menganalisis penolakan mereka dengan memeriksa asumsi atau pandangan dominan di antara orang Kanada. *Pertama*, negara pada dasarnya tersusun atas prinsip-prinsip hukum dan politik yang tunggal.

41 Parekh, *ibid*., hlm. 185 dst.

42 Parekh, *ibid*., hlm. 191 dst.

Prinsip-prinsip tunggal itulah yang menjadi dasar justifikasi sekaligus pelecut bagi semangat kesetiaan, patriotisme, dan identitas kolektif warganya. Dengan demikian, tuntutan orang Quebec justru meruntuhkan bangunan politik yang koheren, dan membahayakan bagi eksistensi sebuah negara di mana kaum Quebecois itu sendiri berada. Terhadap pandangan ini, Parekh mengajukan kritik bahwa prinsip hukum dan politik sebuah negara tentulah harus mendapatkan dukungan yang luas dari seluruh masyarakat. Dalam bahasa Rousseau, konstitusi negara haruslah lahir dari "kehendak umum" (*volonté générale*), sebagai hasil dari kesepakatan bersama dengan berdasarkan persetujuan kaum minoritas, dan bukan sekadar "kehendak semua" (*volonté de tous*) yang kadang berarti kehendak mayoritas dan memberangus begitu saja suara kaum minoritas.[43] Di sisi lain, adalah kenyataan bahwa Kanada tersusun dari kultur dan komunitas yang beragam. Karena itu, sistem hukum dan politik Kanada, yang tergambar dalam *Canadian Charter* haruslah mengedepankan *volonté générale* itu, dan itu berarti bahwa suara-suara orang Quebec sebagai minoritas pun harus *diakui* di dalam konstitusi Kanada. Jalan keluar yang ditawarkan Parekh adalah bahwa kekhasan dan kebedaan Quebec harus diakui beserta segala hak yang lahir dari kekhasannya itu. Tampak dari tawaran Parekh bahwa hal itu *harus* dilakukan jika Quebec harus dipertahankan sebagai bagian tak terpisahkan dari Kanada, *atau* tinggal pilihan lainnya, yaitu Quebec terpisah.

*Kedua*, orang Kanada pada umumnya berpandangan bahwa pemberian status khusus bagi Quebec akan berakibat pada terciptanya federasi yang asimetris, yang melanggar prinsip kesamaan antara provinsi, di mana prinsip tersebut merupakan karakteristik utama dari sebuah negara federasi yang baik. Terhadap pandangan seperti ini, Parekh mengkritik bahwa itu salah. Jika provinsi-provinsi itu memiliki sejarah, latar belakang, dan kebutuhan yang berbeda-beda, maka memperlakukan mereka secara sama berarti mendatangkan ketidakadilan. Dari kritik Parekh ini tampak bahwa konsep negara-bangsa Kanada dibangun dari proses negara terlebih dahulu lalu kemudian mengkonstruksi sebuah bangsa sebagai basis legitimasi negara bersangkutan, dan bukan sebaliknya. Tampak sebagaimana telah dibahas di depan bahwa nasionalisme dengan

43 Pandangan J.J. Rousseau ini terdapat dalam *Social Contract*, London: Penguin Books, 1969, juga dalam *The Essential Rousseau: The Social Contract, Discourse on the Origin of Inequality, Discourse on the Arts and Sciences, the Creed of a Savoyard Pries*, New York: The American Library, 1974.

pendekatan negara-bangsa, yang merupakan karakter umum dari negara modern pasca abad ke-15, masih mendominasi cara pandang orang Kanada.

*Ketiga*, orang Kanada pada umumnya berpandangan bahwa ke-Kanada-an mereka berada di atas segalanya, sementara identitas khas konteks kultural mereka adalah di bawahnya. Pandangan kaum Quebecois persis sebaliknya. Karena itu, sebagian besar orang Kanada tidak menyetujui tuntutan kaum Quebecois itu. Keberatan orang Kanada ini dibenarkan oleh Parekh, tetapi dengan memberi pembatasan tertentu. Dalam sistem politik mana pun, kewarganegaraan merupakan unsur yang penting, dan komunitas politik apa pun (baik negara Kanada maupun provinsi/masyarakat Quebec) tidak akan bisa tegak bertahan tanpa identifikasi diri yang melekat dari para warganya terhadap entitas kesatuan politik itu. Parekh melihat bahwa pertentangan itu dapat dibaca tidak secara diametral dan paradoks, melainkan sebagai yang koheren dan kompatibel. Dengan mengidentifikasi diri sebagai warga negara Kanada, orang Quebec dapat sekaligus menunjukkan identitas kultural mereka yang khas sebagai orang Quebec. Dengan kata lain, pandangan Parekh dapat kita baca sebagai berikut: dengan menolak identifikasi diri sebagai orang Kanada, maka orang Quebec tinggal menjadi orang Quebec *saja*, tetapi dengan mengklaim diri sebagai orang Kanada, tidak otomatis bahwa klaim mereka sebagai orang Quebec hilang, tetapi juga dengan mengklaim diri sebagai orang Quebec tidak otomatis bahwa itu berarti mereka menolak ke-Kanada-an mereka. Karena itu, tampak secara tersirat bahwa yang diutamakan oleh Parekh adalah *pengakuan* terhadap klaim orang Quebec, tanpa bermaksud bahwa ke-Quebec-an mereka berada di atas ke-Kanada-an mereka.

*Keempat*, orang Kanada pada umumnya mengacu pada Konstitusi mereka dan menemukan bahwa Kanada adalah negara liberal. Sebagai negara liberal maka perhatian utamanya adalah pada hak-hak dasar warga dalam pengertian individual. Tuntutan Quebec membahayakan hak-hak individual itu, selain juga berarti mengedepankan hak-hak kolektif mereka, yang bukan tidak mungkin akan berimplikasi pada penciptaan negara dalam negara. Searah dengan pandangan liberal ini, terdapat juga pandangan *kelima* yang merupakan ciri khas paradigma liberalisme, yaitu bahwa tiap-tiap warga negara memiliki hak dan kebebasan yang *sama*, di

mana pun mereka berada dalam negara Kanada. Tuntutan Quebec yang mengedepankan hak kolektif mereka justru akan berbahaya bagi jaminan terhadap hak individual tersebut, dan dengan demikian melanggar prinsip kesamaan sebagai warga negara. Padahal, sebagaimana diyakini dalam paradigma liberalisme, prinsip itu merupakan fondasi bagi keadilan. Menurut Parekh, penolakan orang Kanada dengan dasar klaim liberalisme itu semena-mena dan tidak tepat. Tidak bisa bahwa atas nama prinsip tertentu, di mana prinsip itu masih harus dipertanyakan justifikasi dan legitimasinya, klaim orang Quebec ditolak. Mendukung Parekh, kita bisa bertanya, "Bukankah tuntutan orang Quebec itu sudah dengan sendirinya mencerminkan bahwa prinsip dan pandanga liberalisme yang dianut oleh negara Kanada itu tidak sesuai dengan kehidupan mereka?" Parekh pun menegaskan bahwa apakah Kanada menjadi negara liberal atau tidak harus ditentukan oleh *seluruh* komunitas yang ada, dan bukan ditentukan hanya oleh satu komunitas tertentu, terlepas dari dominan dan mayoritas tidaknya kelompok tersebut. Bagi Parekh, karakter liberal Kanada tidak dibahayakan oleh tuntutan orang Quebec itu, melainkan dipertanyakan dan disesuaikan dengan konteks yang berkembang.

*Keenam*, sebagian besar orang Kanada berkeyakinan bahwa negara Kanada merupakan representasi dari sebuah masyarakat yang utuh dan padu, dan suara mayoritas bersifat mengikat. Quebecois adalah masyarakat minoritas dalam negara Kanada, dan sama sekali tidak bisa dibenarkan bahwa tuntutan kaum minoritas itu dimasukkan dalam konstitusi Negara, di mana konstitusi itu bersifat mengikat secara keseluruhan. Atas nama prinsip demokrasi, kaum minoritas harus menerima keputusan mayoritas. Menurut Parekh, pandangan ini benar dan argumennya sahih. Tetapi, pandangan seperti itu hanya benar jika berdiri di atas asumsi homogenitas masyarakat, di mana para warganya memandang diri sebagai satu kesatuan utuh dan tunggal. Persoalannya, ibarat sekelompok perempuan dan lelaki yang hidup bersama dalam negara yang sama, demikian Parekh memberi beranalogi, itu tidak berarti bahwa mereka merupakan masyarakat yang tunggal. Menurut Parekh, keanggotaan masyarakat bukanlah suatu kategori yang eksklusif dan tertutup, sehingga orang tak bisa menjadi anggota dari dua masyarakat yang berlainan sekaligus. Dan lebih penting dari itu, dengan mengacu pada pandangan di atas bahwa demokrasi mayoritas hanya berlaku

dalam konteks homogenitas, maka hal itu tidak cocok diterapkan untuk Quebec. Realitasnya adalah bahwa Quebec merupakan masyarakat yang distingtif, dan karena itu mereka tidak bisa tunduk begitu saja pada keputusan mayoritas tanpa persetujuan mereka sendiri.

## Format Politik yang Baru: Menuju Politik Multikulturalisme

Dalam bagian-bagian sebelumnya, kita sudah melihat pembedaan Parekh atas konsep negara klasik versus negara modern dan konfrontasi antara negara modern dengan realitas multikultural. Tampak bahwa Parekh di satu sisi ingin mengadopsi kembali konsep negara klasik,[44] dan di sisi lain hendak memodifikasinya dengan realitas multikultural kontemporer. Kita sudah melihat kekurangan dan ketidakmemadaian konsep negara modern yaitu negara-bangsa (terutama sekali dengan konsep demokrasi liberal, tetapi juga karakter negara modern lainnya) sebagaimana dikritik oleh Parekh. Namun, kritik terhadap konsep negara modern tidak serta merta menjanjikan suatu pemecahan akan munculnya sebuah konsep yang jelas dan terpilah-pilah akan sebuah negara yang rasional dan etis, yang bisa mengakomodasi realitas keragaman masyarakat.

Konsep negara modern sekarang ini menemukan tantangan yang paling serius terutama dengan globalisasi, dominasi korporasi internasional (TNCs/MNCs), kebangkitan kesadaran regional atau kontinental, klaim-klaim kultural, etnik dan identitas lainnya. Sementara, di sisi lain, negara tetap punya "kepentingan" untuk memainkan peran historisnya, menyediakan struktur kekuasaan yang stabil dan demokratik, menegakkan *rule of law*, memelihara tatanan, menjamin keadilan sosial, mengelola konflik dan memberikan rasa kebersamaan kepada para warganya. Sekarang ini negara tidak sepenuhnya berdaulat atas teritorinya, ia "membaginya" dengan agen-agen lokal dan supranasional. Sebaliknya juga, kedaulatannya tidak terbatas pada teritorinya sendiri, melainkan sering kali melampaui tapal batasnya.

44 Hal ini diakui oleh Parekh dengan mengatakan bahwa sistem politik klasik lebih sensitif terhadap perbedaan kultural ketimbang sistem politik modern. Lihat Parekh, *op. cit.*, catatan nomor 8 untuk bab 6, hlm. 351, beserta isi yang dirujuknya juga.

Parekh melihat bahwa kita tidak bisa menghapus begitu saja karakter negara modern ini, tetapi juga tidak bisa hidup terus dalam konsep seperti itu. Ini dilematis. Maka pilihan yang harus dilakukan adalah bukan melenyapkan negara modern itu, lalu kembali kepada konsep negara klasik, melainkan *merancang ulang negara modern* itu. Untuk merancang ulang konsep negara modern, yang perlu dilakukan adalah melepas ikatan tradisional antara teritori, kedaulatan dan kultur, dan memeriksa kembali asumsi yang menjadi basis teori negara modern yang berlaku hingga sekarang. Karena itu, konsep yang lebih terpusat pada teritori perlu digeser kepada kultur sebagai salah satu pusat, di samping pusat-pusat yang lainnya.[45]

Singkatnya, Parekh menawarkan sebuah konsep politik yang kita namakan "negara multikultural". Ciri-ciri negara multikultural yang dibayangkan oleh Parekh adalah antara lain:[46] (1) Negara tidak harus tersusun atas komunitas yang tunggal, melainkan bisa merupakan suatu komunitas dari komunitas-komunitas yang berbeda-beda, dengan tingkat otonomi yang berbeda-beda pula, tetapi tetap terikat oleh kesatuan politik dan hukum yang sama; (2) Kedaulatan tidak harus terpusat pada satu otoritas tertentu dan tunggal, melainkan terbagi-bagi dengan jurisdiksi yang tumpang tindih (*overlapping*) dan keputusan politik dicapai melalui negosiasi dan kompromi; (3) Kekuasaan negara berada pada batas wilayah ruang publik semata, dan tidak masuk sampai ke dalam ruang privat, dalam arti tidak semua hak warga diserahkan kepada negara sebagaimana diyakini dalam teori kontrak sosial, terutama sekali dalam pengertian Hobbesian, dengan negara Leviathan-nya; (4) Negara tidak harus merepresentasikan sebuah sistem hukum yang homogen, dan struktur politik tidak harus simetris, melainkan asimetris; (5) Perlakuan yang sama (*equal*, atau lebih tepat setara) tidaklah berarti perlakuan yang identik atau serupa.

Negara modern yang baru, yaitu negara multikultural, adalah negara yang mengakui dan berdiri di atas asumsi kebedaan-dalam-kesamaan sekaligus kesamaan-dalam-kebedaan (kesetaraan), keragaman, dan kekuasaan yang asimetris termasuk legitimasinya.

45 Parekh, *ibid*., hlm. 194-195.

46 Parekh, *ibid*., hlm. 194-195.

## IV. Nasionalisme Multikultural: Menuju Keadaban Publik

Negara modern yang dimaksudkan Parekh tampak lebih dekat dengan pengertian negara-bangsa sebagai format politik dari ideologi nasionalisme. Sementara negara klasik yang dimaksudkannya tampak dekat dengan pengertian "negara komunal" yang merupakan format politik dari ideologi komunalisme.

Meski Parekh tidak mengklaim penilaian apa pun, namun dari paparannya kita bisa menyimak paling tidak dua kelemahan mendasar paradigma negara modern, yaitu: *Pertama*, konsep negara modern itu tidak rasional. Dikatakan tidak rasional karena konsep itu tidak mampu merepresentasikan realitas keberagaman dan sekaligus keberagaman realitas. Konsep negara modern jelas sekali mencerabut politik sebagai sesuatu yang jauh dari dimensi kultural, antropologis, sosiologis, bahkan etis manusia. Berhubungan dengan itu, kekurangan *kedua* adalah konsep negara modern tidak menjamin pemenuhan keadilan secara memuaskan. Keadilan seperti apa yang didapatkan dari penyapurataan keberagaman dalam kerangkeng homogenitas? Prinsip kesamaan yang menjadi landasan ontologis (antropologis) dari epistemologi homogenitas justru dalam praksisnya melahirkan ketidakadilan. Dalam taraf tertentu, ia memang menjamin keadilan. Tapi, totalisasi kesamaan adalan totalitarianisme, dan itu adalah ketidakadilan.

Namun, sayangnya, Parekh tidak menggambarkan secara jelas maksudnya dengan "bentuk baru" negara modern itu. Dalam politik yang mengedepankan heterogenitas itu bagaimana mekanisme pemenuhan hak-hak warga yang juga berbeda-beda? Bagaimana dengan "kepentingan umum" dalam konsep politik seperti itu? Lalu, pluralisme hukum diakui. Namun, bagaimana jika subjek hukum dari dua atau lebih sistem hukum berbeda terlibat dalam sebuah kasus? Bagaimana pula dengan legitimasi politik? Mengingat politik mengakui dan sekaligus menghargai keragaman, bagaimana status legitim sebuah kekuasaan yang diperoleh melalui sistem demokrasi prosedural, di mana keputusan-keputusan politik pada akhirnya dihasilkan dengan suara mayoritas? Apakah atas nama penghargaan terhadap suara minoritas, lalu suara mayoritas dengan sendirinya tidak mengikat seluruh masyarakat sebagai kesatuan politik?

Masih banyak pertanyaan yang tersisa dalam konsep "bentuk baru" negara modern ini. Dan Parekh, sebagaimana terungkap dalam beberapa ciri di atas, mengetengahkan begitu saja ciri-ciri itu sebagai semacam postulat tanpa memperhatikan konsekuensi epistemologi politiknya, terutama tanpa menunjukkan bagaimana konflik kepentingan dapat dijembatani dalam praktik politik. Misalnya, dengan ciri nomor (2) dan nomor (4) di atas, bahwa keputusan politik dicapai melalui negosiasi dan kompromi itu memang seharusnya demikian. Tetapi, bagaimana menjelaskan konsep otoritas yang *overlapping*? Bukankah itu justru melahirkan konflik yang terus menerus? Bagaimana pluralisme hukum diterapkan dalam praktik sosial dan politik sehari-hari berkaitan dengan kasus-kasus yang melibatkan subjek hukum dari wilayah jurisdiksi yang berbeda-beda juga di mana masing-masing mengklaim bahwa sistem hukumnya sebagai yang paling tepat? Begitu juga halnya dengan ciri nomor (5), bahwa negara multikultural perlu memperlakukan warganya secara setara, tetapi tidak identik atau serupa. Secara logis analitik kedua hal itu bisa dibedakan, tetapi dalam ranah praksis kesulitan akan menghadang. Dan hal itu lebih bisa diterapkan dalam hal perlakuan secara individual, tetapi ketika klaim perlakuan setara tetapi tidak boleh identik itu membawa kelompok, hal itu akan mendatangkan kesulitan karena dua hal yaitu logika yang sama juga harus berlaku untuk kelompok tersebut ke dalam, dan logika itu akan mendatangkan perlawanan sengit dari kelompok lain karena dampak logika itu bersifat masif dan luas, yang jauh lebih kompleks dari pada kasus individual.

Yang diketengahkan Parekh lebih sebagai pilihan lain yang bersifat *either-or*, dan bukan *both-and*, bukan juga sebuah sintesis. Politik multikultural yang ditawarkan Parekh justru mempersubur konflik dan konfrontasi yang dalam konsep politik mana pun mau ditangani dengan pelbagai pilihan apa pun, termasuk dengan model otoritarianisme sekalipun. Pada analisis final, politik multikultural seperti itu justru menghadapkan kita pada dua pilihan: *pertama*, sebuah negara-bangsa akan pecah dan kembali ke negara klasik yaitu negara-negara komunal, negara primordial. Dan jalan menuju ke sana dikarpeti dengan genangan darah dan serakan tulang akibat kekerasan komunal. Kita sudah menyaksikan itu pada tragedi negara-negara Balkan (Yugoslavia dan pecahan-pecahannya), pecahan-pecahan Uni Soviet, dsb. *Kedua*, kesemua

kelompok masyarakat komunal dan primordial itu akan bersatu kembali tetapi kembali ke konsep negara modern dengan segala variannya. Dan berulang kembali kisah tragedi atas nama negara modern yang berdiri di atas fondasi konsep "negara-bangsa" itu. Kita hanya mengulang-ulang sejarah, berjalan dari sini dan kembali ke sini.

Dengan demikian, saya memandang bahwa multikulturalisme semata sebagai sebuah ideologi politik tunggal sangatlah tidak memadai untuk membuat suatu entitas politik menjadi etis dan sekaligus kokoh, sebagaimana juga saya telah kemukakan dalam argumentasi sebelumnya bahwa saya tidak setuju dengan nasionalisme dan komunalisme.

Namun, kiranya satu hal yang sangat penting dalam politik multikulturalisme ini yaitu pengakuan secara epistemologis bahwa masyarakat manusia tersusun atas pelbagai sistem, dan kekuasaan tersebar-sebar ke dalam pelbagai sistem itu. Yang ada bukanlah satu sistem sosial saja, melainkan banyak sistem sosial.[47] Sejarah hanya mementaskan dominasi satu sistem atas sistem lainnya. Misalnya, abad 20 sistem politik menyapurata semua sistem sosial lainnya, dan abad 21 ini sistem pasar (ekonomi) mengkonstitusi semua sistem sosial lainnya, termasuk sistem politik.

Secara umum, pandangan Parekh menyembunyikan suatu asumsi bahwa sebuah negara tidaklah mesti tersusun atas satu bangsa, melainkan bangsa-bangsa. Dan bangsa tidaklah identik dengan negara, sebagaimana tampak dalam fenomena politik kontemporer, terutama abad ke-20, dengan konsep negara-bangsa (*nation-state*). Karena itu, apa yang oleh Clifford Geertz[48] dinamakan bangsa, yang merupakan kumpulan orang dengan bahasa, darah, sejarah dan tanah yang sama, dalam Parekh diartikan sebagai kesatuan kultur. Negara tanpa bangsa (atau bangsa-bangsa) akan kesulitan menemukan basis legitimasi dan sulit mempertahankan kekokohannya, sementara bangsa tanpa negara tidak lebih hanya sebagai sekumpulan orang yang tanpa kedaulatan akan kesulitan memenuhi klaim-klaim politik mereka. Apa yang pada abad 20 adalah nasionalisme berdasarkan kesatuan bangsa atau mengkostruksi suatu bangsa yang kemudian menghasilkan konsep negara-bangsa, maka

47 Lihat Niklas Luhmann, *Social Systems,* stamford, CA: Stanford University Press, 1995 (terj. John Bednarz, Jr. bersama Dirk Baecker, dari *Soziale Systeme Grundriβ einer allgemeinen Theorie,* Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1984).

48 Clifford Geertz, *Welt in Stuecken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhuderts,* Passagen-Verlag, Wien, 1996, dikutip dalam F. Budi Hardiman, *op. cit.*

pada abad kontemporer ini adalah, dengan berinspirasi pada Parekh, nasionalisme yang berdasarkan kesatuan kultur-kultur yang beragam dan melahirkan apa yang kita namakan di sini sebagai "nasionalisme multikultural".

Keseluruhan uraian di depan telah memperlihatkan bahwa nasionalisme sekaligus merupakan perilaku dan ideologi. Sebagai ideologi, ia jarang berjalan sendirian, ia selalu menggandeng ideologi politik lainnya. Sehingga, wajah dan bentuk nasionalisme itu pun berpuspa ragam. Dengan begitu, dapat dimengerti mengapa klaim kematian terhadap ideologi ini justru tidak tepat. Menjadi semakin tidak tepat mengingat klaim fundamental dari nasionalisme berupa "kedaulatan" dan "penentuan nasib sendiri" merupakan klaim berbasis antropologis yang tidak bisa tidak sangat mewarnai sosialitas dan sosiabilitas manusia sebagai masyarakat (negara).

Namun, diskursus romantis tentang nasionalisme selain ahistoris dalam arti seolah buta terhadap pelbagai kekejaman dan luka menganga akibat ideologi ini di masa silam di hampir seluruh belahan dunia (terutama abad 19 dan 20), juga tidak peka politik dalam arti ruang publik pentas politik kontemporer sudah semakin sempit bagi praktik nasionalisme klasik itu. Meski demikian, semangat dasar nasionalisme tetap dan tak mungkin hilang, bahkan di sana dan di sini mewarnai pelbagai ideologi politik lainnya. Karena itu, suatu konsekuensi logis akan kita terima. Entah nasionalisme itu, dalam arti semangatnya, membonceng ideologi politik lainnya, atau entah ia muncul dalam rupa dan karakter yang lain. Nasionalisme demokratis merupakan nasionalisme kontemporer yang banyak diterima dewasa ini. Kita bisa namakan pelbagai perubahan rupa ini, terutama yang terakhir sebagai sebentuk *neo-nationalism* atau juga *beyond nationalism* (melampaui nasionalisme). Neo-nasionalisme yang saya maksud adalah lebih dari sekadar nasionalisme demokrat, melainkan *nasionalisme multikultural*. Nasionalisme multikultural tidak berjalan mundur seperti etno-nasionalisme (komunalisme), sekaligus juga tidak kaku seperti nasionalisme dengan model *nation-sate*. Nasionalisme multikultural adalah nasionalisme yang tidak lagi terbangun di atas konsep kebangsaan tertentu, melainkan dibangun di atas kesatuan-kesatuan kultural yang berpusparagam.

Mengapa pembicaraan tentang multikulturalisme kita padukan dengan nasionalisme? *Karena, sebagaimana telah kita lihat di depan, konsep multikulturalisme yang radikal akan berimplikasi pada terenggutnya kedaulatan negara dan menimbulkan bahaya disintegrasi serta konflik, sementara multikulturalisme yang halus justru juga tidak efektif karena atas nama klaim "otoritas negara" kepentingan kaum minoritas mudah sekali terabaikan.* Sementara, nasionalisme sendiri dengan penekanan pada konsep kenegaraan dengan berlandaskan kebangsaan, juga sama tidak adilnya, sebagaimana telah dikritik Parekh tentang konsep negara modern.

Nasionalisme multikultural berarti sistem politik yang terintegrasi oleh semangat nasionalisme sebagai roh penguat dan pengukuh dari institusi politik bernama negara, di mana negara yang dimaksud tersusun dari inter-relasi, komunikasi, dan inter-dependensi atas pelbagai sistem kultur yang berbeda-beda. Kesatuan komunitas berdasarkan karakter kultural lebih lentur ketimbang kesatuan komunitas berdasarkan karakter kebangsaan. Itulah yang membuat nasionalisme multikultural lebih dinamis, lebih lentur, tetapi juga lebih rasional dan etis. Dalam nasionalisme multikultural tidak ada identitas (baik tunggal maupun jamak), yang ada adalah subjek kultural. Identitas monolitik dalam komunalisme dan identitas multilitik tetapi direpresi menjadi monolitik dalam nasionalisme tidak lagi menjadi elemen fundamental dalam nasionalisme multikultural. Yang menjadi unsur konstitutif adalah kesadaran. Kesadaran hanya mungkin sejauh setiap orang tidak memandang dirinya sebagai bagian dari identitas tertentu, melainkan sebagai subjek kultural. Sebagai subjek kultural ia memiliki "kuasa" untuk menentukan diri, sebuah *self-determination* dalam pengertian aslinya dan personalnya. Tetapi penentuan diri itu hanya mungkin, dan tidak bisa tidak, dalam relasi kebebasan dengan yang lain, dalam sebuah spektrum sosial yang di sini kita namakan kultur atau keadaban.

## Daftar Referensi

Anderson, Benedict, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.

Arendt, Hannah, "Imperialism, Nationalism, Chauvinism", dalam *The Review of Politics* 7.4., Oktober 1945.

Berlin, Isaiah, "Nationalism: Past Neglect and Present Power" dalam *Against the Current*, New York: Penguin, 1979.

Bertrand, Jacques, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge University Press, 2004.

Biehl, Janet (ed.), *The Murray Bookchin Reader*, London: Cassell, 1997.

Biehl, Janet, *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism*, Montreal: Black Rose Books, 1997.

Bookchin, Murray, *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, Montreal: Black Rose Books, 1989.

Bookchin, Murray, *From Urbanization to Cities: Toward a New Politics of Citizenship*, London: Cassell, 1995.

Delanty, Gerard dan Patrick O'Mahony, *Nationalism and Social Theory*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2002.

Eiglad, Eirik, "Communalism as Alternative", *Communalism: International Journal for a Rational Society*, Issue 1, Oktober 2002

Fasya, Teuku Kemal, *Ritus Kekerasan dan Libido Nasionalisme*, Jakarta, Yogyakarta: Elsam dan Buku Baik, 2005.

Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983.

Giddens, Anthony, *The Nation State and Violence, Vol Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge: Polity, 1985.

Hardiman, F. Budi, "Belajar dari Politik Multikulturalisme", Kata Pengantar untuk buku Will Kymlicka edisi terjemahan Indonesia, *Kewargaan Multikultural*, Jakarta: LP3ES, 2002

Kellas, James E., *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Edisi Kedua, New York: St. Martin's Press, 1998.

Kymlicka, Will, *Kewargaan Multikultural*, Jakarta: LP3ES, 2002 (terjemahan dari *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority*, New York: Oxford University Press, 1995)

Levy, J., *Multiculturalism in Fear*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Magnis-Suseno, Franz, *Etika Politik, Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia, Cetakan Ketiga, 1991.

Miller, D., "Community and Citizenship" (dari karyanya *Market, State and Community*), yang diterbitkan sebagian dalam S. Avineri dan S. de Shalit

(eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Miller, D., *Citizenship and National Identity*, Oxford: Blackwell, 2000.

Nielsen, K., "Cosmopolitanism, Universalism and Particularism in the Age of Nationalism and Multiculturalism", *Philosophical Exchange* 29, 1998-99.

Oldenquist, A., "Who Are the Rightful Owners of the State?" dalam P. Kohler dan K. Puhl (eds.), *Proceedings of the 19th International Wittgenstein Symposium*, Vienna: Holder Pichler Tempsky, 1997.

Parekh, Bhikuh, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, New York: Palgrave, 200

Rousseau, J.J., *Social Contract*, London: Penguin Books, 1969

Rousseau, J.J., *The Essential Rousseau: The Social Contract, Discourse on the Origin of Inequality, Discourse on the Arts and Sciences, the Creed of a Savoyard Pries*, New York: The American Library, 1974.

Smith, Anthony D., *National Identity*, Harmodsworth: Penguin, 1991.

# Dasar untuk Program-Program Komunalis

*Oleh*
**Eirik Eiglad**

Teori tidak memegang status yang tinggi dalam gerakan-gerakan radikal saat ini.[1] "Jangan berteori!" tampaknya menjadi semboyan dari banyak gerakan radikal yang menunjuk diri (*self-designated*) sekarang, alih-alih menegaskan aktivisme dan protes. Tidak hanya banyak dari apa yang sekarang ini dipandang sebagai Kaum Kiri (*Left*) memiliki daya tolak anti-teori yang kuat, tetapi beberapa gerakan sosial yang baru bahkan tersebut ditanamkan dalam pragmatisme yang sulit, orientasi-orientasi gaya hidup, dan perilaku-perilaku *apolitis*. Alternatif-alternatif untuk degenerasi intelektual ini sangat diperlukan. Ekologi sosial dan komunalismenya menonjol dalam kaitannya dengan sebuah filosofi politik yang koheren dan sebuah pendekatan yang revolusioner.[2]

1 [Sumber: COMMUNALISM: International Journal for a Rational Society, ISSUE 6, March 2003. Available online: http://www.communalism.org/Archive/6/bcp.html.] Esai ini aslinya diterbitkan dalam *Left Green Perspectives* # 40 (Februari, 1999). Esai ini sedikit telah direvisi untuk publikasi ini. (Esai ini ditulis setahun sebelum bangkitnya protes-protes radikal di seluruh dunia menentang "globalisasi", ditandai oleh demonstrasi-demonstrasi besar di Seattle, November 1999, tetapi sama sekali tidak kehilangan relevansinya).

2 Untuk tinjauan umum terhadap ekologi sosial dan politik komunalis, pembaca harus mempelajari setidaknya karya Murray Bookchin, *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, Montreal: Black Rose Books, 1989, dan karya Janet Biehl, *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism*, Montreal: Black Rose Books, 1997.

## Kemunculan Komunalisme Ekologis Sosial

Ekologi sosial muncul sebagai jawaban atas kemunduran radikalisme tradisional yang telah secara eksklusif didasarkan pada pertentangan antara buruh upahan dan pemilik modal. Setelah Perang Dunia Kedua, perkembangan-perkembangan baru yang radikal dalam kapitalisme mengurangi jumlah kaum proletar. Pada saat yang sama, keberhasilan partai-partai sosial-demokratis di beberapa bagian di dunia Barat mengurangi beberapa masalah ekonomi dan sosial yang paling mendesak yang diciptakan oleh pasar ekonomi, yang mengarah pada kolaborasi yang erat antara serikat-serikat buruh dan pemerintah di dalam membuat kapitalisme lebih sesuai. Pada tahun-tahun berikutnya, berseberangan dengan klaim-klaim dari para Marxis, menjadi jelas bahwa gerakan buruh tidak mendasari kekuatan hegemoni untuk perubahan sosial.

Di awal tahun 1960-an, sebuah radikalisme baru berkembang seputar masalah-masalah baru yang meledak masuk ke dalam agenda sosial. Tekanan perempuan dan pengrusakan ekologis, rasisme dan perang Vietnam mengarah pada gerakan-gerakan sosial baru yang kuat, bersama dengan pelbagai inisiatif masyarakat – tidak ada satu pun yang dapat tercakup oleh gerakan-gerakan yang didasarkan pada masalah-masalah yang berorientasi pabrik. Tendensi-tendensi radikal ini sangat mempengaruhi perilaku-perilaku umum. Tetapi sayangnya, gerakan-gerakan mereka memiliki keterbatasan-keterbatasan yang kuat dan tidak mewujudkan kemampuan-kemampuan mereka untuk dengan sungguh menjadi kekuatan-kekuatan pembebasan sosial.Dalam kenyataannya, gerakan-gerakan tersebut tetap terbagi-bagi dan kerap kali diambil, secara luas, oleh budaya yang ada. Hal ini mengakibatkan kenaikan "politik-politik identitas" dan penurunan pendekatan-pendekatan radikal yang koheren yang memerlukan hubungan-hubungan sosial yang secara fundamental berubah. Beberapa perjuangan disatukan dengan masalah-masalah eksistensial dan bahkan masalah-masalah pribadi, mengesampingkan kebutuhan akan penyelidikan teoretis yang lebih mendalam, dan organisasi-organisasi mereka benar-benar menjadi berorientasi pada masalah dan bersifat sementara. Perkembangan ini di dalam "gerakan-gerakan sosial baru", sebagaimana gerakan-gerakan ini nantinya akan disebut, digabungkan dengan perkembangan-perkembangan di dalam universitas-universitas: setelah kegagalan Kaum Kiri untuk menerapkan

sebuah masyarakat yang bebas dan kooperatif, ratusan kaum radikal yang kecewa berbondong-bondong masuk ke dalam universitas-universitas dan, atas nama anti-totalitarianisme, memulai sebuah perang akademik melawan objektivitas dari proyek yang revolusioner.[3]

Dimuakkan oleh dogmatisme dan otoritarianisme partai-partai buruh yang mapan, yang telah mendorong pada totalitarianisme Stalin di Timur dan konservatisme sosial di Barat, kaum akademis ini tidak berhenti hanya dengan mengkritik Marxisme yang vulgar dan bentuk-bentuk organisasi otoritarian. Atas nama posmodernisme, relativisme etis, dan "dekonstruksionisme sosial", mereka mengejar perlawanan mereka terhadap totalitarianisme dengan cara yang paranoid. Kemajuan dikesampingkan seperti sebuah ilusi, pendidikan dilukiskan sebagai otoritarian, ideologi dianggap dogmatis, dan pertimbangan itu sendiri dihilangkan – ciri-ciri yang menjelaskan setiap teori sosial yang penuh arti. Ketika mereka menarik diri dari ranah publik dan masuk ke dalam universitas-universitas, mereka meremehkan bahkan nilai-nilai penting yang telah mengilhami para revolusioner selama lebih dari satu setengah abad. Alih-alih menegaskan kembali proyek revolusioner, para mantan radikal ini pada hakikatnya menelantarkan proyek tersebut secara keseluruhan, tidak lebih dari turut serta dalam kritik-kritik sementara terhadap ciri-ciri tertentu dari masyarakat yang ada.

Tetapi hubungan-hubungan dasar yang membentuk masyarakat ini tetap harus diubah secara fundamental. Tidak hanya bahwa masalah sosial mengenai eksploitasi tetap ada, tetapi bentuk-bentuk lain dari pengasingan dan penekanan juga menuntut perhatian kita, seperti misalnya pertumbuhan sentralisasi, homogenisasi sosial, dan komodifikasi ranah-ranah kehidupan budaya yang semakin besar. Lebih jauh, desakan-desakan ekologis membuat kita perlu untuk memikirkan kembali peran masyarakat dalam lingkungan biologis (*biosphere*). Akar dari dampak-dampak buruk ini pada dasarnya terletak dalam struktur-struktur dominasi sosial dan terutama dalam sistem kapitalisme ekonomi. Dinamika pasar ekonomi dan desakan-desakannya yang kompetitif akan meraup keuntungan secara terus-menerus atas pengorbanan manusia dan lingkungan biologis. Sebuah pendekatan sosial yang revolusioner benar-benar diperlukan untuk menghapus kapitalisme dan hierarki-

3 Arus akademik ini tersebar luas di Perancis baru-baru ini setelah kegagalan peristiwa-peristiwa Mei-Juni di Paris pada tahun 1968.

hierarki untuk pertama dan terakhir. Usaha semacam itu harus *melampaui* bentuk-bentuk sosialisme dan anarkisme tradisional, dan tentu saja segala sesuatu yang melampaui "ke-kiri-an" atau "radikalisme" saat ini. Meskipun demikian, kita harus *mempertahankan* ciri-ciri terbaik Kaum Kiri tradisional, seperti komitmennya pada pertimbangan, utopianismenya yang konstruktif, analisisnya tentang golongan/kelas, dan partisipasinya dalam kehidupan publik dan perjuangan-perjuangan sosial – dengan tetap memperluas ciri-ciri tersebut. Kita tidak boleh mengizinkan politik kita menjadi sewenang-wenang; malahan, kita harus melandaskan politik baik menurut ideologi dan sejarah dalam teori sosial yang radikal dan tradisi revolusioner.

Ekologi sosial, sebagai jawaban atas tantangan ini, telah menghasilkan sebuah filosofi politik yang koheren. Awalnya diluncurkan pada tahun 1964 oleh seorang pemikir berkebangsaan Amerika yang radikal, Murray Bookchin, pendekatan ini mempersatukan gagasan-gagasan sosial anarkisme yang membebaskan dengan masalah-masalah ekologis dan tetap berhasil mempertahankan tradisi Marxis yang terbaik, khususnya kritikannya terhadap kapitalisme.[4] Proyeknya untuk perubahan sosial yang revolusioner mengambil bentuk munisipalisme libertarian (sistem pemerintahan daerah yang libertarian). Penciptaan suatu masyarakat ekologis membutuhkan suatu desentralisasi kehidupan sosial berskala besar sampai pada skala manusia dan transisi bentuk-bentuk produksi ekologis. Menurut analisis ekologis *sosial* ini, kapitalisme dan negara pada hakikatnya adalah penyebab-penyebab utama dari krisis sosial dan ekologis saat ini dan harus dihapuskan, bersama dengan semua bentuk hierarki dan dominasi. Aktivis-aktivis radikal harus menciptakan hubungan-hubungan dan institusi-institusi sosial pembebasan yang baru. Solusi mendasar untuk masalah-masalah sosial dan ekologis adalah untuk memberdayakan orang-orang dan untuk menciptakan suatu masyarakat sosialis libertarian.

Ekologi sosial mengarah pada perkembangan ideologi komunalis – mempertahankan analisis mendasar ini – yang memberi kita sebuah visi terhadap suatu masyarakat ekologis yang rasional, dan juga sebuah kerangka yang nyata untuk praktik sosial dan politik yang radikal. Politik komunalisme

4 Karya Murray Bookchin, "Ecology and Revolutionary Thought", awalnya ditulis pada tahun 1964 dan diterbitkan ulang dalam *Post-Scarcity Anarchism*, Montreal: Black Rose Books, 1986. Munisipalisme libertarian pertama kali diluncurkan dalam editorial oleh Anarchos Group, "Spring Offensives and Summer Vacations", *Anarchos*, No. 4 (Juni, 1972), juga ditulis oleh Murray Bookchin.

– munisipalisme libertarian – menjelaskan sebuah usaha untuk memperkuat dan menyusun kembali pemerintah daerah atas biaya negara terpusat. Politik komunalisme bertujuan untuk menciptakan dan memberdayakan majelis-majelis dalam pemerintah-pemerintah daerah dan membuat forum-forum untuk majelis-majelis tersebut di mana semua warga negara secara kolektif dapat berpartisipasi dalam membentuk masa depan mereka sendiri. Majelis-majelis umum ini akan memutuskan semua masalah-masalah komunitas yang penting, seperti; pendidikan, pertahanan, perawatan kesehatan, produksi, dan distribusi. Pemerintah-pemerintah daerah yang demokratis akan bersatu dan membentuk konfederasi-konfederasi, sebuah bentuk organisasi antar-daerah, di mana anggota-anggota perorangan dari suatu dewan kedaerahan (*confederal*) diamanatkan dan dapat dipanggil oleh majelis-majelis umum mereka masing-masing.

Para komunalis membuat pembedaan yang jelas antara majelis-majelis demokratis, yang membuat semua keputusan-keputusan kebijakan, dan dewan-dewan dan komite-komite, yang melaksanakan fungsi-fungsi administratif dan koordinatif. Konfederasi-konfederasi daerah ini harus menantang, menghadapi, dan pada akhirnya *menggantikan* negara dan kekuasaan terpusat. Komunalisme akan lebih lanjut menggantikan kapitalisme dengan ekonomi yang terpusat kepada daerah, dipandu oleh prinsip-prinsip berbagi dan solidaritas. Pemerintah-pemerintah daerah yang demokratis akan, secara hati-hati, disesuaikan dengan lingkungan alami mereka, dengan bantuan teknologi-teknologi dan pengetahuan ekologis, mencoba untuk menciptakan keseimbangan ekologis antara tanah dan kota.

Meskipun telah dengan sadar diartikulasikan melalui lingkaran-lingkaran sosial ekologi selama tiga puluh tahun terakhir, munisipalisme libertarian memiliki akar-akar yang kuat dalam perjuangan-perjuangan sosial. Menurut sejarah, politik komunalis dilabuhkan dalam pertentangan jaman dahulu kala antara kemerdekaan kota-kota dan ambisi-ambisi negara yang imperialistis. Di satu sisi, di masa lalu warga negara berjuang untuk mempertahankan dan memperluas kualitas-kualitas warga negara dan kebebasan-kebebasan daerah, dan di sisi lain, para bangsawan, raja, dan kaisar mengambil setiap upaya untuk menekan otonomi dan konfederasi lokal.[5] Ketegangan ini telah meledak dari waktu ke waktu

5 Untuk sebuah studi yang saksama mengenai dasar-dasar historis dan teoretis dari munisipalisme libertarian, lihat Murray Bookchin, *From Urbanization to Cities: Toward a New Politics of Citizenship*, London: Cassell, 1995.

dalam perang-perang sipil berdarah dan pergolakan-pergolakan revolusioner, paling khusus dalam Revolusi Perancis yang Agung (*Great French Revolution*) pada tahun 1789-94 dan dalam Komunitas Paris (*Paris Commune*) tahun 1871, di mana warga Paris menuntut penggantian negara Perancis dengan sebuah konfederasi pemerintah-pemerintah daerah.[6]

## Komunalisme sebagai Sebuah Pendekatan Dialektis

Ketika posmodernisme dan relativisme filosofis dan etisnya telah memusatkan perhatian mereka pada legitimasi ideologis terhadap *status quo*, para ahli ekologi sosial meluncurkan sebuah alternatif yang mungkin untuk sebuah kebangkitan radikal Kaum Kiri dengan tujuan untuk secara fundamental mengubah masyarakat ini.[7] Namun demikian, komunalisme lebih dari sekadar teori dan praktik politik munisipalisme libertarian. Orang harus melihat komunalisme sebagai sebuah filosofi politik yang koheren untuk dapat benar-benar memahami pendekatan sosial-nya yang revolusioner. Komunalisme mengandung tidak hanya sebuah politik libertarian dan sebuah analisis sosial yang non-hierarkis tetapi juga sebuah filosofi yang memberi komunalisme daya tolak pembangunan dan etis – yakni, naturalisme dialektis.

Naturalisme dialektis adalah sebuah cara untuk memahami masyarakat dan dunia alamiah dengan menggambarkan mereka sebagai fenomena pembangunan.[8] Dalam hal ini, alam adalah evolusinya sendiri, seperti halnya masyarakat adalah sejarahnya sendiri. Fenomena biologis atau budaya tidak dapat digambarkan dengan baik hanya dalam kaitan dengan nilai tetap (*fixity*), bentuk, atau eksistensi faktual mereka; kedua fenomena tersebut harus secara kumulatif dihubungkan dengan masa lalu dan masa depan mereka. Para penganut dialektika naturalis harus

6 Para Marxis dan yang serupa dengan anarkis telah memelihara warisan politik ini, tetapi hanya dengan munisipalisme libertarian-lah tendensi kaum "*assemblyist*" dan "kamu *communard*" ini telah menerima sebuah pertimbangan teoretis, historis dan programatik yang teliti.

7 Beberapa teori radikal telah mencoba untuk mendasarkan perjuangan untuk mencapai politik demokratis pada "imajineri sosial" (*Castoriadis*) atau "relativisme politik" (*Fotopoulos*), tetapi kategori-kategori mereka cenderung larut dalam kesewenang-wenangan posmodernisme subjektivis, dan mereka gagal untuk menjelaskan mengapa kita harus memilih "imajineri-imajineri" atau pendekatan-pendekatan politik tertentu di atas yang lain.

8 Untuk penjelasan lebih lanjut mengenai naturalisme dialektis, lihat Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal: Black Rose Books, rev.ed, 1995, dan juga Janet Biehl, "Dialectics in the Ethics of Social Ecology", dalam *Finding Our Way: Rethinking Ecofeminist Politics*, Montreal: Black Rose Books, 1991. Karya Bookchin, *Re-enchanting Humanity: A Defence of the Human Spirit against Anti-humanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism*, London: Cassell, 1995, memberikan dimensi historis pada gagasan-gagasan filosofis ini.

menyelidiki kemampuan-kemampuan mereka dan logika internal mereka, dalam rangka menjadi seperti apa seharusnya mereka apabila pertimbangannya adalah untuk menang. Etika "seharusnya", yang dapat secara objektif didasarkan, harus senantiasa menjadi sebuah pedoman untuk menantang dan memperbaiki kondisi yang ada, dan untuk menuntun kita melampaui reformisme, pragmatisme, dan subjektivisme yang didorong oleh para radikal saat ini. Sebuah pemahaman dialektika semacam itu, dengan implikasi-implikasi etisnya yang luar biasa, sangat penting untuk sebuah penjelasan dimensi politik komunalisme.

*Pertama-tama*, naturalisme dialektis berlabuh pada perjuangan untuk sebuah masyarakat rasional dalam perkembangan kemanusiaan yang panjang dan sungguh-sungguh ke arah bentuk-bentuk konsosiasi (kesepakatan) sosial yang lebih luas dan subjektivitas manusia. Secara lebih khusus, naturalisme dialektis meletakkan perjuangan ini dalam konteks kemampuan-kemampuan masyarakat untuk kerja sama, kebebasan, dan kesadaran diri. Oleh karena sejarah belum menjadi sebuah perluasan kebebasan dan kesadaran diri yang segaris, kemanusiaan harus berusaha untuk secara sadar membangun institusi-institusi yang kooperatif dan libertarian yang melanjutkan pembangunannya sendiri.[9] Dengan demikian, masyarakat sosialis libertarian bukan sebuah pilihan pribadi atau sebuah "khayalan" (sebagaimana dikedepankan oleh beberapa ekologis sosial baru-baru ini) tetapi harus dipertimbangkan, setelah penelitian-penelitian yang saksama tentang kemunculan budaya manusia dan institusi-institusi sosialnya, sebagai organisasi sosial dalam bentuknya yang paling *rasional*. Para komunalis mempertimbangkan masyarakat sekarang sebagai yang irasional dan mencari tahu apa itu rasional dalam sejarah manusia dalam upaya untuk memperbaiki kondisi manusia, dan untuk membangun kembali hubungan kita antara masyarakat dan dunia alamiah. Sebuah analisis dialektika semacam itu menegasikan "realitas" yang nyata mengenai kapitalisme negara yang global, dan juga "realisme" para politisi, pelobi, dan aktivis penganut paham pembaruan yang pragmatis, untuk aktualisasi kemampuan-kemampuan kemanusiaan untuk kebebasan dan rasionalitas sosial.[10]

9 Untuk pembahasan mengenai perbedaan antara kemampuan-kemampuan manusiawi kita untuk menciptakan sebuah masyarakat libertarian dan kapasitas-kapasitas kita untuk membangun rejim-rejim totalitarian, lihat "History, Civilization, and Progress", dalam Bookchin, *Philosophy of Social Ecology*, hlm. 159-161.

10 Pembedaan yang dibuat oleh Hegel dalam *Science of Logic* antara "realitas" (*Realitaet*) dan "aktualitas" (*Wirklichkeit*) adalah yang fundamenal untuk apa yang kita anggap sebagai "yang real".

*Kedua*, pendekatan dialektika penting untuk memahami ketegangan laten antara negara dan pemerintah daerah. Konflik historis ini pada pokoknya berlawanan, dan kebangkitan kehidupan komunitas dan demokrasi daerah dapat diwujudkan hanya dengan penghancuran negara. Berlawanan dengan munisipalitas (pemerintahan daerah) – yang berpotensi dan dalam aktualisasinya yang penuh merupakan sebuah demokrasi langsung yang bersemangat – negara, sebuah struktur yang terpusat dan profesional dengan monopoli kekerasan sosial, berdasarkan logika internalnya, tidak pernah demokratis tetapi totalitarian, sebagaimana telah ditunjukkan oleh abad terakhir. Dari waktu ke waktu, ketegangan laten ini antara pemerintah daerah dan negara meledak dalam konflik-konflik sosial yang menghancurkan, tetapi kebanyakan konflik tak bersuara, di mana kebebasan-kebebasan daerah semakin dikuasai oleh para elite statis yang profesional. Tidak akan ada kompromi dengan negara di dalam menciptakan sebuah masyarakat yang libertarian dan ekologis, karena semua kekuasaan yang diperoleh oleh pemerintah-pemerintah daerah akan menjadi taruhan bagi kekuasaan negara, dan sebaliknya. Pengakuan ini adalah salah satu ciri utama munisipalisme libertarian dan menggambarkan peran historisnya yang patut.

*Akhirnya*, para komunalis membawa pendekatan dialektika ini ke dalam ranah aktivisme. Komunalisme menyatakan bahwa konfederasi-konfederasi pemerintahan daerah yang demokratis mendasari kerangka institusional dari suatu masyarakat yang rasional dan ekologis. Kebangkitan ranah publik akan memberikan lingkup yang luas bagi para aktivis yang radikal. Para komunalis, untuk memastikan, harus mengembangkan program-program yang jelas untuk bagaimana mereka dapat secara bertahap mewujudkan visi ini. Revolusi sosial yang kita rindukan melibatkan sebuah proses yang panjang dan tidak seimbang. Secara saksama menguraikan program-program oleh karena itu sangat penting dan merupakan sebuah momen dialektika dari kerja aktivis kita. Akhirnya meminta pembentukan ulang secara total terhadap masyarakat di sepanjang garis-garis libertarian dan egalitarian, tuntutan-tuntutan kita yang pragmatis membantu kita untuk bertindak revolusioner dalam periode perubahan. Dalam kenyataannya, program-program komunalis adalah mata rantai antara cita-cita kita dan realitas di mana kita hidup. Program-program ini memungkinkan kita untuk mempertahankan aspirasi-aspirasi utopia kita ketika kita terlibat dalam politik dan aktivisme praktis.

Masyarakat kapitalis ini mengharuskan para komunalis untuk mengambil sikap yang paling menentang masyarakat kapitalis tersebut, namun setiap orang harus mengakui bahwa perubahan revolusioner melibatkan suatu proses pendewasaan. Sebuah revolusi sosial tidak akan membuat seseorang menjentikkan dua jari atau melemparkan sebuah batu, khususnya saat ini, di mana kita tidak mungkin memobilisasi massa yang sangat banyak di bawah bendera demokrasi daerah dan revolusi sosial.[11] Revolusi Perancis yang Agung adalah hasil dari sebuah pendewasaan sosial yang panjang oleh warga Paris dan menjadi mungkin hanya setelah hampir satu abad pencerahan pemikiran dan filosofi sosial.

Hal ini tidak untuk mengatakan bahwa kita wajib untuk menunggu sampai populasi secara spontan berkembang, atau membatasi diri kita hanya untuk menyebarkan ide-ide. Komunalisme mengedepankan sebuah politik yang bertujuan untuk memobilisasi, mendidik, dan memberdayakan orang-orang melalui pembentukan majelis-majelis umum dan pengenalan sebuah agenda sosial yang radikal.[12] Dalam hal ini, revolusi sosial akan menjadi "konflik terakhir" yang mengalahkan kapitalisme dan negara untuk pertama dan terakhir. Sepanjang proses-proses sosial tidak ditetapkan sebelumnya, pembentukan sebuah masyarakat rasional harus menjadi usaha yang paling nyata pada sisi para aktivis yang radikal: "Dunia fakta-fakta tidak rasional tetapi harus disadarkan *melalui* pertimbangan."[13] Para radikal harus membawa sebuah masyarakat rasional pada aktualisasinya dengan wawasan yang rasional dan kemauan yang penuh arti, di mana sebuah pendekatan dialektika dan perwakilan manusia yang terorganisir sangat penting.

## Program-Program Komunalis

Karl Marx dengan jelas memahami tanggung jawab ini ketika ia menyatakan bahwa kita harus berusaha tidak hanya untuk memahami

11 Protes-protes yang pernah terjadi di Seattle, Praha dan Genoa pasti telah menjadi mobilisasi-mobilisasi yang masif, tetapi muatan dari protes-protes tersebut tidak jelas, dan – alih-alih menghasilkan sebuah bentuk kreativitas politik yang matang – terbatas pada tindakan-tindakan protes belaka. Perjuangan untuk sebuah masyarakat yang rasional harus menjadi sebuah proses pencerahan yang umum dan pengaturan yang radikal.

12 Majelis-majelis umum akan dengan sendirinya menjadi institusi-institusi yang paling tepat untuk mengedepankan dan berjuang untuk tuntutan-tuntutan programatik kita. (Majelis-majelis umum tersebut pasti akan menjadi arena-arena untuk perlawanan kelas, oleh karena tuntutan untuk mengakhiri eksploitasi adalah sebuah komponen yang sangat penting dari agenda komunalis).

13 Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston: Beacon Press, 1941, hlm. 156, penekanan sesuai naskah asli.

dunia tetapi juga untuk mengubahnya.[14] Organisasi-organisasi komunalis harus mengembangkan program-program dan dengan demikian membawa pendekatan filosofis mereka dari bidang analisis dan teori sosial kepada bidang aktivisme politik. Tuntutan-tuntutan programatik dapat menyajikan gagasan-gagasan para penganut paham kedaerahan yang radikal dengan cara yang jelas dan ringkas. Secara lebih khusus, tuntutan-tuntutan tersebut harus terbentang dari cita-cita kita akan sebuah masyarakat masa depan sampai keprihatinan-keprihatinan kita yang mendesak. Dalam teori revolusioner, peningkatan ini telah dengan baik ditetapkan sebagai tuntutan-tuntutan maksimum dan tuntutan-tuntutan minimum. Gagasan program-program masih memiliki keabsahan yang amat besar saat ini. Praktik programatik membantu pertumbuhan dan pengaruh banyak partai sosialis dan organisasi radikal, tetapi sayangnya, pemahaman mereka yang terbatas terhadap negara tidak mengarahkan mereka pada suatu masyarakat sosialis tetapi pada kemerosotan dan kooptasi akhir mereka sendiri.

Para komunalis harus memakai pendekatan programatik ini untuk menciptakan praktik revolusioner yang paling memadai yang cocok dengan jaman kita. Sangat jelas bahwa para komunalis harus terlibat dalam perjuangan-perjuangan sosial sehari-hari dan berpartisipasi dalam kehidupan politik sehari-hari. Berkenaan dengan ini, komunalisme menambahkan sebuah dimensi baru pada anarkisme dan sosialisme tradisional, karena komunalisme memulihkan kehidupan politik sebagai sebuah bidang aktivitas revolusioner yang otentik. Keterlibatan dan partisipasi tidak perlu mengambil bentuk reformisme liberal jika kita membayangkan tujuan-tujuan jangka panjang kita dengan cara membuat semua tuntutan kita radikal di setiap fase yang ada. Tuntutan-tuntutan komunalis harus menempatkan perjuangan-perjuangan yang mendesak di dalam konteks masalah-masalah sosial yang lebih besar dan membuat kebutuhan akan sebuah perubahan revolusioner lebih mendesak di dalam kesadaran masyarakat. Terdapat kebutuhan-kebutuhan material, budaya dan psikologis yang harus terpenuhi sebelum sebuah revolusi akan dapat berhasil, dan para komunalis menjawab hal ini dengan program dan aktivitas mereka.

14 "Para filosof hanya menafsirkan dunia, dalam pelbagai cara; padahal intinya adalah mengubahnya," demikian Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, dalam *The Marx-Engels Reader*, editor Robert C. Tucker, New York dan London: W.W. Norton & Co., 1972, hlm. 145.

Dialektika program-program komunalis berada dalam tujuan pembangunan mereka, dalam peningkatan tuntutan-tuntutan yang radikal. Pada saat Revolusi Perancis yang Agung tahun 1789-94, terdapat pasang surut institusi-institusi revolusioner yang baru, banyak di antaranya – secara ironis – dibentuk oleh monarki dan majelis nasional tetapi institusi-institusi tersebut dimutasi oleh masyarakat untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan dan aspirasi-aspirasi demokratis mereka yang bertambah. Bagian-bagian kota Paris, misalnya, dibangun di luar wilayah majelis-majelis pemilihan yang dibentuk oleh monarki untuk memilih wakil-wakil dari berbagai golongan (*Estates-General*). Dengan pembentukan dan pemberdayaan majelis-majelis setempat, pembukaan bagian-bagian ini untuk segmen-segmen masyarakat yang paling miskin, dan pemilihan sejumlah besar komite yang menjalankan pelbagai tanggung jawab, revolusi ini mencapai bagian-bagian yang menghanyutkan dan bahkan mengancam negara revolusioner Perancis (*Jacobin*) itu sendiri.

Sayangnya, para revolusioner gagal untuk melindungi demokrasi setempat dan revolusi itu sendiri, sebagian besar dikarenakan ketiadaan pengorganisasian dan mereka gagal untuk mengembangkan sebuah teori yang koheren untuk menuntun praktik mereka. Para revolusioner jaman sekarang tidak sanggup untuk membiarkan peristiwa-peristiwa secara membabi buta mengambil alih situasi revolusi sosial tetapi harus belajar mengenai keberhasilan, kekalahan, dan kekurangan revolusi-revolusi masa lalu dari studi-studi historis secara saksama. Komunalisme mempersatukan tujuan-tujuan libertarian dengan cara-cara libertarian, dan para aktivis yang radikal harus bekerja untuk memperkenalkan dan secara bertahap membangun institusi-institusi revolusioner, dan mengembangkan sebuah Pencerahan baru. Persiapan dan pengorganisasian sangat penting untuk proyek revolusioner dan transisi ke arah masyarakat libertarian dan ekologis. Para radikalis harus memakai rumusan-rumusan dan presentasi-presentasi programatik sebagai sebuah kunci yang sangat penting untuk transisi ini.

Namun demikian, saya harus menekankan bahwa program-program komunalis tidak dimaksudkan untuk menyediakan sebuah cetak biru (*blueprint*) untuk re-organisasi sosial. Dimensi utopia terhadap proyek revolusioner penting untuk memelihara visi masa depan yang

rasional. Di atas semua itu, kita memiliki sebuah komitmen etis untuk membuat dunia rasional, dan tidak ada program atau rencana dapat sekali-kali menjadi pengganti untuk pemahaman dialektika ini. Sebaliknya, pemahaman ini melengkapi dirinya dengan tindakan praktis dan bentuk-bentuk organisasi demokratis.

## Kemampuan-Kemampuan dan Kebutuhan akan Perubahan Programatik

Gerakan politik yang membebaskan harus mengembangkan kemampuan-kemampuan dalam masyarakat dan budaya, dan momen-momen ini harus ditangkap dalam program-programnya. Program-program ini harus fleksibel dan disesuaikan dengan situasi-situasi lokal, mengatasi kebutuhan-kebutuhan akan waktu yang menekan dengan menawarkan solusi-solusi radikal untuk masalah-masalah yang mendesak. Tetapi meskipun tuntutan-tuntutan minimum harus diterapkan secara lokal dan regional, beberapa tuntutan maksimum diperlukan jika program dimaksudkan untuk tetap komunalis, seperti penghapusan segala bentuk hierarki dan dominasi, pembentukan konfederasi-konfederasi daerah, dan implementasi sebuah sistem baru mengenai ekonomi-ekonomi moral. Singkatnya, para komunalis akan memperjuangkan tuntutan-tuntutan ini dengan maksud untuk akhirnya menghancurkan batasan-batasan yang ditentukan oleh kapitalisme dan negara atas kita dan untuk mewujudkan sebuah masyarakat rasional.

Isi program-program ini dapat dikembangkan dari kemampuan-kemampuan laten yang membebaskan dalam tradisi-tradisi lokal, struktur-struktur kelembagaan, perjuangan-perjuangan sosial, ciri-ciri budaya, dan khususnya sejarah manusia itu sendiri.[15] Untuk memfasilitasi aktualisasi program-program ini, para komunalis harus memberikan sebuah bentuk yang koheren dan artikulatif untuk program-program ini. Hampir setiap hari, masalah-masalah muncul dan meminta perhatian publik, seperti misalnya penutupan sebuah sekolah, polusi terhadap sungai, serangan-serangan rasis terhadap para imigran, atau pembangunan sebuah pusat perbelanjaan. Ketika masalah-masalah semacam itu muncul, para

15 Lihat Dan Chodorkoff, "Social Ecology and Community Development", dalam *Society and Nature*, jilid 1, No. 1 (1992); dan Janet Biehl, "The Revolutionary Potential of the Municipality", pidato yang disampaikan di *Libertarian Municipalism Conference* di Plainfield, Vermont, 1999 (naskah tidak diterbitkan); dan terutama Murray Bookchin, "The New Municipal Agenda", hlm. 201-245, dalam *From Urbanization to Cities*.

komunalis harus menyuarakan pendapat mereka di mana pun mereka berada dan mengaitkan masalah-masalah khusus dengan masalah-masalah yang lebih umum.

Pertimbangkan, misalnya, sebuah masalah sosial seperti misalnya serangan baru-baru ini terhadap layanan-layanan publik. Di banyak bagian di dunia industri, kapitalisme neo-liberal sedang menghancurkan keuntungan-keuntungan kesejahteraan yang pernah membantu kapitalisme bertahan menghadapi krisis-krisis masa lalu. Di Norwegia saat ini, layanan-layanan publik secara bertahap sedang dihancurkan atas nama privatisasi dan rasionalisasi, seakan orang-orang, kehidupan masyarakat, dan budaya adalah produk-produk yang dapat dikembangkan untuk kemudian ditelantarkan atau bahkan dijual di pasar. Banyak orang sungguh memahami hal ini, tetapi mereka sulit untuk bertindak menentang proses ini atau bahkan menyuarakan pendapat-pendapat mereka mengenai hal ini. Perlawanan umum terhadap kebijakan ini biasanya dibatasi pada bekerja dalam kerangka kapitalis. Dalam semangat ini, para komunalis memiliki banyak hal untuk ditawarkan terkait dengan ide-ide mereka tentang kedaerahan, konfederalisme, dan pembentukan majelis-majelis umum. Seseorang dapat memgambil hampir setiap masalah sosial atau ekologis, mengemukakannya kembali dalam kaitan dengan program komunalis, dan kemudian berusaha untuk mengarahkan perhatian umum pada penyebab masalah tersebut dan bukan hanya dampak-dampaknya.

Berbeda dengan posmodernisme dan pos-strukturalisme, komunalisme mengedepankan serangkaian gagasan yang koheren yang secara sosial relevan dan dapat diterapkan di jaman kita. Tujuan mendasar dari komunalisme adalah untuk menghapuskan tatanan sosial yang borjuis yang memiskinkan masyarakat dan menghancurkan dunia alamiah. Ketika sosial sejati memiliki kekuatan, Kaum Kiri saat ini telah kehilangan pegangan pada suatu kelompok "khayalan-khayalan" individualistik, ilmu mistik, pelbagai ilmu kerohanian, dan indentitas-identitas partikularistik, atau melalui pemberontakan pribadi. Kapitalisme dan Negara tampaknya akan sangat berdiri tegak dan percaya diri, dan akan membutuhkan sebuah jawaban yang serius – pada akhirnya sebuah gerakan *politik* yang tangguh, terorganisasi, dan sungguh-sungguh – untuk menggoyang fondasi-fondasi mereka. Institusi-institusi ini tidak

akan hilang dengan sendirinya, atau oleh karena perubahan-perubahan dalam perilaku pribadi atau perusahaan-perusahaan amal yang berbasis pada masyarakat – orang-orang yang berwenang harus menggulingkan mereka. Ini bukan sebuah permainan, sebuah latihan akademik atau sebuah permainan drama, dan para aktivis yang radikal tidak dapat melakukannya tanpa praktik yang teoretis, politis, dan praktik yang hidup yang tercakup dalam perubahan sosial – semua bersatu dalam sebuah kumpulan gagasan-gagasan politik yang koheren.

Program-program komunalis dapat disusun dan disajikan secara berbeda, tetapi pada akhirnya mereka bersandar pada stamina dan komitmen jangka panjang dari organisasi-organisasi yang menyajikan tuntutan-tuntutan ini. Para komunalis revolusioner harus membangun organisasi-organisasi yang kuat yang akan secara bertenaga menyuarakan tuntutan-tuntutan mereka dan berusaha untuk memperluas kesadaran sosial, dan juga berpartisipasi di dalam mengatur kembali pemerintahan-pemerintahan daerah. Semua negara dan daerah memiliki tradisi-tradisi mereka yang khusus untuk pemerintahan yang umum, sementara mereka membagi kemampuan-kemampuan universal mengenai kewarganegaraan dan revolusi sosial. Semua itu sangat tergantung pada apakah para revolusioner dapat mengambil keuntungan dari kemungkinan-kemungkinan ini dengan pendidikan dan pemberdayaan, dalam rangka membawa kemanusiaan masuk ke dalam sebuah tahap pembangunan historis yang baru.

# Tinjauan Wacana

| | |
|---|---|
| Judul | : Kekerasan dan Ilusi tentang Identitas |
| Judul Asli | : *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* |
| Penulis | : Amartya Sen |
| Penerjemah | : Arif Susanto |
| Cetakan | : Pertama, Maret 2007 |
| Penerbit | : Marjin Kiri |
| Tebal | : xxxii, 238 hlm. |

# Wacana Identitas dalam Perspektif Amartya Sen: Upaya Transformasi Laknat Menjadi Berkat

*Oleh :*

**Otto Adi Yulianto***

*"Sesungguhnya, kerancuan konsep, dan bukan semata niat jahat, dapat berperan besar dalam melahirkan kekacauan dan tindakan tak beradab di sekitar kita" (Amartya Sen, 2007: xxiii)*

Konflik komunal, yang tentunya disertai kekerasan, pada umumnya hanya menghasilkan kesia-siaan bagi segenap pihak yang bertikai. Mereka yang tidak tahu duduk perkara dan tak ada sangkut pautnya dengan pokok perkara dapat pula turut menjadi korban. Namun menariknya, meski banyak yang sudah menyadari dan mengamininya, konflik semacam ini masih relatif mudah terjadi dan dijumpai di masyarakat kita.

Dalam berbagai konflik komunal, wacana identitas biasanya hadir, dikaitkan, tampil, dan mewarnainya. Konflik yang awalnya merupakan konflik individual atau melibatkan sejumlah pihak yang terbatas, acap kali tak terelakkan menjadi konflik komunal begitu wacana identitas muncul dan diperkaitkan. Saat konflik berubah menjadi konflik komunal, makin meluas pihak yang terlibat, skala, maupun cakupannya sehingga pengelolaan dan upaya mencari titik damai serta penyelesaian yang efektif akan makin sulit dan rumit.

---

* Otto Adi Yulianto saat ini menjabat sebagai Deputi Direktur Bidang Urusan Internal di ELSAM, mempunyai minat dalam persoalan sosial-kemanusiaan, pernah menjadi salah seorang peneliti Masalah dan Pilihan-Pilihan Demokrasi di Indonesia yang dilakukan oleh DEMOS (2003-2005) dan Warisan Orde Baru yang dilakukan oleh ISAI (2002).

Patut diakui, wacana identitas memang biasa hadir, berkaitan, bahkan menentukan, dalam berbagai konflik komunal yang terjadi selama ini. Lantas, karena kehadirannya, apakah kemudian wacana identitas layak untuk dituduh sebagai *biang kerok* atas terjadi dan berkembangnya berbagai konflik komunal tersebut? Apakah rasa memiliki suatu identitas (etnik, agama, kewargaan, afiliasi politik, dsb.) sebaiknya segera dibuang ke tong sampah karena merupakan laknat bagi kehidupan dan kebersamaan sebagai umat manusia? Semudah dan sesederhana itukah persoalannya?

## Wacana Identitas dalam Konflik

Ada sejumlah contoh di mana wacana identitas hadir, diperkaitkan, hingga menentukan dalam suatu konflik komunal. Awalnya bisa jadi konflik antar-individu, yang tak jarang persoalannya juga remeh-temeh, kemudian berkembang menjadi konflik komunal dengan skala luas dan dahsyat begitu wacana identitas hadir dan diperkaitkan. Misalnya, mulai dari skala desa, konflik beberapa pemuda di sebuah acara pertunjukan kesenian rakyat (wayang golek) di Slawi, Tegal, Jawa Tengah yang kemudian menjadi perseteruan warga dua desa bertetangga. Seperti yang dicatat dan diteliti oleh Mudjahirin Thohir (2005, hlm. 58-60), dalam pertunjukan wayang golek tersebut, dua kelompok kecil pemuda terlibat perkelahian, atas nama superioritas kelompok, yang berbuntut konflik antar-warga dua desa, Karang Malang dengan Harjosari (Dusun Randu), asal kedua kelompok tersebut. Dalam konflik tersebut, lebih dari seratus rumah penduduk Dusun Randu, Harjosari, dibakar dan puluhan rumah dirusak. Di sini identitas sebagai warga suatu desa – yang menuntut dan atas nama solidaritas – hadir serta berperan dalam perkembangan konflik tersebut.

Dalam skala yang lebih besar dengan dampak yang sungguh mencengangkan dan amat memprihatinkan, di antaranya adalah konflik yang terjadi di Kabupaten Sambas, Kalimantan Barat pada awal 1997, seperti yang dicatat dan diteliti oleh Gerry van Klinken (2007). Konflik berawal dari pertikaian – dengan persoalan yang tampak sepele – antar-dua kelompok pemuda yang kebetulan berbeda etnis di Sanggau Ledo, kota kecil di kabupaten tersebut, saat konser musik dangdut dalam rangkaian kampanye menjelang Pemilu 1997. Konflik kemudian

berkembang menjadi penyerangan terhadap warga beretnis Madura oleh kelompok warga beretnis Dayak di kota tersebut dan berlanjut ke kota-kota lain di sekitarnya.

Dua tahun setelah peristiwa Sambas, terjadi konflik komunal antara warga yang Muslim dengan Kristen di Ambon, Maluku. Pada saat yang hampir bersamaan, akhir tahun 1998 dan awal 1999, konflik kembali terjadi di Kabupaten Sambas, Kalimantan Barat dan di Poso, Sulawesi Tengah. Peristiwa di Kabupaten Sambas berawal dari kasus pencurian dan konflik antar-warga desa di sebelah utara kota Singkawang, yang kebetulan berbeda etnis, yakni Madura dan Melayu. Konflik kemudian berkembang menjadi penggusuran terhadap warga beretnis Madura dari daerah tersebut. Sementara di Poso, konflik terjadi antara warga yang Muslim dengan Kristen. Setahun kemudian, akhir tahun 1999, konflik terjadi di Maluku Utara, antara warga yang Muslim dengan Kristen serta antar-kelompok Muslim. Berikutnya konflik terjadi di Kalimantan Tengah, dengan pola yang mirip terjadi di Kalimantan Barat di mana warga beretnis Dayak menyerang dan mengusir warga beretnis Madura di Kota Sampit, yang selanjutnya berkembang ke kota-kota lain di propinsi tersebut, pada Februari 2001.

Menurut catatan Klinken (2007), dalam setiap konflik tersebut ratusan bahkan ribuan orang mati ataupun tergusur, harus bermigrasi secara paksa. Setiap konflik menyebar luas, antara seantero kabupaten hingga propinsi. Setiap konflik tersebut bernuansa komunal, antara kelompok-kelompok dalam masyarakat mengikuti garis asal-usul etnis atau agama, tidak secara eksplisit tentang kelas dan tidak menentang negara. Dalam pandangan Klinken, inilah yang membedakan konflik-dengan-kekerasan pasca Orde Baru, bahwa masalah-masalah kelas dan kebangsaan praktis tidak tampak, yang menonjol adalah konflik dilakukan hampir sepenuhnya melibatkan identitas-identitas komunal.

Konflik-dengan-kekerasan yang melibatkan identitas tersebut ternyata bukan khas Indonesia dan tidak hanya berlangsung di masa kini saja. Amartya Sen (2007), dalam *Kekerasan dan Ilusi tentang Identitas*,[1] menyampaikan sejumlah contoh konflik-dengan-kekerasan yang melibatkan identitas yang terjadi di sejumlah penjuru dunia. Misalnya seperti yang terjadi di India tahun 1944, saat Sen masih kanak-kanak,

1 Buku ini merupakan terjemahan dari buku yang aslinya berbahasa Inggris berjudul *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, diterbitkan oleh W.W. Norton and Company, Inc., New York tahun 2006.

yakni konflik Hindu-Muslim pra-kemerdekaan – terkait dengan politik pemisahan India-Pakistan – ia terkenang betapa cepat perubahan berlangsung (hlm. 4):

> Mereka yang pada bulan Januari adalah bagian dari umat manusia secara umum, pada bulan Juli tiba-tiba berubah menjadi kubu Hindu yang kejam dan Muslim yang garang. Digerakkan oleh para komandan pembantaian, ratusan ribu nyawa melayang di tangan orang-orang yang membunuh orang lain atas nama 'kelompok kami'.

Dalam pandangan Sen (2007: hlm. 5), konflik-dengan-kekerasan yang berkait-kelindan dengan wacana identitas tampaknya terjadi berulang kali di seluruh dunia dan berkembang terus-menerus. Dalam banyak kasus yang mencolok, keterikatan etnis, religius, rasial, atau keterikatan-keterikatan selektif lainnya telah dimanfaatkan secara berlebihan untuk mengobarkan kekerasan terhadap kelompok lain. Dari konflik warga Hutu dan Tutsi di Rwanda, Serbia dan Albania, hingga Tamil dan Sinhala di Srilanka. Meski keseimbangan kekuasaan di Rwanda dan Kongo boleh jadi telah berubah, pertikaian antar-kelompok etnis terus berlanjut dengan kekuatan yang makin membesar. Konflik Israel dan Palestina hingga kini masih berkecamuk.

## Wajah Ganda Wacana Identitas

Meski wacana identitas hadir dalam berbagai konflik komunal, namun tidak serta-merta dapat disimpulkan bahwa akar persoalannya adalah (konflik) identitas. Dalam konteks perjuangan bagi perdamaian global, secara tidak langsung Sen (2007: hlm. 185) mengingatkan:

> Kita mesti memahami secara jernih bagaimana kemiskinan, keterampasan hak, pengabaian, serta penghinaan sebagai imbas dari asimetri kekuasaan, dalam jangka panjang berbuntut pada kecenderungan akan kekerasan, berkelindan dengan konfrontasi yang didasari oleh kekecewaan terhadap orang-orang (dari) kalangan atas dalam suatu dunia yang penuh dengan pemilahan identitas.

Tampaknya, dalam perspektif Sen, ada faktor lain yang lebih mendasar serta patut dipertimbangkan sebagai akar dan yang mengkondisikan terjadinya konflik-dengan-kekerasan, sementara keragaman dan pemilahan identitas lebih menjadi konteks. Dalam konteks Indonesia, Haryatmoko (2003) menengarai, basis konflik dan kekerasan komunal selama ini adalah persoalan kemiskinan, ketidakadilan, kesenjangan ekonomi, peminggiran dan lain-lain dengan pemantik adalah pertikaian elite politik yang melakukan mobilisasi dukungan melalui identitas etnik, agama, atau identitas komunal lainnya.

Sejumlah penelitian, untuk konteks wilayah di Indonesia dalam kurun waktu sepuluh tahun terakhir, juga bermuara kepada kesimpulan yang tidak jauh berbeda. Di antaranya penelitian Thohir (2005) serta Klinken (2007), bahwa penyebab muncul dan berkembangnya konflik komunal bukanlah karena persoalan perbedaan (identitas) etnik, rasial, maupun agama, meski identitas tersebut terlibat di dalamnya. Keanekaragaman komunal tidak lantas mengarah pada konflik. Ada di antara daerah di Indonesia yang mempunyai keanekaragaman komunal tinggi namun tidak terjadi konflik pasca 1998, misalnya Sumatera Utara dan Kalimantan Timur (Klinken, 2007 hlm. 62). Bila ditelusur ke akar persoalannya, penyebab dominan dari berbagai konflik komunal yang mereka teliti justru bersumber dari persoalan kesenjangan ekonomi, perebutan sumber daya, hingga faktor persaingan kekuasaan elite ekonomi-politik setempat dengan memanfaatkan dan melakukan mobilisasi dukungan berdasar identitas komunal.

Hasil penelitian Thohir (2005) atas sejumlah konflik komunal yang terjadi di beberapa daerah di pesisir utara Jawa, yang berawal dari konflik antar-individu atau sejumlah individu secara terbatas, tidak bisa dilepaskan dari sejarah panjang kesenjangan sosial dan pertarungan kuasa antar elite di daerah tersebut. Demikian juga dalam konflik komunal di berbagai daerah, dari Kalimantan Barat, Ambon, Sulawesi Tengah (Poso), Maluku Utara, hingga Kalimantan Tengah, seperti yang dicatat dan diteliti oleh Klinken (2007), muncul dan berkembangnya konflik komunal sejatinya lebih bersifat politis dan ditentukan oleh adanya pertarungan elite ekonomi-politik setempat yang memanfaatkan serta memanipulasi wacana identitas. Seiring dengan desentralisasi politik dan pembentukan kabupaten/propinsi baru di sejumlah wilayah, mobilisasi dukungan

politik melalui identitas komunal telah menjadi strategi utama yang paling dominan dipilih dalam perebutan posisi-posisi penting dalam pemerintahan daerah.

Selain diperkaitkan dengan persoalan konflik komunal, bahkan oleh sebagian kalangan dianggap sebagai pemicu maupun pengembang konflik, wacana identitas dalam sejumlah kasus lain justru menjadi perekat, pemersatu, dan energi bagi kerja sama antar-warga dalam suatu masyarakat. Lebih dari itu, menurut Sen (2007, hlm. 3-7), rasa memiliki suatu identitas juga bisa menjadi sumber lahirnya kebanggaan dan kebahagiaan, yang mendorong tumbuhnya kekuatan dan kepercayaan diri. Rasa akan identitas bisa memberi kekuatan berarti bagi kerekatan dan kehangatan hubungan sosial dalam suatu komunitas warga, misalnya dalam lingkup rukun tetangga, sesama warga dusun, sesama alumni suatu sekolah atau universitas, kelompok penggemar olah raga tertentu, binatang piaraan tertentu, barang antik, atau tanaman hias, hingga penganut suatu agama.

Perhatian kita pada identitas tertentu bisa mempererat pertalian dan membuat kita bersedia melakukan berbagai hal satu sama lain dan turut membawa kita melampaui hidup yang berpusat pada diri sendiri. Teori "modal sosial" yang dipromosikan oleh Robert Putnam menunjukkan dengan jelas bagaimana rasa memiliki suatu identitas yang sama dalam satu komunitas sosial dapat membuat kehidupan di komunitas tersebut berjalan jauh lebih baik. Di sini identitas dapat menjadi sumber kehangatan dan kesejahteraan, sehingga tidak masuk akal bila dipukul rata bahwa identitas itu buruk. Sama tidak masuk akalnya bila melakukan tindakan menindas atau menekan kemunculan identitas secara umum demi menghindari terjadinya konflik komunal.

Sejumlah riset, di antaranya Thohir (2005) dan Klinken (2007), menemukan bahwa akar konflik komunal bukanlah persoalan (konflik) identitas. Sebaliknya, seperti yang disampaikan Sen, wacana identitas ternyata dapat menjadi sumber bagi tumbuhnya kebanggaan bersama, perdamaian, hingga kerja sama demi pencapaian kesejahteraan bersama. Dengan mempertimbangkan temuan dari sejumlah riset tentang konflik komunal, menarik untuk dikaji lebih lanjut mengapa faktor identitas, yang bukan merupakan sumber konflik, malah dalam banyak kasus telah menjadi perekat sosial, ternyata dapat menjadikan sebuah konflik yang

awalnya hanya antar-individu, atau sekelompok kecil individu yang terbatas, kemudian membesar dan berkembang menjadi konflik komunal yang dahsyat padahal sejatinya akar persoalannya bukan konflik identitas itu sendiri? Bagaimana hal tersebut dijelaskan?

## Ilusi Identitas Tunggal

Menurut Sen (2007: hlm. xx-xxi), berbagai persoalan sosial-politik kontemporer cenderung berkisar di seputar perseteruan akibat penegasan identitas yang berlainan di antara kelompok yang berbeda-beda. Di tingkat politik global, pertikaian kerap kali dipandang sebagai suatu kewajaran akibat adanya perbedaan agama atau budaya di dunia. Ada kecenderungan global, kian lama dunia ini kian dipahami, meski hanya tersirat, sebagai suatu federasi agama-agama atau peradaban-peradaban, dan dengan demikian mengabaikan semua identitas lain yang dimiliki dan dihargai oleh manusia, seperti kelas, jenis kelamin, profesi, bahasa, bidang keilmuan, moral, dan keyakinan politik. Kerangka pandang ini dicirikan oleh pengandaian yang naif bahwa warga dunia dapat dikelompokkan semata berdasar suatu sistem pemilahan yang sifatnya tunggal dan serba mutlak. Dominasi kerangka pandang ini tak terkecuali juga berjangkit di masyarakat kita.

Padahal secara faktual, dalam kehidupan normal, sejatinya diri kita merupakan anggota dari pelbagai macam afiliasi – kita menjadi bagian dari semua kelompok tersebut. Tanpa perlu timbul kontradiksi, seseorang yang sama dapat sekaligus menjadi seorang warga negara Indonesia, asal Weleri, Jawa Tengah, bekerja di Tangerang, buruh pabrik sepatu, etnis Tionghoa, beragama Katolik, seorang liberal, perempuan, orientasi seksual lesbian, penyuka tempe *bacem*, penggemar Thukul, dsb. Masing-masing kelompok di atas, tempat orang yang sama menjadi bagian dari keseluruhannya secara simultan, memberi identitas yang khas. Dari masing-masingnya, tidak ada satu pun yang bisa disebut sebagai satu-satunya identitas yang dimiliki oleh orang tersebut.

Cara pandang yang memilah masyarakat berdasarkan identitas peradaban atau agamanya saja telah melahirkan suatu pendekatan "soliteris" terhadap identitas manusia, yaitu pendekatan yang memandang manusia hanya sebagai bagian satu kelompok semata, misalnya berdasarkan peradabannya atau agamanya saja. Pendekatan soliteris

yang dominan ini telah membuka jalan bagi lahirnya kesalahpahaman di antara hampir setiap orang di dunia. Reduksionisme identitas seperti yang didapati dalam sejumlah teori-teori terkemuka sering kali bisa tanpa sengaja memberi kontribusi pada berlangsungnya konflik-dengan-kekerasan yang berlangsung dalam tataran politik-praktis.

Contoh yang paling signifikan, seperti yang disampaikan Sen (2007: hlm.15-20), adalah tesis "benturan antar-peradaban", yang ramai dibicarakan dan diunggulkan setelah terbitnya buku Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Kelemahan tesis ini sudah bermula dari adanya pengandaian reduksionis bahwa umat manusia bisa dikelompokkan ke dalam peradaban-peradaban yang terpisah dan berlainan, dengan segala generalisasi karakter atau *stereotype*-nya, dan hubungan antar-manusia yang berlainan dapat dipahami dalam bingkai hubungan antar-peradaban, jadi jauh sebelum kita membahas "Apakah peradaban itu sedang berbenturan (atau bekerja sama)?"

Dalam wacana publik Indonesia, gagasan-gagasan dasar tentang etnis relatif dominan digunakan saat menjelaskan konflik-dengan-kekerasan dan mengusulkan solusi-solusinya. Misalnya, menurut Suparlan, konflik di Kalimantan Barat dijelaskan, dalam laporan polisi, lewat gagasan-gagasan esensialis bahwa orang-orang Dayak patuh pada adat, orang-orang Melayu cenderung mematuhi hukum, sementara orang-orang Madura "yang selalu menjadi biang/pemicu/sumber kebanyakan huru-hara," hanya mengikuti kata Kyai mereka (Suparlan, 1999: hlm. 18, dalam Klinken, 2007: hlm. 108).

Populernya wacana dan kerangka pandang identitas tunggal telah berperan secara dominan dalam mentransformasikan suatu konflik individual maupun persaingan dalam perebutan sumber daya menjadi konflik-dengan-kekerasan komunal, sejumlah contoh sudah dikemukakan di awal. Lebih dari itu, di Indonesia, negara yang masih mengalami persoalan kesenjangan dan ketidakadilan ekonomi yang signifikan, dengan menguat dan dominannya wacana serta kerangka pandang identitas tunggal berdasar etnis, agama, ataupun rasial, tanpa adanya mobilisasi dari elite politik maupun ekonomi pun sebuah kasus konflik maupun pidana yang sifatnya individual dapat berkembang menjadi persoalan dan konflik komunal.

Salah satu ilustrasi faktual, pada awal Mei 2006, di Makasar, Sulawesi Selatan, terjadi kasus pembunuhan seorang pekerja rumah

tangga yang dilakukan oleh majikannya. Berita mengenai kasus ini kemudian memancing amarah sebagian masyarakat setempat. Kemarahan tersebut lumrah dan dapat dipahami, namun yang memprihatinkan ekspresi kemarahan mereka tidak hanya ditujukan kepada majikan yang membunuh tersebut, yang sudah ditangkap polisi, tetapi berkembang ke arah rasial. Mereka menyerang dan merusak harta benda dari warga lainnya yang mereka lihat sebagai etnis Tionghoa. Peristiwa penyerangan dan kekerasan yang bernuansa mirip namun dalam skala yang lebih luas dan memprihatinkan, dengan tidak menutup kemungkinan adanya rekayasa dari elite politik dan militer saat itu, juga pernah terjadi di Jakarta dan Solo pada pertengahan Mei 1998, yang dikenang sebagai Peristiwa Mei 1998 (Heryanto, 2006).

Lewat cara pandang identitas tunggal, rasa keterikatan yang kuat dengan suatu kelompok/identitas dan memandang/mempersepsi pihak lain sebagai kelompok dengan identitas yang berbeda serta mengancam – termasuk dalam persaingan memperebutkan sumber daya – telah menjadi pemantik dan pengobar terjadinya berbagai konflik-dengan-kekerasan komunal. Meski memprihatinkan, hal ini telanjur dipahami sebagai sesuatu yang wajar, logis, dan masuk akal. Cara pandang seperti ini sejatinya bukan suatu yang bersifat alamiah, namun lebih merupakan hasil sebuah proses internalisasi wacana yang berjangka panjang dan bersifat laten.

Banyak ragam strategi dan mekanisme internalisasi wacana identitas tunggal dalam masyarakat kita. Salah satu contohnya, yang selama ini relatif kurang diperhatikan namun bisa jadi mencerminkan dan diam-diam mempengaruhi cara masyarakat memandang, adalah lewat permainan angka statistik. Menurut Ariel Heryanto (1997), permainan angka statistik biasa digunakan secara terbatas dan sewenang-wenang untuk memproduksi identitas sosial dan representasi. Misalnya dominasi ekonomi swasta oleh pengusaha dari etnis Tionghoa digambarkan dengan angka-angka. Mereka ditampilkan "mewakili" sebuah kelompok etnik minoritas yang menguasai porsi mayoritas kue ekonomi di Indonesia.

Kesenjangan ekonomi memang memprihatinkan, namun melibatkan wacana etnisitas (atau identitas lainnya secara tunggal, misalnya agama atau ras) terlebih menggunakannya sebagai cara pandang justru akan memperkeruh dan mengalihkan pokok persoalan. Seakan-

akan semua yang digolongkan dalam suatu etnis (atau agama, daerah asal, maupun identitas komunal lainnya) tertentu bersama-sama senasib-sepenanggungan, menikmati posisi dominan atau pinggiran secara utuh, merata, dan seragam. Di sini berlangsung proses manipulasi, baik disengaja maupun tidak, dari persoalan kesenjangan dan ketidakadilan ekonomi ke soal sentimen identitas yang dipandang sebagai tunggal.

Internalisasi juga melalui konstruksi kognitif yang bersifat *top-down* dari para elite ekonomi-politik demi kepentingan mobilisasi dukungan dalam perebutan kuasa, seperti yang disampaikan Klinken (2007). Di antaranya melalui pendirian dan berkembangnya organisasi-organisasi yang berbasis primordial, dengan mereduksi identitas menjadi hanya agama atau etnisitas. Seolah-olah ada identitas yang dominan dibanding identitas-identitas yang lain. Organisasi ini kemudian menjadi sarana mobilisasi dan infrastruktur bagi peningkatan posisi tawar (*bargaining power*) para elite untuk memperebutkan pelbagai peluang ekonomi-politik yang ada dengan dalih solidaritas. Persoalan ekonomi-politik, bahkan hingga persoalan keseharian, kemudian dipandang dengan menggunakan kerangka pandang identitas yang tunggal, etnis atau agama.

Hal ini tidak khas Indonesia. Seperti di Austria, Partai Kebebasan pimpinan Joerg Haider menebarkan wacana yang memojokkan warga pendatang dalam menggalang dukungan politik. Menurut Haryatmoko (2003, hlm. 110-111), argumen yang ditonjolkan dalam wacana Haider sepintas terkesan logis: di saat angka pengangguran di Austria tinggi, para pendatang dianggap merebut pekerjaan mereka. Selain itu, para pendatang juga dicitrakan sebagai parasit yang memanfaatkan sistem jaminan sosial di Austria serta pelaku kejahatan dan kekerasan. Partainya menjanjikan akan mengatasi persoalan pengangguran dan kejahatan tersebut, yakni dengan mereduksi semua persoalan itu menjadi "karena kehadiran orang asing" dan mencanangkan Austria hanya untuk Austria lewat cara "Yang bukan orang Austria minggir!"

Selain berlangsung pereduksian identitas, bila dianalisis dengan cermat argumen yang kelihatannya logis dari Haider tersebut ternyata sangat bias. Haryatmoko (2003, hlm. 111) mencatat:

> Argumen bahwa orang asing merebut pekerjaan warga Austria sulit dibuktikan karena kebanyakan warga pendatang bekerja

> pada sektor yang disingkiri warga Austria, alias pekerjaan kasar. Krisis ekonomi yang menjadi penyebab utama pengangguran tidak dikaitkan. Warga pendatang yang mendapat santunan asuransi sosial banyak yang sudah lama tinggal di negara tersebut. Dulu orang tua mereka atau mereka sendiri dibutuhkan untuk pekerjaan kasar itu. Angka kejahatan yang tinggi dari warga pendatang tentu saja sulit dihindari. Mereka selalu menjadi korban pertama bila ada PHK. Mencari kerja sulit.

Sejatinya, identitas bukanlah tunggal namun bersifat kompleks dan multidimensi (majemuk). Kemajemukan ini tak terelakkan. Seperti yang ditegaskan oleh Sen (2006: xxiii), kita semua berbeda-beda dalam keberagaman. Harapan akan terwujudnya harmoni di dunia amat bergantung pada pemahaman yang lebih jernih terhadap kemajemukan identitas manusia ini, dan pada sikap menerima bahwa identitas-identitas tersebut saling bersinggungan satu sama lain tanpa harus menimbulkan konflik. Perspektif tersebut bertolak belakang dengan kerangka pandang yang memilah manusia secara tajam berdasarkan satu garis pengelompokan tunggal yang kukuh dan tertutup, yang terbukti telah memungkinkan terjadinya berbagai konflik kekerasan komunal di muka bumi.

Seperti yang dikutip di awal tulisan ini, sesungguhnya kerancuan konsep, dan bukan semata niat jahat, dapat berperan besar dalam melahirkan kekacauan dan tindakan tidak beradab di sekitar kita. Ilusi tentang identitas yang tunggal, telah menumbuhkan berbagai konflik-dengan-kekerasan di dunia ini secara sengaja maupun tidak sengaja. Banyak konflik di dunia ini dipupuk melalui ilusi tentang adanya sebuah identitas yang tunggal tanpa pilihan.

## Multikulturalisme

Hingga kini, masih relatif sulit untuk memilah wacana identitas dengan problem konflik-dengan-kekerasan komunal. Kecenderungan untuk mengaitkan wacana identitas dengan konflik di masyarakat kita masih relatif menonjol. Dengan mendasarkan pada apa yang sudah diuraikan di atas, tantangannya kemudian adalah bagaimana agar wacana dan rasa memiliki suatu identitas tidak terjerumus menjadi wacana serta kerangka

pandang identitas tunggal yang dapat menjadi energi yang memicu dan atau memperumit suatu konflik? Bagaimana pemahaman dan kerangka pandang yang perlu dibangun serta dikembangkan dalam menghadapi dominasi kerangka pandang identitas tunggal dan mobilisasi atasnya?

Salah satu pendekatan dan wacana kontemporer yang menonjol dalam pemahaman akan identitas dan relasi ideal antar-identitas yang berbeda adalah multikulturalisme. Menurut Lawrence A. Blum (Ahimsa-Putra, 2002), multikulturalisme dipahami sebagai sebuah pemahaman, penghargaan, dan penilaian atas budaya seseorang, sekaligus sebuah penghormatan keingintahuan tentang budaya etnis orang lain. Pendekatan ini mencakup juga upaya mencoba melihat bagaimana kebudayaan tertentu dapat mengekspresikan nilai bagi para anggotanya. Dengan pengertian yang beragam dan kecenderungan perkembangan konsep serta praktiknya, Bikhu Parekh (Azra, tanpa tahun) membedakan lima macam multikulturalisme, yang tidak menutup kemungkinan ada tumpang tindih dalam segi-segi tertentu. Pertama, "multikulturalisme isolasionis" yang mengacu kepada masyarakat di mana berbagai kelompok kultural menjalankan hidup secara otonom dan terlibat dalam interaksi yang sangat minimal satu sama lain. Kedua, "multikulturalisme akomodatif", yakni masyarakat plural (majemuk) yang memiliki kultur dominan, yang membuat penyesuaian dan akomodasi-akomodasi tertentu bagi kebutuhan kultural kaum minoritas.

Ketiga, "multikulturalisme otonomis", yakni masyarakat plural di mana kelompok-kelompok kultural utama berusaha mewujudkan kesetaraan dengan budaya dominan dan menginginkan kehidupan otonom dalam kerangka politik yang secara kolektif bisa diterima. Keempat, "multikulturalisme kritis" atau "interaktif", yakni masyarakat plural di mana kelompok-kelompok kultural tidak terlalu peduli dengan kehidupan kultural otonom namun lebih menuntut penciptaan kultur kolektif yang mencerminkan dan menegaskan perspektif-perspektif distingtif mereka. Serta kelima, "multikulturalisme kosmopolitan" yang berusaha menghapuskan batas-batas kultural sama sekali untuk menciptakan sebuah masyarakat di mana setiap individu tidak lagi terikat kepada budaya tertentu dan, sebaliknya, secara bebas terlibat dalam eksperimen-eksperimen interkultural dan sekaligus mengembangkan kehidupan kultural masing-masing.

Azyumardi Azra (tanpa tahun) menegaskan, pengertian tentang multikulturalisme yang diberikan para ahli tampak sangat beragam. Namun menurutnya, berbagai pemahaman tersebut pada dasarnya adalah pandangan dunia, yang kemudian diterjemahkan ke dalam berbagai kebijakan kebudayaan, yang menekankan tentang penerimaan terhadap realitas keragaman, pluralitas, dan multikultural yang terdapat dalam kehidupan masyarakat. Multikulturalisme juga dipahami sebagai pandangan dunia yang kemudian diwujudkan dalam politik pengakuan (*politics of recognition*).

Secara etimologis, menurut catatan Muhaemin el-Ma'hady (tanpa tahun), multikulturalisme marak digunakan pada tahun 1950-an di Kanada. Menurut Longer Oxford Dictionary istilah *multiculturalism* merupakan deviasi dari kata *multicultural*. Kamus ini mengutip kata tersebut dari *Montreal Times*, surat kabar Kanada, yang menggambarkan masyarakat Montreal sebagai masyarakat multikultural dan multilingual. Penggambaran ini tampaknya juga sejalan dengan pemahaman Parekh (1997: hlm. 167, seperti dalam Azra, tanpa tahun), bahwa:

> *Just as society with several religions and languages is multi-religious or multi-lingual, a society containing several cultures is multicultural*.

Berdasar pemahaman tersebut, realitas negara-bangsa Indonesia secara sederhana juga dapat disebut sebagai "multikultural" (Azra, tanpa tahun).

Di Indonesia, wacana multikultural masih relatif baru dan makin mengemuka pasca jatuhnya rejim Suharto, yang menerapkan politik sentralisasi dan penyeragaman, yang berlanjut dengan menguatnya wacana dan lahirnya kebijakan otonomi daerah dan desentralisasi (el-Ma'hady, tanpa tahun). Sebagai negara dan masyarakat yang diyakini sebagai multikultural, wacana dan pendidikan multikulturalisme di Indonesia selanjutnya makin berkembang terutama dimaksudkan untuk mencegah kemungkinan terjadinya "perpecahan nasional". Seperti yang ditegaskan el-Ma'hady:

> Berbarengan dengan proses otonomisasi dan desentralisasi kekuasaan pemerintah, terjadi peningkatan gejala 'provinsialisme' yang hampir tumpang tindih dengan 'etnisitas'. Kecenderungan ini, jika tidak

> terkendali akan dapat menimbulkan tidak hanya disintegrasi sosio-kultural yang amat parah, tetapi juga disintegrasi politik.

Dalam multikulturalisme, secara umum relasi antar-identitas yang berbeda adalah ko-eksistensi damai. Untuk konteks Indonesia, populer lewat semboyan *bhinneka tunggal ika*, diambil dari bahasa Sansekerta yang berarti berbeda-beda namun tetap satu. Prinsip Indonesia sebagai negara *bhinneka tunggal ika* mencerminkan bahwa meskipun Indonesia adalah multikultural namun tetap terintegrasi dalam keikaan, kesatuan. Dalam perkembangan Indonesia saat ini, Azra (tanpa tahun) menekankan betapa makin pentingnya pendidikan multikultural untuk menjaga keikaan tersebut:

> … perkembangan Indonesia sekarang kelihatannya membutuhkan pendidikan multikultural, yang diharapkan dapat memberikan kontribusi penting bagi pembentukan "keikaan" di tengah "kebhinnekaan" yang betul-betul aktual; tidak hanya sekadar slogan dan jargon.

## Kritik Amartya Sen

Bagi Amartya Sen, wacana multikulturalisme ternyata tetap mempunyai peluang untuk menimbulkan masalah yang tidak jauh berbeda. Dalam *Kekerasan dan Ilusi tentang Identitas*, Sen memberikan ulasan tajam terhadap multikulturalisme yang patut ditimbang. Menurutnya, secara sederhana ada dua pemahaman akan multikulturalisme, yakni yang dipahami secara implisit sebagai *plural monoculturalism*, sebagaimana pemahaman yang dominan seperti yang ditunjukkan dalam berbagai pandangan di atas, dan *cultural freedom* atau kebebasan untuk memilih identitas (yang majemuk).

Pemahaman yang beranggapan bahwa identitas itu bersifat tunggal dapat digunakan untuk memilah-milah dan mengelompokkan umat manusia secara tegas, serta bukan pilihan – cara pandang yang selama ini dominan di berbagai masyarakat dunia, tak terkecuali di Indonesia, dan berperan aktif sebagai pengembang konflik-dengan-kekerasan komunal – tampak dikandung juga dalam multikulturalisme dengan pendekatan *plural monokulturalisme*. Memang dalam multikulturalisme seperti ini ditekankan adanya toleransi dan penghargaan kepada *liyan* (*the others*),

namun disadari atau tidak, wacana tersebut juga telah melakukan pereduksian identitas diri yang sejatinya multidimensi (majemuk) menjadi satu dimensi (identitas tunggal). Seolah-olah setiap pihak, individu atau kelompok, meski hidup berdampingan dan saling toleran, hanya memiliki satu identitas tegas (etnis, agama, atau lainnya) – yang membedakan dari yang lain – dan mempunyai karakter yang homogen dalam satu kelompok.

Seperti yang sudah dibahas sebelumnya, selain dapat menjadi perekat sosial, identitas bisa menjadi pengobar konflik-dengan-kekerasan komunal. Kondisi ini terjadi akibat pemahaman dan wacana identitas yang berkembang serta dominan di masyarakat tersebut adalah bahwa identitas dipahami sebagai tunggal, hanya satu dimensi, dapat digunakan untuk memilah dan mengelompokkan umat manusia secara tegas, dan bukan pilihan bebas berdasar nalar serta menyesuaikannya dengan konteks. Selain itu, hubungan antar-kelompok dengan identitas tunggal yang berbeda tersebut adalah curiga, bersaing, dan memandang yang lain sebagai musuh.

Multikulturalisme dengan tipe *plural monokulturalisme* tampaknya hanya menjawab soal relasi antar-identitas (tunggal), di mana yang dibangun adalah rasa saling percaya, toleran, dan saling menghargai antar-kelompok (dengan identitas tunggal), namun tidak mengalami perubahan dalam pemahaman akan konsep identitas. Seolah-olah ada identitas yang tunggal atau dominan yang mengatasi pelbagai identitas lainnya, yang dapat digunakan untuk memilah dan mengelompokkan umat manusia secara tegas, selain secara implisit mengakui akan adanya homogenitas dalam suatu kelompok (berdasar etnis, agama, atau lainnya). Dengan masih dominannya cara pandang identitas tunggal ini, potensi konflik-dengan-kekerasan komunal dalam wacana multikulturalisme tipe tersebut masih mungkin terjadi saat relasi antar-kelompok identitas mengalami gangguan. Terhadap multikulturalisme seperti ini, Sen (2007: hlm. 212) mengingatkan bahwa hal ini memunculkan kebutuhan riil untuk memikirkan ulang pengertian multikulturalisme demi menghindari kerancuan pemahaman konseptual tentang identitas sosial, selain menentang upaya pemecahbelahan yang dimungkinkan – bahkan dalam taraf tertentu dikobarkan – oleh kerancuan pemahaman konseptual tentang identitas yang dikandungnya.

Selain persoalan mengubah relasi konflik menjadi relasi koeksistensi damai, yang perlu dikembangkan juga adalah wacana bahwa identitas itu tidak tunggal (hanya melulu atau didominasi oleh satu identitas tertentu, misalnya etnis, agama, atau lainnya) namun sebaliknya majemuk (multidimensi) dan ada kebebasan bagi kita dalam memilih yang relevan dan prioritas dalam konteks tertentu (*cultural freedom*). Seperti yang sudah disinggung sebelumnya, secara individual kita sejatinya tercakup ke dalam pelbagai kelompok yang berbeda, dan masing-masing kelompok tersebut bisa memberikan identitas yang potensial penting bagi kita dalam tiap konteks. Dengan berbagai macam afiliasi identitas, dalam suatu konteks relasi antar-manusia, kita dapat memutuskan, dengan nalar dan tanggung jawab, manakah kelompok pertalian (identitas) kita yang paling relevan dan bermakna penting untuk ditonjolkan. Demikian juga untuk konteks lainnya.

Dengan adanya pemahaman bahwa identitas itu multidimensi (majemuk) dan adanya kemampuan kita untuk memilih maka kita akan mampu melihat bahwa relasi antar-manusia sejatinya bisa dijalin dari banyak kemungkinan dan tidak tunggal. Dalam perspektif Sen (2007: hlm. xxiii), harapan akan terwujudnya harmoni di dunia amat bergantung kepada pemahaman yang lebih jernih terhadap kemajemukan identitas dan pada sikap menerima bahwa identitas-identitas tersebut saling bersinggungan satu sama lain sehingga relasi antar-manusia pun dapat dilakukan dengan banyak cara. Dengan kemampuan melihat secara jernih bahwa kita memiliki berbagai afiliasi identitas yang majemuk dan dapat berinteraksi serta menjalin relasi satu sama lain melalui beragam cara yang berlainan, maka provokasi mobilisasi dan konflik yang dikerangkakan kepada persoalan identitas, hasutan untuk mengabaikan seluruh ikatan dan kesetiaan kita di luar ikatan dan kesetiaan akan satu identitas tunggal tertentu, menjadi hal yang tidak perlu dihiraukan atau dilihat sekadar sebagai sampah.

## Penutup

Temuan sejumlah riset, sumber konflik-dengan-kekerasan komunal cenderung berasal dari persoalan ekonomi-politik, misalnya persaingan dan perebutan sumber daya, persoalan keadilan, maupun akibat

kesenjangan ekonomi dan kesewenang-wenangan penguasa/kelompok dominan. Namun yang sering ditonjolkan dan dikaitkan dalam berbagai konflik-dengan-kekerasan komunal justru persoalan identitas.

Pemahaman ini bersumber dari dominannya wacana dan cara pandang atas identitas yang dipandang bersifat tunggal, dapat digunakan untuk memilah dan mengelompokkan umat manusia secara tegas, serta seolah tidak ada kebebasan memilih dan berlaku pada semua konteks. Tanpa ada kesengajaan untuk mobilisasi massa pun, sesungguhnya dominasi wacana identitas tunggal ini amat berpotensi memicu dan mengobarkan konflik-dengan-kekerasan komunal, apalagi bila dikonstruksi dan dimanfaatkan elite ekonomi-politik untuk memobilisasi dukungan dalam persaingan politik. Hal ini menuntut perlunya mengembangkan wacana identitas yang multidimensi dan kebebasan untuk memilih identitas dengan nalar dan sesuai konteks, berikut infrastruktur pendukungnya, dalam menghadapi dan mendekonstruksi pemahaman dominan akan identitas yang tunggal.

Salah satu usaha yang merespon pengaitan persoalan identitas dengan konflik-dengan-kekerasan komunal adalah melalui wacana multikulturalisme. Namun wacana multikulturalisme yang saat ini dominan (*plural monoculturalism*) tersebut masih belum lepas dari potensi bahaya, yakni masih mengidap pemahaman akan identitas yang tunggal dan tanpa pilihan. Meski bermaksud baik, pendekatan tersebut masih berpeluang kontraproduktif. Pendekatan dan wacana multikulturalisme ini hanya berupaya mengubah relasi tanpa mengubah pemahaman konseptual dan kerangka pandang masyarakat akan konsep identitas yang majemuk dan kebebasan untuk menentukan identitas (*cultural freedom*). Paradigma tersebut belum menawarkan pemahaman akan identitas yang majemuk, masih dengan cara pandang identitas tunggal, sehingga disadari atau tidak bahwa hal tersebut menyisakan ruang dan peluang yang dapat digunakan bagi konstruksi *top-down* dari elite ekonomi-politik yang sedang melakukan mobilisasi dukungan politik berbasis identitas tunggal. Dengan pemahaman bahwa identitas adalah majemuk maka kita akan melihat bahwa relasi antar-manusia bisa dijalin melalui berbagai kemungkinan dan tidak tunggal.

Bisa jadi tidak ada sebab tunggal dalam sebuah konflik komunal. Namun setidaknya diskursus/wacana identitas yang majemuk dan

kebebasan untuk memilih identitas, yang secara jernih dipromosikan oleh Amartya Sen, berpotensi untuk menjadi wacana alternatif untuk mengatasi dominasi wacana identitas tunggal saat ini. Berkembangnya wacana identitas yang majemuk dan kebebasan untuk memilih identitas, yang menyediakan cara pandang identitas yang tidak rasialis dan satu dimensi, serta mampu bertumbuh tidak hanya di kalangan elite terpelajar namun juga di masyarakat awam, dapat berkontribusi secara signifikan bagi toleransi dan berbagai kerja sama yang kokoh dalam kebersamaan hidup masyarakat yang majemuk (berbeda-beda dalam keberagaman), kokoh dalam menghadapi manipulasi dan mobilisasi dari elite ekonomi-politik, dan mampu mengurangi kerumitan serta kesia-siaan dari suatu konflik sosial.

## Daftar Pustaka

Ahimsa-Putra, Heddy Shri (2002), "Meninjau Kembali Universalitas Nilai-Nilai Dunia", dalam Jurnal Antropologi Indonesia No 68, Jakarta: Universitas Indonesia

Azra, Azyumardi (tanpa tahun), "Identitas dan Krisis Budaya: Membangun Multikulturalisme Indonesia", dalam www.kongresbud.budpar.go.id/58%20azyumardi%20azra.htm

Budiman, Hikmat (ed., 2005), Hak Minoritas, Dilema Multikulturalisme di Indonesia, Jakarta: Yayasan Interseksi

el-Ma'hady, Muhaemin (2004), "Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural", dalam Pendidikan Network (http://re-searchengines.com/muhaemin6-04.html).

Haryatmoko (2003), Etika Politik dan Kekuasaan, Jakarta: Penerbit Buku Kompas

Heryanto, Ariel (2000), Perlawanan dalam Kepatuhan, Bandung: Mizan

Heryanto, Ariel (2006), "Mahasia", dalam Harian Kompas, 28 Mei 2006

Klinken, Gerry van (2007), Perang Kota Kecil, Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia, Jakarta: Buku Obor

Sen, Amartya (2007), Kekerasan dan Ilusi tentang Identitas, Jakarta: Marjin Kiri

Thohir, Mudjahirin (2005), Kekerasan Sosial di Pesisir Utara Jawa, Semarang: Lengkongcilik Presss

# PROFIL ELSAM

**Lembaga Studi dan Advokasi Mayarakat** *(Institute for Policy Research and Advocacy)* yang disingkat **ELSAM** adalah organisasi advokasi kebijakan yang berdiri sejak Agustus 1993 di Jakarta. Tujuannya turut berpartisipasi dalam usaha menumbuhkembangkan, memajukan dan melindungi hak-hak sipil dan politik serta hak-hak asasi manusia pada umumnya – sebagaimana diamanatkan oleh konstitusi UUD 1945 dan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia Perserikatan Bangsa-Bangsa.

ELSAM mempunyai empat kegiatan utama sebagai berikut: (i) studi kebijakan dan hukum yang berdampak pada hak asasi manusia; (ii) advokasi hak asasi manusia dalam berbagai bentuknya; (iii) pendidikan dan pelatihan hak asasi manusia; dan (iv) penerbitan dan penyebaran informasi hak asasi manusia.

## Susunan Organisasi Perkumpulan ELSAM

**Dewan Pengurus:** *Ketua:* Asmara Nababan, S.H.; *Wakil Ketua*: Drs. Hadimulyo, M.Sc.; *Sekretaris:* Ifdhal Kasim, S.H.; *Bendahara:* Ir. Yosep Adi Prasetyo; *Anggota:* Sandrayati Moniaga, S.H., Abdul Hakim Garuda Nusantara, S.H., LL.M., Maria Hartiningsih, Kamala Chandrakirana, M.A., Ir. Suraiya Kamaruzzaman, LL.M., Johny Simanjuntak, S.H., Raharja Waluya Jati, Mustafsirah Marcoes, M.A., Fransisca Ery Seda, Ph.D., Dra. Agung Putri, M.A., Ester Rini Pratsnawati.

## Pelaksana Harian:

*Direktur Eksekutif:* Dra. Agung Putri, M.A.

*Deputi Direktur Bidang Program:* A.H. Semendawai, S.H., LL.M.

*Deputi Direktur Bidang Urusan Internal:* Otto Adi Yulianto, S.E.

*Staf:* Atnike Nova Sigiro, S.Sos., M.Sc., Betty Yolanda, S.H., Elisabeth Maria Sagala, S.E., Ester Rini Pratsnawati, Adyani Hapsari Widowati, Ikhana Indah, S.H., Indriaswati Dyah Saptaningrum, S.H., LL.M., Maria Ririhena, S.E., Mariah, Triana Dyah P., S.S., Yuniarti, S.S., Agung Yudhawiranata, S.IP., LL.M., Amiruddin, S.S., M.Si., Eddie Sius Riyadi, Elly Pangemanan, Ignasius Prasetyo J., S.E., Ignasius Taat Ujianto, Khumaedi, Kosim, Paijo, Sentot Setyosiswanto, S.Sos., Supriyadi Widodo Eddyono, S.H., Wahyu Wagiman, S.H., Zani.

Alamat: Jl. Siaga II No. 31, Pasar Minggu, Jakarta 12510. Tel.: (021) 797 2662; 7919 2519; 7919 2564; Facs.: (021) 7919 2519; Email: office@elsam.or.id, atau elsam@nusa.or.id; Website: www.elsam.or.id