NENEK MOYANGKU SEORANG ANARKIS

BUNGA RAMPAI MASYARAKAT TANPA NEGARA DI NUSANTARA

PENYUNTING: BIMA SATRIA PUTRA

Nenek Moyangku Seorang Anarkis: Bunga Rampai Masyarakat Tanpa Negara di Nusantara.
℗ Penyunting dan penerjemah: Bima Satria Putra.

Penulis:
Anthony Reid
Christine Dobbin
David B. Lauterwasser
Harry J. Benda
Hans Hägerdal
Hatib Abdul Kadir
Lance Castles
Michael Eilenberg
Peter Lawrence

Cetakan pertama, Juli 2025
v+353 halaman
14,8x21 cm

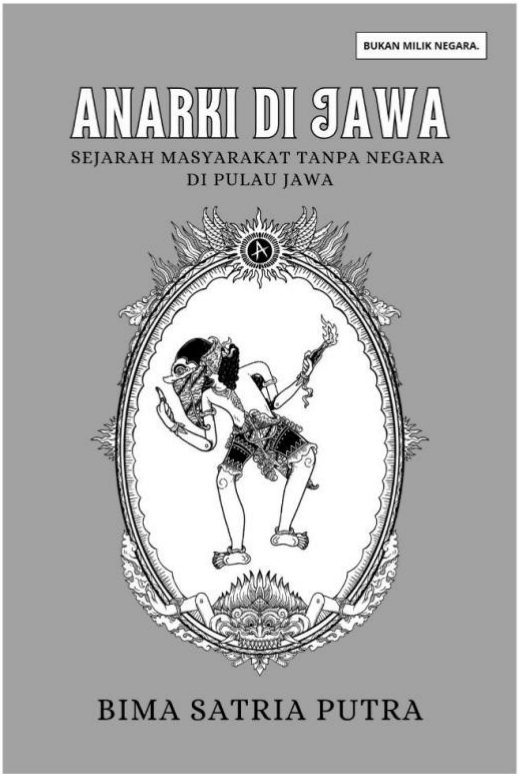
Perancang sampul: @redbloodink_ (Instagram)

Hak cipta bebas dan merdeka. Setiap makhluk dianjurkan dan dinasehatkan untuk mengkopi, mencetak, menggandakan dan menyebar isi serta materi-materi didalamnya. Versi digital buku ini gratis seperti wabah. Dapat diunduh dari:
https://archive.org/details/@arsip_bawah_tanah

Penerbit Pustaka Catut
Instagram: @pustakacatut
Facebook: Pustaka Catut
Medium: Pustaka Catut
Surel: pustakacatut@gmail.com

PROYEK SUKU API

Sejarah nusantara adalah sejarah yang berorientasi pada penguasa dan penakluk. Proyek Suku Api (PSA) mencoba mendekonstruksi historiografi arus utama dengan memusatkan perhatiannya pada yang dikuasai dan ditaklukan, yakni berbagai masyarakat tanpa negara di nusantara. PSA mencoba menjangkau sebanyak mungkin wilayah, termasuk Kalimantan, dan yang kedua adalah Maluku. Selanjutnya:



DAFTAR ISI

Nenek Moyangku Seorang Anarkis: Pengantar Untuk Kajian Masyarakat Tanpa Negara di Nusantara 1
oleh *BIMA SATRIA PUTRA*

Ketiadaan Negara dan Kecenderungan Terbentuknya Negara di Antara Orang Batak Zaman Pra-Kolonial 32
oleh *LANCE CASTLES*

Apakah Batak Punya Sejarah? 56
oleh *ANTHONY REID*

Pengamalan Otoritas di Minangkabau Pada Akhir Abad Kedelapan Belas 78
oleh *CHRISTINE DOBBIN*

Apakah Peladang Berpindah Itu Anarkis? 110
oleh *DAVID B. LAUTERWASSER*

Kabur dari Otoritas Kolonial: Pemberontak dan Buronan di Perbatasan Kalimantan Barat Belanda, 1850-1920'an 140
oleh *MICHAEL EILENBERG*

Gerakan Samin 171
oleh *HARRY J. BENDA* dan *LANCE CASTLES*

Menimbang Ulang Geografi Budaya: Ruang Negara dan Non-Negara di Asia Tenggara dan Maluku 221
oleh *HATIB ABDUL KADIR*

Diplomasi di Kampung: Perjanjian dan Ketidaksetujuan VOC dengan Masyarakat Tanpa Negara di Maluku Tenggara Pada Abad Ke-17 dan Ke-18 256
oleh *HANS HÄGERDAL*

Negara versus Masyarakat Tanpa Negara di Papua dan Papua Nugini 305
oleh *PETER LAWRENCE*

Tentang Penulis 350

NENEK MOYANGKU SEORANG ANARKIS: PENGANTAR UNTUK KAJIAN MASYARAKAT TANPA NEGARA DI NUSANTARA

oleh BIMA SATRIA PUTRA

BUKU ini, "Nenek Moyangku Seorang Anarkis", saya susun, terjemahkan dan terbitkan untuk memperkuat landasan teori Proyek Suku Api (PSA). Tanpa harus diterjemahkan sebenarnya sudah cukup, tapi itu langkah yang mesti saya ambil saat meladeni sejumlah perdebatan sengit yang merespon dua karya PSA sebelumnya, *Dayak Mardaheka: Sejarah Masyarakat Tanpa Negara di Pedalaman Kalimantan* (2021) dan *Anarki di Alifuru: Sejarah Masyarakat Tanpa Negara di Kepulauan Maluku* (2024). Seringkali, respon tersebut berasal dari kalangan anarkis yang menolak labeling "anarkis" diterapkan pada masyarakat adat, ketimbang dari masyarakat adat sendiri. Argumen yang dipakai, kalau diringkas, biasanya adalah:

- Kerajaan kuno atau kesultanan bukanlah negara. Oleh karena itu wajar jika masyarakat adat disebut sebagai tanpa negara, karena pada masa itu konsep negara belum dikenal.
- Masyarakat adat tidak layak disebut anarkis, karena memiliki banyak kekurangan, entah itu hierarkis, mengenal otoritas, terdapat stratifikasi, dst.

Jika diringkas dari keduanya, maka perdebatan tersebut kembali pada pertanyaan dasar: apa tolak ukur suatu masyarakat yang anarkis dan yang bernegara? Sebenarnya hal ini telah cukup jelas diuraikan dalam dua kajian PSA sebelumnya, dan ini menunjukan bahwa para pengkritik kurang cermat membacanya atau bahkan tidak sungguhan membaca. Buku ini dengan demikian tidak cuma membantu menjawab pertanyaan tersebut, tetapi juga memperkokoh dua kajian sebelumnya.

Kajian Masyarakat Tanpa Negara

Saat kita membahas topik ini –yang sudah dikenali di kalangan akademia tapi belum cukup membumi di kaum awam– biasanya kita merujuk pada karya James C. Scott, *The Art of Not Being Governed* (2009). Subyeknya, yaitu masyarakat di dataran tinggi Asia Tenggara, tidak cuma disebutnya sebagai masyarakat tanpa negara, tapi bahkan "anarkis". Scott bukan yang pertama menggunakan label ini, tetapi ia jelas yang berhasil mempopulerkannya –lebih berhasil jika dibanding Harold Barclay, Pierre Clastres, dan baru-baru ini, David Graeber. Semuanya telah menggunakan label tersebut pada banyak masyarakat adat beberapa tahun lebih awal. Harold Barclay misalnya, menggunakan label itu dalam bukunya, *People Without Government: An Anthropology of Anarchy* (1990). Didalamnya, Barclay juga mengutip antropolog Selandia Baru, William R. Geddss, saat menyatakan:

> "Orang-orang Dayak Darat adalah anarkis sejauh tidak ada seorang pun di antara mereka yang cukup kuat untuk memaksa yang lain untuk melakukan apa pun yang mereka tidak ingin lakukan. Dalam masyarakat tanpa kelas ini tidak ada yang namanya kepala suku sungguhan. Setiap desa memiliki seorang kepala, yang saat ini dikukuhkan oleh Pemerintah, tetapi ia memimpin hanya jika masyarakat setuju untuk dipimpin. Cara

dia mendapatkan jabatannya dan cara dia menggunakannya memastikan bahwa dia tidak akan menjadi seorang diktator."

Jadi, label "anarkis" pada masyarakat adat, termasuk Dayak, bukan saya yang memulainya, saya hanya memulai dari kebiasaan para antropolog terdahulu, termasuk Scott yang telah mendapatkan kedudukan yang istimewa dalam sumbangsihnya untuk Asia Tenggara. Subyek Scott yang fokus ke masyarakat dataran tinggi di daratan utama Asia, bagaimana pun juga, perlu sedikit penyesuaian dengan wilayah kepulauan yang mencakup Malaysia, Filipina dan Indonesia dengan bentang alam yang lebih beragam. Walau menantang, upaya itu telah dilakukan, seperti nampak dalam beberapa makalah dalam buku ini.

Ada total sembilan tulisan, yang saya susun dari barat ke timur: Lance Castles dan Anthony Reid masing-masing membahas tentang Batak; Christine E. Dobbin membahas Minangkabau; lalu Lance Castles lagi bersama Harry J. Benda membahas soal Samin; ada dua makalah dari David B. Lauterwasser dan Michael Eilenberg yang membahas Dayak; kemudian topik beralih ke timur, Maluku oleh Hatib Abdul Kadir (penulis Indonesia) dan Hans Hägerdal; terakhir Papua Nugini oleh Peter Lawrence. Semua nama raksasa yang cukup dikenal ini adalah jagoan dibidangnya, dan banyak buku babon mereka sebagian besar membahas tentang Indonesia dan telah diterjemahkan ke Bahasa Indonesia. Hanya makalah terpilih mereka seperti dalam bunga rampai ini yang baru diterjemahkan sekarang.

Kajian tanpa negara di nusantara dimulai pada akhir 1960'an. Makalah Peter Lawrence pada 1969, sebenarnya memakai dua studi kasus dari suku Garia dan Gahuku-Gama di Papua Nugini. Meski begitu, saya belum ketemu alasan untuk menyangkal bahwa ada perbedaan besar antar masyarakat tradisional di belahan Papua Barat (Indonesia) dengan belahan timur dari Papua Nugini. Oleh karena itu, makalah Lawrence diterjemahkan dengan asumsi bahwa itu

masih cukup representatif bagi Papua. Lagipula, satu pulau ini di zaman kolonial disebut sebagai Nugini (New Guinea), walaupun istilah "Papua" secara tradisional telah dipakai di Kepulauan Indonesia Timur. Istilah semacam Melanesia, Polinesia dan Micronesia untuk membeda-bedakan masyarakat di seluruh penjuru Oceania dianggap terlalu memecah belah dan ketinggalan zaman. Ditilik dari sudut pandang yang lebih luas terlihat bahwa "perbedaan antara Polinesia dan Melanesia lebih bersifat teoritis daripada sungguhan, dan tafsiran akademik kita terhadap peringkat, kepemimpinan dan kepemilikan tanah banyak dipinjam dari konsep-konsep Barat." Meski jelas ada bentuk keberagaman organisasi sosial, masyarakat tradisional baik di Papua Barat dan Papua Nugini ditandai dengan "ketiadaan kesatuan politik yang melampaui batas" (baca: Negara).[1]

Makalah Peter Lawrence tidak secara spesifik membahas sejarah masyarakat tanpa negara, tapi itu dibahas dalam perbandingan dari dua jenis kerangka hukum yang berbeda. Masyarakat tanpa negara dicirikan oleh ketiadaan hakim atau magistrat, tanpa polisi dan tentara, dan tanpa penjara. Ini menimbulkan pertanyaan: bagaimana mereka menyelesaikan perselisihan dan bisa mengadakan peradilan tanpa negara? Kesimpulan Lawrence adalah proses dalam masyarakat tanpa negara mencoba mencapai kesepakatan antara pihak-pihak yang memulihkan keharmonisan sosial, atau setidaknya menjaga perdamaian. Sementara proses hukum negara melibatkan hukum dan ketertiban, kejahatan dan hukuman, perbuatan melawan hukum, pelanggaran kontrak, dan secara umum, soal benar dan salah. Dalam masyarakat tradisional Papua, tidak ada hakim dengan otoritas yang tetap; para pemimpin dan kepala suku tidak punya wewenang untuk menjatuhi putusan atau bahkan ikut campur di dalam perselisihan bahkan di dalam kelom-

[1] Lebih lanjut lihat, James Stiefvater. 2008. *Merdeka Papua: Integration, Independence, or Something Else?*. Tesis untuk M.A. di University of Hawai'i. Hlm 17-23.

poknya. Apalagi, kalau mereka mencoba turun tangan mengurus perselisihan di luar kelompoknya, sama saja dirinya memprovokasi konflik dengan para pesaing mereka. Kesimpulannya, model hukum ala negara Barat (Australia) menurutnya tidak dapat langsung diterapkan dalam kondisi sosial yang berbeda di masyarakat tanpa negara di Papua Nugini.

Pada tahun 1969 juga, terbit persis bersamaan makalah oleh Lance Castles dengan Harry J. Benda. Sama seperti sebelumnya, makalah keduanya tentang gerakan petani Jawa di bawah Saminisme tidak secara spesifik menyebutnya sebagai jenis "masyarakat tanpa negara" (*stateless society*). Sebaliknya, para petani Samin adalah bagian dari masyarakat Jawa, dan karena itu mereka ada di bawah negara, yang dalam kasus ini adalah di bawah negara kolonial Hindia Belanda. Meski begitu, tendensi untuk menolak otoritas birokrasi desa dan keagamaan membuat Castles dan Benda menjuluki Samin sebagai "anarkis individualis." Belum lagi mereka meneruskan perlawanan pasif berupa pembangkangan sipil tidak membayar pajak, dan menolak terlibat dalam ekonomi berbasis mata uang. Kedua penulis memandang gerakan Samin bukan saja penolakan terhadap kolonialisme Eropa, struktur keagamaan Islam, tapi juga lebih jauh dapat dilacak kembali ke semangat Jawa pra-Hindu-Buddha.

Castles dan Benda menyimpulkan kecenderungan pengikut Samin untuk menjaga jarak dari masyarakat Jawa pada umumnya. Lebih dari seratus tahun kemudian, bisa dibilang mereka berhasil bertahan. Hari ini, mereka disalahpahami dan kerap disebut sebagai "suku Samin", meskipun mereka pada dasarnya, dan pada mulanya, mereka adalah Jawa. Seiring berjalannya waktu, perbedaan kaum Samin dengan masyarakat Jawa di sekeliling mereka yang membuatnya semakin cocok disebut sebagai suku; artinya, kita sedang mengamati proses terbentuknya suku. Proses ini bukanlah hal yang mustahil. James C. Scott misalnya, telah membahas soal "etnogenesis", yang merujuk pada proses

pembentukan identitas etnis yang ditandai oleh perbedaan dengan masyarakat negara beradab di sekeliling mereka. Tapi kasus Samin berbeda dengan kajian Scott. Tidak ada penanda budaya antara masyarakat tanpa negara dengan negara: dataran tinggi vs dataran rendah, ladang berpindah vs sawah, dst. "Suku Samin" lahir dari akar budaya Jawa, tanpa perbedaan corak produksi ekonomis dan ciri geografis. Suku ini lahir bukan di daerah yang jauh dari jangkauan negara, seperti di daerah pinggiran dan perbatasan, dan mereka tidak mencoba kabur. Ini unik.

Selang beberapa tahun kemudian, kajian masyarakat tanpa negara semakin dalam dan spesifik. Yang paling awal adalah karya Lance Castles tentang sejarah masyarakat Batak pra-kolonial, yang dipresentasikan pada tahun 1973 dalam seminar di Canberra. Untuk pertama kalinya, istilah "ketiadaan negara" [*statelessness*] mulai dipakai. Seperti dikutip dari David Mitchell:

> "Ini adalah konsep yang berani pada masanya, tetapi sebenarnya sangat berguna dalam memahami budaya lama Indonesia, masyarakat Austronesia kuno yang bertahan hidup dari masa sebelum kedatangan pengaruh India, Islam, dan kolonial. Di Pulau Sumba saya menemukan kehidupan tradisionalnya sangat mirip dengan orang Batak –itu adalah dunia desa tanpa kota atau kota besar, dan juga tanpa istana. Masyarakat disatukan oleh aliansi berbasis klan tanpa perlu penguasa atau pemerintah pusat, sehingga orang-orangnya hidup dengan kemandirian dan kebebasan yang kokoh, seperti yang diidealkan oleh berbagai penulis libertarian dan Marxis. Lance memberikan model yang jelas dan logis yang cocok untuk banyak komunitas yang saya temui di Sumba dan Timor. Roxana Waterson juga menemukan rumusan Lance bisa diterapkan dengan sangat baik di Toraja, dan James C. Scott kemudian menggambarkan

orang-orang tanpa negara yang serupa di dataran tinggi Asia Tenggara."[2]

Makalah Castles itu lalu terbit pada 1975, di dalam satu antologi yang sama dengan makalahnya Christine E. Dobbin tentang Minangkabau, yang meski tidak secara terang melabeli mereka sebagai "tanpa negara" dan "anarkis", tapi menyodorkan tesis serupa. Menurut Dobbin, Minangkabau mengenal konsep negara, dan bahwa lembaga untuk itu ada dan tersedia, tetapi menurutnya "ini tidak dijalankan secara efektif pada akhir abad ke-18." Dengan demikian, masyarakat Minangkabau hanya mengenalnya sebagai konsep, bukan praktik; masyarakat yang negaranya tidak dipraktikkan dengan demikian sama saja dengan tidak bernegara. Dobbin menyatakan bahwa dunia mereka, *Alam Minangkabau*, adalah "sebuah unit yang jauh berbeda dengan negara yang fokus utamanya terletak pada urusan politik suatu masyarakat dan yang pada akhirnya bertumpu pada kekuasaan yang koersif."

Anthony Reid, yang menyunting kedua makalah tentang Batak dan Minangkabau itu, jelas mendapatkan kesan mendalam dan berhutang pemahaman padanya. Ketika pada 1988 mahakaryanya Reid terbit, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Vol. I: The Lands Below the Winds*, ia lebih lanjut mengartikulasikan versi sejarah yang tidak dilihat dari kacamata non-hierarkis. Reid lebih berani lagi dengan bilang bahwa dataran tinggi tanpa negara mencakup sekitar 80% dari populasi Sumatera hingga awal abad ke-19, meskipun semua sejarah yang ditemukan dalam teks yang ada berkaitan dengan 20% sisanya (Reid, 1998). Tidak berhenti di situ, ia merasa butuh untuk membahas sekali lagi tentang sejarah Batak pada 2006. Di dalam makalah itu,

[2] Margaret Kartomi. 2020. Obituary: Remembering Lance Castles (1937–2020). *Inside Indonesia*. Diakses pada 5 Juli 2025 dari: https://www.insideindonesia.org/archive/articles/obituary-remembering-lance-castles-1937-2020

Reid bersikap pesimis terhadap historiografi lokal Batak yang menurutnya lebih mirip sebagai distorsi dan meromantisir karena menyamakan organisasi tradisional Batak prakolonial sebagai negara. Dengan menunjukkan perbandingannya, tulisan Reid melengkapi makalah Castles, dan menyarankan bahwa yang dibangga-banggakan dari Batak "seharusnya lebih pada keberhasilan mereka dalam mengelola kehidupan tanpa negara."

Ada rentang waktu yang sangat lama dari makalah tahun 1960-70'an hingga akhirnya kajian masyarakat tanpa negara dipopulerkan oleh James C. Scott menjelang dekade kedua abad ke-21. Selama rentang waktu tersebut, hanya Anthony Reid yang kita temukan masih giat melirik topik ini. Sejauh saya ketahui, tidak ada yang lain. Baru setelah karya Scott terbit, yang menjadi gudang teoritik untuk kajian serupa, mulai ramai makalah-makalah yang semuanya mengutip Scott: Michael Eilenberg (2014), Hatib Abdul Kadir (2016), David B. Lauterwasser (2023) dan Hans Hägerdal (2024).

Eilenberg membahas kajian politik perbatasan antara Borneo Barat Belanda dengan Sarawak. Di pedalaman itu, kendali kedua negara masih lemah, atau bahkan tidak ada. Mengutip James C. Scott, wilayah ini disebut sebagai "ruang non-negara" (*non-state space*). Hal ini dimanfaatkan oleh suku Dayak Iban yang garang (yang dulunya adalah perompak) sebagai wilayah pelarian dan penyeberangan. Jika otoritas Belanda mengejar, mereka kabur ke Sarawak. Jika otoritas Sarawak yang mengejar, mereka kabur ke Borneo Belanda. Bentuk organisasi sosial Iban sebagai masyarakat tanpa negara telah banyak dijelaskan sebelumnya, jadi Eilenberg tidak lagi fokus pada kajian struktur, melainkan pada bagaimana Iban memanfaatkan berbagai peluang dari perbatasan untuk terus menjaga otonomi mereka.

Artikel online David B. Lauterwasser terbit di Substack, sebenarnya tidak menyodorkan temuan baru dan bergantung sepenuhnya pada konsepsi dari James C. Scott dan hanya mengutip uraian Anna L. Tsing, *In the Realm of the*

Diamond Queen (1993). Meski begitu, artikel ini saya terjemahkan dan terbitkan karena saya tidak sendiri, saat ia menyatakan bahwa: "Jika berbicara tentang peladang berpindah dari Asia Tenggara, maka suku Dayak Meratus adalah contoh favorit saya karena mereka sangat mirip dengan masyarakat perbukitan anarkis tradisional Zomia."

Hatib Abdul Kadir adalah satu-satunya penulis Indonesia yang menulis tentang kajian masyarakat tanpa negara, dan pada akhirnya ia mengerucut secara spesifik pada masyarakat di Seram Laut, Maluku, hampir satu dekade mendahului *Anarki di Alifuru*. Meski begitu ia banyak memberikan contoh menarik tidak hanya dari Maluku, dan bahkan tidak hanya mencakup masyarakat tradisional. Terakhir refleksi penulis berpendapat bahwa masyarakat yang tidak diperintah bukan hanya orang-orang yang hidup di dataran tinggi dan jauh dari birokrasi terpusat, melainkan mereka juga hidup di tengah-tengah populasi kota yang padat dan bahkan di bawah rezim yang paling tersentralisasi dan otokratis. Tentu saja ini benar, tapi ini akan menjadi sub-topik yang menarik yang butuh terobosan dan pembaruan teoritik besar-besaran untuk keluar dari pakem James C. Scott.

Terakhir, dan yang paling baru, adalah kajian Hans Hägerdal tentang masyarakat tanpa negara di Kepulauan Aru, Maluku pada 2024, yang terbit beberapa bulan setelah *Anarki di Alifuru*. Ini adalah karya yang menarik yang fokus pada bentuk diplomasi pada masa awal modern. Pada umumnya, diplomasi dipahami dari hubungan dan komunikasi antara perwakilan satu negara dengan negara lain. Masalahnya, pada abad ke-17, tidak semua masyarakat hidup di bawah negara atau memiliki negara. Tetapi bukan berarti diplomasi adalah hal yang mustahil. Studi kasusnya adalah hubungan VOC dengan masyarakat di Aru yang terpecah-belah dan hidup dalam komunitas yang otonom satu sama lain. Hal ini menciptakan dinamika yang tidak sesederhana negara dengan tanpa negara di daerah pinggiran. Perlu kita ingat, VOC adalah kongsi dagang yang

direstui monarki Belanda untuk membentuk pemerintahan sendiri, dengan mata uang dan tentaranya sendiri; dengan demikian, sebuah negara perusahaan-kolonial.

Anarki dan Negara

Bagi para pembaca awam, beberapa makalah tersebut mungkin akan membingungkan, sebab memuat sejumlah istilah yang bertentangan. Misalnya, judul makalah Hatib Abdul Kadir adalah "Menimbang Ulang Geografi Budaya: Ruang Negara dan Non-Negara di Asia Tenggara dan Maluku", dimana Kepulauan Seram Tenggara menjadi contohnya. Dia mengutip dari Roy Ellen, *On the Edge of the Banda Zone* (2003), bahwa Kepulauan Seram Tenggara merupakan wilayah tanpa kontrol dan pengawasan negara, tetapi pada paragraf selanjutnya menyatakan bahwa di wilayah itu juga terdiri dari "organisasi politik negara kecil yang bergeser dari waktu ke waktu." Lebih lanjut, di sana terdapat penguasa, dengan gelar *raja* yang punya otoritas atas pulau-pulau lainnya. Yang mana yang benar? Ada negara atau tidak? Memangnya negara kecil bukan negara? Bagaimana bisa masyarakat tanpa negara memiliki raja?

Masalah ini akan bertambah rumit jika kita juga mempertimbangkan makalah tentang Batak dan Minangkabau. Lance Castles dan Anthony Reid sepakat bahwa Batak adalah masyarakat tanpa negara. Lance Castles menolak pendapat antropolog Austria, Robert Heine-Geldern, bahwa Singamangaraja adalah raja sungguhan. Sementara Reid meragukan karya penulis Batak seperti Adniel Lumban Tobing, Profesor Bonar Sidjabat, Batara Sangti, Mangaradja Parlindungan, dan Sitor Situmorang, lalu menyebut mereka "imajiner" dan "spekulatif", karena mengkonstruksi lembaga tradisional Batak sebagai kerajaan dengan dinasti tanpa sumber yang meyakinkan (sumbernya tidak lagi terlacak).[3]

[3] Anthony Reid soal ini tidak sendiri. Karya Mangaradja Onggang Parlindungan, *Tuanku Rao, Terror Agama Islam Mazhab Hambali*

Selanjutnya Reid menjelaskan bahwa sumber-sumber kuno telah menyinggung keberadaan kerajaan Batak (termasuk Aru, Pane dan mungkin juga Barus). Makalah Christine E. Dobbin juga sama. Walaupun dirinya menyatakan bahwa Minangkabau tanpa negara, uraiannya menunjukkan bahwa terdapat raja, istana dan pasukan di Pagaruyung, Minangkabau. Jadi manakah yang benar? Apakah Batak dan Minangkabau punya kerajaan atau tidak? Lalu apa bedanya negara dengan kerajaan?

Kita perlu menjawabnya satu per satu, dan ini harus dilakukan dengan hati-hati sebab jawaban yang satu akan mempengaruhi jawaban yang lain.

Pertama, banyak anarkis modern telah menetapkan standar teramat tinggi untuk jenis masyarakat dan kebebasan yang hendak mereka wujudkan. Hal ini disebabkan oleh analisis mereka yang semakin maju dan interseksional. Tapi ini adalah tradisi anarkisme baru. Pada mulanya, anarkis klasik angkatan pertama abad ke-19 memusatkan kritiknya terutama pada negara dan kapitalisme saja. Pierre-Joseph Proudhon misalnya, dituduh misoginis dan homofobik,[4] dan Mikhail Bakunin juga katanya seorang anti-semit.[5] Butuh waktu ratusan tahun bagi anarkisme untuk tampil semakin canggih dan dengan tradisi yang semakin beragam dengan kritik terhadap patriarki, kolonialisme dst. Lantas, apakah para pencetus anarkisme tersebut tidak lagi pantas menyan-

---

di Tanah Batak 1816-1833 (1964), juga dibantah oleh Prof. Dr. Hamka lewat *Antara Fakta dan Khayal "Tuanku Rao"* (1974). Hamka menghadirkan bantahan tajam sembari membela tokoh-tokoh Padri dari tuduhan yang menyesatkan.

[4] Daniel Guérin. "Proudhon In the Closet: The homophobia and misogyny of Pierre-Joseph Proudhon". Diakses 7 Juli 2025 dari: https://theanarchistlibrary.org/library/daniel-guerin-proudhon-in-the-closet

[5] Zoe Baker. "Bakunin was a Racist". Diakses 7 Juli 2025 dari: https://theanarchistlibrary.org/library/daniel-guerin-proudhon-in-the-closet

dang gelar anarkis? Jika jawabannya: "Ya, mereka masih anarkis, meski disertai sejumlah kekurangan yang bisa dimaklumi sesuai dengan keadaan zamannya," maka saya juga bisa meminta hal yang sama pada masyarakat adat, "Ya, mereka masyarakat adat juga bisa dikatakan sebagai anarkis." Pada kenyataannya, masyarakat adat telah mempraktikkan apa yang bagi para anarkis Eropa abad ke-18 masih berupa teori dan cita-cita.

Sekarang, kita bersepakat bahwa anarkisme idealnya tanpa negara, tanpa kelas, tanpa kapitalisme, tanpa rasisme, tanpa patriarki, dst. Saya setuju supaya hal itu sebaik mungkin harus diwujudkan. Tapi dengan mempertimbangkan pendapat di atas, maka masyarakat yang semacam itu, mungkin tidak pernah ada kecuali di beberapa masyarakat nomaden yang sepenuhnya egalitarian (banyak yang sudah punah atau tidak tercatat lagi). Selalu ada bentuk ketidaksetaraan untuk satu dan lain hal di dalam sebagian besar sejarah manusia. Tapi hal ini bukan hitam-putih. Ini bukan cuma pilihan antara masyarakat anarkis atau masyarakat negara saja, tetapi ada sejenis variasi dari yang sepenuhnya anarkis, cukup anarkis, kurang anarkis, agak hierarkis, hingga yang sangat hierarkis. Setiap jenis masyarakat mengandung tingkat otonomi, kebebasan dan egalitarianisme hingga derajat yang berbeda-beda. Hanya karena terdapat sedikit hierarki dalam satu ranah misalnya, tidak lantas membuat label "anarkis" menjadi tidak pantas disematkan. Apalagi, masyarakat selalu berubah tanpa henti. Apa yang dilaporkan agak hierarkis pada satu waktu, bisa jadi lebih egalitarian di waktu yang lain, dan begitu pula sebaliknya.

Selain saya, banyak antropolog lain yang berpendapat sama. Menurut Harold Barclay, jenis masyarakat yang telah dibayangkan oleh kaum anarkis itu tidak ada dan, kecuali beberapa upaya yang terisolasi dan berumur pendek, tidak pernah ada. Oleh karena itu,

"... kita tidak bisa berhadap kaum anarkis untuk menyetujui polities anarkis yang ada. Jelas bahwa banyak orang akan merasa ngeri dengan beberapa karakteristik mereka. Walaupun masyarakat ini tidak memiliki pemerintahan, seperti yang akan kita lihat, patriarki sering berlaku; semacam gerontokrasi atau dominasi oleh orang tua adalah hal yang lazim; sanksi agama merajalela; anak-anak selalu berada dalam posisi 'kelas dua'; perempuan dengan cara apa pun jarang diperlakukan setara dengan laki-laki. Memang, selalu ada tekanan kuat untuk menyesuaikan diri dengan tradisi kelompok. Tetapi karena mereka sangat terdesentralisasi, tidak memiliki pemerintahan dan negara, mereka memang mencontohkan anarki. Dan dengan demikian kita harus melihat sistem seperti itu sebagai contoh penerapan anarki."[6]

Davig Graeber juga menyatakan:

"Orang Amazon mungkin tidak benar-benar memukul kepala penguasa setiap beberapa tahun, tetapi bukan berarti pengandaian [anarkis] itu sepenuhnya tidak pantas. Dengan petunjuk-petunjuk ini, semuanya adalah, dalam pengertian yang sebenarnya, merupakan masyarakat anarkis. Mereka didirikan di atas penolakan secara eksplisit atas logika negara dan pasar. Tapi, mereka sangat tidak sempurna. [...] ketidaksetaraan struktural selalu ada, dan alhasil saya pikir adil untuk mengatakan bahwa apa yang kita sebut anarki ini bukan hanya tidak sempurna, mereka juga mengandung benih-benih kehancuran mereka sendiri."[7]

---

[6] Harold Barclay. *People without Government: An Anthropology of Anarchy* (1998). Kahn & Averill. Hlm 18.

[7] David Graeber. *Fragments of an Anarchist Anthropology*(2004). Prickly Paradigm Press. Hlm 23.

Dalam pemahaman saya yang lebih definitif, *masyarakat anarkis sudah pasti tanpa negara, tetapi masyarakat tanpa negara belum tentu anarkis*. Usulan untuk masyarakat anarkis menyaratkan kesetaraan, sementara ketidaksetaraan dapat berwujud dengan berbagai bentuk di dalam masyarakat tanpa negara. Meski begitu, sebagian besar sejarawan dan antropolog pada umumnya sepakat untuk menyebut masyarakat tanpa negara sebagai anarkis. PSA akan mengikuti langkah tersebut, terutama dengan menimbang bentuk organisasi politiknya. Jika suatu masyarakat tanpa negara tidak patriarkis, dst, itu bagus; jika patriarkis, dia masih patut diperhitungkan bobotnya sebagai masyarakat tanpa negara. Semakin bebas, demokratis dan setara suatu masyarakat, maka semakin berani PSA untuk melabelinya sebagai "anarkis"; jika tidak, maka cukup dengan memakai label "tanpa negara". Misalnya, ada banyak suku Dayak, dan tidak semua suku bisa dilabeli anarkis karena ada beberapa yang punya stratifikasi (penggolongan sosial). Tapi David B. Lauterwasser, sama seperti saya, juga kukuh untuk menggunakan label "anarkis" ke salah satu suku, seperti Dayak Meratus di pegunungan Kalimantan Selatan:

> "Suku Dayak adalah sepenuhnya kaum anarkis, meskipun mereka mungkin belum pernah mendengar istilah itu dan bahkan akan menyangkal bahwa mereka adalah kaum anarkis jika Anda menjelaskan maknanya kepada mereka. Namun, hal itu tidak mengubah kenyataan politik yang mereka alami."

Meski ada jenis yang lain, masyarakat tanpa negara di nusantara bisa digolongkan ke beberapa jenis berikut:

- Masyarakat nomaden yang bisa dibagi menjadi dua jenis: 1) nomaden di darat, seperti Punan di Kalimantan, dan orang Rimba di Jambi, dan 2) nomaden laut, seperti Orang Laut dan Bajau di lautan lepas Asia Tenggara. Mereka dulunya dan sebagian hingga

sekarang, hidup berpindah-pindah. Mereka tidak bertani, menggantungkan diri lewat berburu dan meramu, atau menukar hasil hutan dan laut dengan barang yang dibutuhkan. Masyarakatnya teramat egalitarian dengan organisasi sosial yang relatif sederhana, hidup dalam populasi sedikit.

- Masyarakat ladang berpindah, relatif menetap tapi dapat berpindah jika terancam. Organisasi sosialnya cukup egalitarian, hidup dalam populasi sedikit atau mudah terpencar. Seperti Dayak Iban, Ngaju, Baduy, sebagian Alifuru, dan Minahasa.
- Masyarakat berbasis sagu yang egalitarian, seperti misalnya di Kepulauan Aru dan pesisir Maluku dan Papua Barat.
- Masyarakat ladang berpindah yang terstratifikasi (mengenal penggolongan sosial), populasi terpusat dan padat, dengan otoritas kepala suku kurang lebih agak besar. Misalnya Dayak Tamambaloh, Kayan, Kenyah, juga Timor, dsb.
- Masyarakat sawah tanpa negara, yang lebih hierarkis, dengan organisasi sosial yang komplek, hidup dalam pemukiman dengan populasi padat, seperti Toraja, Batak dan Minangkabau.
- Masyarakat negara, bisa dibagi jadi dua: 1) negara maritim yang sepenuhnya mengandalkan perdagangan dan biasanya terletak di pesisir. Menukar atau menarik upeti dari taklukkannya di pedalaman atau dataran tinggi untuk mendapat bahan pangan, misal Pontianak dan Ternate; 2) negara padi yang agraris, yang mengandalkan hasil panen dari wilayahnya sendiri, seperti Mataram.

Sekarang, jika seluruh masyarakat dapat diletakkan pada suatu spektrum, maka kita akan menyaksikan suatu batas yang agak buram antara masyarakat yang "agak hier-

arkis" tetapi tanpa negara, dengan yang "sangat hierarkis' di dalam negara. Apa yang membedakannya? Atau lebih tepatnya, apa itu negara? Menjawab hal ini akan membantu menerangkan studi kasus di dalam buku ini, seperti Batak, Minangkabau dan Seram Tenggara.

Definisi yang paling umum digunakan adalah oleh Max Weber, yang menggambarkan negara sebagai "komunitas manusia yang (berhasil) mengklaim monopoli penggunaan kekuatan fisik yang sah dalam wilayah tertentu."[8] Sementara itu, Walter Scheidel menyatakan bahwa definisi umum negara memiliki kesamaan berikut: "lembaga terpusat yang memberlakukan aturan, dan mendukungnya dengan paksa, terhadap populasi yang dibatasi wilayah; perbedaan antara penguasa dan yang dikuasai; dan unsur otonomi, stabilitas, dan diferensiasi. Ini membedakan negara dari bentuk organisasi yang kurang stabil, seperti pelaksanaan kekuasaan kepala suku."[9] Tanpa syarat di atas, maka tidak ada negara.

Negara (*state*) juga mencakup seluruh bentuk lembaga kekuasaan yang tersentralisasi, baik jenis republik modern, negara federal, hingga kerajaan. Jadi, baik kerajaan Hindu-Buddha, kesultanan Islam, atau negara perusahaan-kolonial VOC, negara kolonial Hindia-Belanda hingga Republik Indonesia semuanya adalah negara. Walaupun istilah "kerajaan" (*kingdom*) telah dipakai dalam Bahasa Melayu, ia mulai populer dipakai pada awal abad ke-20 untuk menyebut negara kuno pribumi. Semenjak itu pemahaman awam adalah "negara" dan "kerajaan" sebagai dua hal yang berbeda. Padahal, kerajaan dulunya menyebut serta disebut sebagai negara, seperti Kutai Kartanegara dan Tarumanegara.

Dalam kasus di Seram Tenggara, Roy Ellen sebenarnya ragu, atau lebih tepatnya menganggap tidak penting apakah

---

[8] Max Weber (1991). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Psychology Press. Hlm. 78.

[9] Walter Scheirel. "Studying the State". Dalam: *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean* (2013). Oxford University Press. Hlm. 5–58.

polities di sudut Seram ini sebagai "kedatuan yang rumit" (*complex chiefdoms*) atau "negara skala kecil" (*small-scale states*), karena literatur perbandingan politik soal ini masih kurang. Meski begitu, Ellen menganggap bahwa polities di Seram Tenggara sebagai bentuk politik "peralihan", dari tanpa negara yang hendak menjadi negara. Proses terbentuknya negara melalui sentralisasi politik di Seram Tenggara gagal atau sulit terjadi karena sejumlah faktor sosiologi dan ekologi wilayah itu sendiri dan sebagian lagi berkaitan dengan dinamika regional yang muncul jauh sebelum tahun 1500.[10] Dengan demikian, walaupun terdapat kepala-kepala yang bergelar *raja*, para penguasa setempat sangat sadar akan kenyataan bahwa secara historis mereka tidak memiliki status yang sebanding dengan raja sungguhan. Banyak orang yang disebut *raja* tidak jelas kaya atau berkuasa.[11] Pada akhir abad ke-19, wilayah Seram Tenggara telah melemah. Misalnya dilaporkan oleh Wallace:

> "Di Pulau Goram, yang panjangnya hanya delapan atau sepuluh mil, terdapat sekitar selusin *Raja*, hampir tidak lebih baik daripada penduduk lainnya, dan hanya menjalankan kekuasaan secara nominal, kecuali kalau ada perintah yang diterima dari Pemerintah Belanda, yaitu saat, karena mereka didukung oleh kekuatan yang lebih tinggi, mereka menunjukkan otoritas yang sedikit lebih ketat."[12]

Dari penjelasan tersebut, maka cukup terang bahwa para kepala suku bergelar *raja* di Seram Tenggara belum bisa dibilang sebagai penguasa suatu negara. Tetapi yang menarik dari kasus ini adalah pendapat Ellen mengenai

---

[10] Roy Ellen. *On the Edge of the Banda Zone: Past and Present in the Social Organization of a Moluccan Trading Network* (2003). University of Hawai'i Press. Hlm. 278-279.

[11] *Ibid*. Hlm. 31-32.

[12] Alfred Russel Wallace, *The Malay Archipelago* (1877). Hlm. 372.

bentuk politik "peralihan" di Seram Laut: bukan negara tetapi nyaris atau berpeluang menjadi negara. Ini berarti, pemahaman kita tidak bisa sesederhana dualisme antara anarki-vs-negara, tapi membuka kemungkinan untuk jenis masyarakat lainnya, yang ada di tengah-tengah keduanya. Lebih tepatnya lagi, daripada menggolongkan suatu masyarakat hanya ke jenis A, atau B, atau C saja, kita bisa membayangkan bahwa ada masyarakat yang stabil dan yang tidak stabil. Yang tidak stabil, entah karena faktor internal dari masyarakat itu sendiri, atau faktor eksternal dari lingkungan sekitarnya, kurang lebih selalu dalam keadaan perubahan sosial dari A-menjadi B-menuju ke C (evolusi), atau malah bisa sebaliknya dari C-kembali B-menuju ke A (devolusi). Proses maju-mundur ini sering disebut sebagai osilasi sosial (*social oscillation*), seumpama ayunan bandul. Pengandaian ini bisa juga naik-turun, atau berkembang-menyusut. Meski literatur politik soal ini masih belumlah mumpuni, kita punya studi kasusnya:

Batak dan Minangkabau: Contoh Osilasi Sosial

Lance Castles menyatakan bahwa masyarakat Batak pra-kolonial merupakan masyarakat tanpa negara. Mesti begitu, Castles menunjukkan bahwa hanya di pinggiran negeri Batak kita bisa melacak ada kecenderungan pembentukan negara di bawah pengaruh tekanan dan model dari luar. Misalnya, terjadi migrasi Batak menuju ke Tapanuli Selatan yang sebelumnya dihuni Suku Lubu. Akibat pendudukan Batak yang relatif cepat di wilayah yang luas di Tapanuli Selatan, muncul unit-unit politik yang lebih besar dan lebih kompleks daripada di Tapanuli Utara. Selama penjajahan Tuanku Tambusai dari Padri Minangkabau, juga muncul kepala suku yang lebih kuat di pinggiran negeri Batak, terutama akibat dari kebutuhan untuk menanggapi tantangan kekuatan politik non-Batak. Misalnya, Ja Boaton yang kemudian digelari Sutan Hayuaru meski tidak punya hak historis. Setelah Tuanku Tambusai dikalahkan, kepala

suku yang lebih rendah mencoba menegaskan kembali hak-hak mereka sehingga negara Batak di Tapanuli Selatan di bawah kepemimpinan Sutan Hayuaru jadi gagal terbentuk. Begitu juga menurut Castles dinasti Singamangaraja bukanlah dinasti kerajaan sungguhan (lebih sebagai raja-pendeta) dan bukan faktor utama di dalam sistem politik Batak Toba pada masa normal. Tetapi pada tahap akhir penghancuran sistem tersebut oleh Belanda, dinasti Singamangaraja secara pelan-pelan dan sebagian, mulai menjadi penting sebagai unsur pemersatu. Jika Singamangaraja berhasil mengusir Belanda dan menyatukan Batak Toba dan suku tetangga lainnya, maka bisa jadi berbeda ceritanya. Dengan demikian, tanpa ada penaklukan dan perluasan wilayah, atau perlindungan diri dari serangan Padri dan Belanda, maka berbagai suku Batak yang beragam itu tetap terpecah belah dalam komunitas otonom (*huta*) masing-masing. Itu sebabnya, Castles menyimpulkan bahwa masyarakat Batak tanpa negara karena tidak membutuhkan negara dan tidak ada negara yang menaklukkan mereka hingga abad ke-19.

Makalah Anthony Reid beberapa dekade kemudian juga mempertegas masa ketiadaan negara Batak. Tetapi ia juga lebih jauh mengeksplorasi masa Hindu-Buddha yang lebih awal dimana berbagai suku Batak pernah memiliki negara, atau berada di bawah negara, atau punya hubungan dengan bangsawan. Misal, kerajaan Nagur dan Batangio untuk Simalungun, kerajaan Aru untuk Karo, mungkin juga kerajaan Panai untuk marga Pane di Tapanuli Selatan, dan bahkan Barus di pesisir barat untuk Toba. Pada masa ini, sumber tertulis dari orang asing selalu menjelaskan Batak sebagai sebuah kerajaan. Setelah kedatangan Islam dan terbentuknya kesultanan di pesisir timur, negara-negara Batak itu hancur. Banyak yang mengungsi ke pedalaman. Semenjak itu, istilah Batak yang ada di dalam berbagai tulisan mulai dipahami sebagai kelompok etnis yang menolak Islam. Menurut Reid, saat Batak sudah di pedalaman inilah masa dimana mereka tidak lagi bernegara seperti yang diamati oleh orang Eropa.

Saya mengusulkan suatu tesis pembagian periodik osilasi sosial Batak:

1. Peradaban Toba Tua (pra-Batak): Pedalaman Sumatra Utara sepenuhnya jenis masyarakat Austronesia. Kemungkinan besar tanpa negara. Cikal bakal dari Batak masa kini.
2. Batak awal: Terbentuk beberapa negara Batak dan orang Batak juga lebih banyak berinteraksi dengan pesisir, terlibat perdagangan, serta mengalami indianisasi. Menyerap sejumlah budaya India seperti *huta*, *raja* dan *marga*. Belum banyak diketahui hubungan pedalaman dan pesisir.
3. Batak pedalaman: Terbentuk negara-negara muslim di pesisir. Mereka yang menolak Islam mengungsi ke pedalaman mulai disebut Batak. Terbentuk hubungan etnis antara Batak-Melayu (Deli dan Barus). Ini masa Batak tanpa negara.
4. Batak zaman kolonial-sekarang: Padri melakukan invasi ke tanah Batak tapi kurang berhasil, sampai akhirnya Belanda berhasil menaklukan Batak. Sejak itu Batak kembali berada di bawah negara, pertama kolonial Hindia-Belanda lalu Republik Indonesia.

Oleh karena itu, jika kita menyebut periode Batak tanpa negara, kita harus spesifik, pada zaman apa dan dimana? Riwayat Batak telah ditandai oleh kecenderungan pembentukan dan penyusutan negara dari satu waktu ke waktu lain dan dari satu tempat ke tempat lain. Inilah osilasi. Kesalahan sebagian besar penulis lain adalah selalu memahami sejarah sebagai suatu proses yang statis, yakni tetap sama dan tidak berubah. Historiografi juga seperti dikeluhkan Reid, terlalu hierarkis, dimana suatu takhta diyakini mesti berasal dari takhta sebelumnya dan begitu seterusnya. Hingga titik tertentu, glorifikasi soal kerajaan masa lalu yang sebagian bersifat legendaris dan mitologis bisa jadi benar. Meski begitu, kisah tentang kejayaan masa lalu

semestinya hanya jadi acuan dan perbandingan untuk realitas baru yang sepenuhnya berbeda; yang dulunya adalah kerajaan besar, bisa jadi melemah. Dalam bagian pengantar untuk antologi yang disunting oleh Castles dan Reid, keduanya mengamati:

> "Setiap masyarakat yang dibahas di bawah ini memiliki beberapa gagasan tentang kesatuan politik yang lebih luas daripada desa, meskipun dalam struktur kekerabatan Batak dan Minangkabau, hal ini tidak lebih dari sekadar ingatan samar dan ungkapan tentang kerajaan. Secara umum, monarki abad ke-19 kebanyakan terbukti memiliki pengaruh simbolis yang lemah terhadap pemegang kekuasaan yang efektif di tingkat lokal, sedangkan ingatan tentang 'zaman keemasan' monarki yang lebih tersentralisasi secara mengejutkan tersebar luas."[13]

Jika Batak pra-kolonial mewakili evolusi, suatu tahap yang cenderung mengarah pada terbentuknya negara, maka Minangkabau sebelum Revolusi Islam Padri adalah kebalikkannya, hasil suatu devolusi dari kerajaan kuno yang tidak lagi berfungsi. Christine Dobbin menyatakan bahwa masyarakat Minangkabau tidak memiliki lembaga lintas-desa dengan otoritas yang terpusat. Seluruh Alam Minangkabau, tidak dipahami sebagai suatu lembaga negara, tetapi tanah air bagi kesatuan identitas etnik yang berpusat di tiga *luak*: Agam, Tanah Datar, dan Lima Puluh Kota. Memang, ada tiga raja, termasuk Raja Adat dan Raja Ibadat, yang satu lagi adalah yang utama, bergelar Raja Alam. Ketiganya tidak punya otoritas yang meluas, bahkan bisa dibilang lemah di desa (*nagari*) sendiri. Masing-masing *nagari* nyaris otonom satu sama lain, atau bersekutu satu sama lain berdasarkan ikatan kekerabatan dan aliran adat, yang masing-

---

[13] Castles, Lance dan Reid, Anthony (Peny.) "Introduction", di *The-Colonial State System in Southeast Asia* (1975). Hlm. vi.

masing dengan *penghulu* dan dapat memiliki pasukannya sendiri dan berperang satu sama lain. Situasinya mirip tetangga mereka Batak di utara. Raja tidak punya kapasitas untuk memerintah, dan didatangi (itupun jarang) karena tujuan yudikatif atau menyelesaikan perselisihan andaikan mediasi di tingkat terbawah tidak berhasil. Meski begitu, Dobbin menyinggung soal kedatangan kekuasaan Adityawarman yang kejam pada abad ke-14 yang memecah Minangkabau menjadi dua kubu. Dan semenjak itu, ada masa yang sangat panjang dari tiran Buddha Tantrayana hingga menjadi tiga raja yang melemah dan bahkan bisa dibilang tidak lagi bernegara (tidak berfungsi).

Hal ini bisa menghasilkan perdebatan yang sengit, soal bentuk masyarakat Minangkabau pada abad ke-18. Menurut Dobbin, orang Minangkabau memiliki lembaga dan hukum tradisional yang diperlukan untuk menjalankan otoritas (untuk membuat keputusan, menyelesaikan perselisihan, mengeluarkan perintah dan secara efektif menegakkan sanksi, sebagaimana negara sungguhan), tetapi ini tidak dijalankan secara efektif pada akhir abad ke-18. Kenyataannya adalah masyarakat Minangkabau amat demokratis, dan demokrasi tidak bisa dijalankan di dalam negara. Apakah hal ini aneh? Tidak juga. David Graeber berpendapat:

> "Salah satu penemuan antropologi evolusioner yang paling mengejutkan adalah ternyata suatu masyarakat bisa memiliki raja dan bangsawan dan semua jebakan luar monarki lainnya tetapi ia tidak benar-benar berkerja seperti negara sungguhan dalam artian mekanisnya."[14]

Pengandaian yang paling tepat bagi keadaan Batak dan Minangkabau pada periode yang dikaji Castles dan Dobbin ini, mungkin, mirip skenario "negara gagal" (*failed state*).

---

[14] David Graeber. *Fragments of an Anarchist Anthropology*(2004). Prickly Paradigm Press. Hlm 67.

Secara definitif, David Samuels menerangkan, "...sebuah negara gagal terjadi ketika kedaulatan atas wilayah yang diklaimnya telah runtuh atau tidak pernah efektif sama sekali."[15] Ciri-ciri umum negara yang gagal meliputi pemerintahan yang tidak mampu memungut pajak, menegakkan hukum, menjamin keamanan, mengendalikan wilayah, tidak mampu menyediakan staf jabatan politik atau sipil, dan memelihara infrastruktur. Istilah ini muncul pada tahun 1990-an dan awalnya digunakan untuk menggambarkan situasi di Somalia. Negara tersebut dilanda kekacauan setelah kudeta yang menggulingkan diktatornya Siad Barre pada tahun 1991, yang menyebabkan konflik internal yang berkelanjutan di antara klan-klan di negara tersebut. Dari contoh negara modern, kasus negara gagal terlihat begitu ekstrem. Negara modern dibangun lewat perangkat hukum, sarana dan prasarana yang lebih rumit dan besar, sehingga kejatuhannya juga menghasilkan dampak kekacauan yang lebih besar dan lebih berdarah dibanding negara kuno. Tapi bukan berarti skenario serupa tidak dapat terjadi di masa yang lebih lampau dalam skala yang lebih kecil dan perlahan. Kenyataannya, Batak dan Minangkabau abad ke-18 kerap dilihat dari kacamata orang Eropa dan kaum Muslim Padri sebagai contoh masyarakat yang tidak tertib, penuh kekacauan dan perang (Batak bahkan mengenal kanibalisme). Bagi mereka yang hendak menegakkan otoritas dan menaklukkan, inilah negara gagal. Inilah barbarisme.

Anarki di Daratan Utama dan Kepulauan

Tesis James C. Scott adalah masyarakat dataran tinggi Asia Tenggara merupakan masyarakat yang melarikan diri, buron, dan pengungsi yang selama dua milenium telah melarikan diri dari penindasan proyek-proyek pembangunan negara di lembah-lembah—perbudakan, wajib militer, pajak,

---

[15] Samuels, David (2012). *Comparative Politics*. Pearson Higher Education. Hlm. 29.

kerja rodi, epidemi, dan peperangan. Sebagian besar wilayah tempat mereka tinggal dapat disebut sebagai zona perlindungan. Hampir semua hal mulai dari mata pencaharian, organisasi sosial, ideologi, dan yang lebih kontroversial lagi) bahkan budaya lisan mereka, dapat dimaknai sebagai posisi strategis yang dirancang untuk menjaga jarak dari negara. Penyebaran fisik mereka di medan yang terjal, mobilitas mereka, praktik bercocok tanam mereka, struktur kekerabatan mereka, identitas etnis mereka yang fleksibel, dan pengabdian mereka kepada para pemimpin yang profetik dan milenarian secara efektif berfungsi untuk menghindari mereka terhisap ke dalam negara, bahkan mencegah negara muncul di tengah-tengah mereka.

Ada dua ciri masyarakat tanpa negara yang menarik untuk disimak di sini. *Pertama*, praktik bercocok tanam. Di bukunya, Scott menerangkan bahwa struktur sosial, pola pemukiman dan pertanian di dataran tinggi punya pola "penangkis negara" dalam dua cara yang berbeda. Pertama, negara yang ada akan ragu untuk menggabungkan wilayah-wilayah itu karena tidak ada untungnya. Biaya administratif dan militer untuk menguasainya lebih besar dibandingkan keuntungan dalam bentuk tenaga kerja dan biji-bijian. Yang kedua, kemunculan negara pribumi di wilayah ini sangat kecil kemungkinannya. Massa kritis tenaga kerja, kekayaan, dan biji-bijian terkonsentrasi yang jadi tumpuan untuk negara pada dasarnya tidak ada. Dataran tinggi cenderung memilih ladang berpindah, dan ini membuat mereka jadi lebih sulit dipantau, diukur, dan dipajaki; ladang berpindah juga membutuhkan pemukiman yang terpencar-pencar dan populasi yang lebih kecil. Makanya, Scott menjulukinya "pertanian melarikan diri" (*escape agriculture*).

Ciri yang *kedua*, adalah tradisi lisan. Menurut Scott, masyarakat beradab juga mengembangkan aksara karena hal itu membantu penegakan hukum, pencatatan pajak, diplomasi dan penulisan sejarah. Aksara melayani bagaimana kekuasaan dapat diwariskan dan dikembangkan. Sebaliknya mereka yang tidak beradab relatif menggunakan

sejarah lisan sebagai strategi pertahanan karena ia memiliki kelenturan dan dapat diadaptasi. Ketiadaan sejarah bagi masyarakat tanpa negara memaksimalkan ruang bagi mereka untuk manuver kultural. Sebagai contoh, Scott memperlihatkan bagaimana genealogi dan jaringan kekerabatan jadi lebih mudah disesuaikan untuk beragam situasi, seperti menciptakan aliansi atau pernyataan perang.

Berdasarkan penjelasan di atas, Scott menyimpulkan bahwa mereka secara aktif dan sengaja membarbarkan diri (*self-barbarization*) dari masyarakat beradab di dataran rendah. Meski begitu, menurut Scott tidak semua masyarakat "non-negara" selalu barbar sepenuhnya, karena ada beberapa diantaranya yang bahkan tanpa negara tapi lebih beradab:

> "Oleh karena itu, kaum barbar merupakan efek negara; mereka hanya bisa di bayangkan sebagai sebuah "sikap" terhadap negara. Definisi minimalis Bennet Bronson tentang kaum barbar sangat tepat, yaitu "sekadar anggota unit politik yang berhubungan langsung dengan negara, tetapi bukan negara itu sendiri." Dengan pemahaman seperti itu, kaum barbar dapat, dan seringkali, cukup "beradab" dalam hal literasi, keterampilan teknologi, dan keakraban dengan "tradisi besar" di sekitarnya —misalnya, Romawi atau Han-Tiongkok. Pertimbangkan, dalam konteks ini, masyarakat non-negara seperti Irlandia atau, di Asia Tenggara yang terisolasi, Minangkabau dan Batak."[16]

Disinilah masalahnya bermula: jika Batak dan Minangkabau adalah "non-negara" seperti Scott bilang, mengapa keduanya tidak sesuai dengan ciri-ciri masyarakat tanpa negara seperti yang dirinya telah uraikan? Ada banyak

---

[16] James C. Scott. *The Art of Not Being Governed An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (2004). Prickly Paradigm Press. Hlm 123.

penanda lain yang menentukan identitas relatif masyarakat tanpa negara di dataran tinggi Asia Tenggara dari negara, tapi beberapa ciri ini tidak ada di masyarakat Batak dan Minangkabau. Dua masyarakat ini mengenal aksara, hidup dalam pemukiman yang relatif menetap dan padat penduduk, mengenal struktur sosial yang kompleks, dan pertanian irigrasi. Semua ini mendukung terbentuknya negara, tapi anehnya keduanya tidak bernegara. Apa penyebabnya?

Ini adalah celah besar dalam karya James C. Scott yang menunjukkan bahwa selalu ada kasus unik dan pengecualian. Tapi tidak ada jawaban memuaskan yang diberikan Scott, kecuali satu catatan kaki singkat:

> "Kasus suku Minangkabau dan suku Batak di Sumatra, yang sejak lama telah membudidayakan padi irigasi dan mengembangkan budaya yang rumit tetapi tidak mendirikan negara, mengingatkan kita bahwa meskipun padi irigasi hampir selalu menjadi prasyarat pembentukan negara, hal itu tidaklah cukup."[17]

Menurut saya, keduanya tidak sesederhana perbedaan antara masyarakat tanpa negara di daratan utama (*mainland*) dengan kepulauan (*archipelago*) di Asia. Bisa jadi, ini disebabkan oleh perbedaan intensitas perdagangan antara dua wilayah: di wilayah kepulauan, intensitas perdagangan lebih besar sehingga daerah pedalaman bisa lebih mudah terpengaruh oleh peradaban pesisir (gelar pemimpin, pertanian irigasi, aksara). Tapi kemungkinan yang lebih tepat untuk menjelaskan mengapa Batak-Minangkabau punya ciri-ciri yang dibutuhkan untuk terbentuknya negara adalah karena dulu mereka memang bernegara. Ketika keduanya mengalami devolusi menjadi tidak bernegara atau negara tidak berfungsi, bekas-bekas ciri sosial maupun infrastruktur yang menunjang keberadaan negara masih bertahan.

---

[17] *Ibid*. Hlm 343.

Bukan berarti dua fokus wilayah tidak ada perbedaan. Di kepulauan, kita juga sedang menghadapi perbedaan geografis yang jauh lebih beragam yang membuat sejumlah tesis Scott tentang daratan utama belum tentu cocok dipakai di kepulauan Asia Tenggara. Di daratan utama, tercipta sejarah simbiosis antara bukit tempatnya anarkis dengan lembah tempatnya negara. Sementara akibat topografi yang berbeda karena ketiadaan pegunungan atau dataran tinggi, kosmologi orang di Kepulauan Aru di Maluku sedikit berbeda. Permukaan yang relatif rata di pulau ini menghasilkan sebuah konsep yang membagi Aru jadi dua dunia, yaitu pantai muka ke arah barat laut (Banda) yang lebih kosmopolitan dan dihuni para pedagang beragama Islam, yang terpisah dengan pantai belakang (*belakang tanah*) di tenggara yang dihuni oleh penduduk asli, beragama Alifuru, dan jadi asalnya teripang dan mutiara. Berhadapan langsung dan menjadi bagian paling ujung jaringan perdagangan global, tidak serta merta membuat pemukiman di pantai muka sebelah timur menjadi negara. Kedatangan Islam di tempat itu tidak berujung dengan terbentuknya kesultanan, sama seperti yang terjadi di Kepulauan Banda. Negara-negara di sebelah barat nusantara dan daratan Asia, biasanya muncul di pesisir dan muara sungai untuk memonopoli akses pertukaran barang dengan masyarakat di pedalaman dan dataran tinggi yang luas. Kontur geografis ini sulit dijumpai di pulau-pulau berukuran kecil di Maluku yang populasinya kecil dan tersebar. Berdasarkan dua kajian saya sebelumnya tampaknya tesis Scott lebih relevan dipakai di Kalimantan ketimbang Maluku. Mungkin ada sejumlah perbedaan lain, tapi biarlah kajian-kajian selanjutnya yang menjawabnya.

Untuk Apa Kajian Masyarakat Tanpa Negara?

Sejak lama, kita telah diajarkan untuk mengglorifikasi sejarah kekuasaan. Kita mengagumi raja ini dan itu, pahlawan perang ini dan itu, serta jatuh bangunnya kekuasaan. Kita jarang melihat sejarah sebagai miliknya kaum kecil,

rakyat jelata. Itu sebabnya, masyarakat tanpa negara, yang pada umumnya lebih setara ketimbang masyarakat yang bernegara, kerap dilihat dari kacamata hierarkis. Artinya, sejarah masa lalu mesti dilihat sebagai "masyarakat kerajaan," karena diam-diam ada asumsi bahwa tanpa negara atau kerajaan berarti peradabannya rendah, atau tidak bermasyarakat sama sekali. Padahal, ketika suatu masyarakat disebut barbar, tidak beradab, atau kacau, seringkali itu artinya mereka adalah masyarakat yang tidak dikuasai, tidak diperintah, yang merdeka. Singkat kata, anarkis.

Nenek moyang menghadapi tantangan yang berbeda. Pada sebagian besar kasus, para leluhur berjuang menjaga kemerdekaan yang mereka punya dari negara yang mencoba mencaplok mereka. Para anarkis modern, sebaliknya, hidup di dalam negara, dan berupaya meraih lagi kemerdekaan tersebut. Dalam perjuangannya itu, kajian tentang masyarakat tanpa negara punya banyak peran penting, terutama sebagai bahan pelajaran dan penyedia hikmah. Dari hasil pembahasan kita barusan, saya bisa rumuskan beberapa:

- Tujuan kaum anarkis itu rupanya realistis. Masyarakat anarkis pernah ada, dan apa yang pernah terjadi bisa dilakukan dan terulang lagi. Apakah penghancuran negara dan menciptakan alternatifnya itu hal yang susah, itu beda soal.
- Saya tidak bermaksud bilang kita harus berhenti membaca Kropotkin atau Bakunin dan seterusnya. Karya Kropotkin sebaiknya dibaca, tapi hal ini perlu diimbangi dengan belajar bagaimana leluhur menjalankan kehidupan mereka tanpa negara, alih-alih selalu mengacu pada literatur eurosentris. Tujuan pertama adalah mencegah bias. Misal, anarkis Eropa awal telah memilih atheisme yang garang karena mereka ditindas oleh lembaga gereja yang korup. Di masyarakat adat, mistisisme dan kepercayaan tradisional sangat membantu mereka berhadapan dengan

negara. Tujuan kedua, kajian tanpa negara menimbulkan kepekaan untuk jenis pendekatan semacam apa yang dibutuhkan ketika anarkis terlibat dalam pengorganisiran rakyat (ketika mereka memutuskan untuk terlibat dalam gerakan massa).

- Masyarakat tanpa negara pernah menjalankan kehidupan tanpa tentara dan polisi, karena semua orang bisa dimobilisasi untuk berperang. Mereka juga tanpa penjara, tetapi mengenal segala jenis sanksi, denda, ganti rugi, dan jika mentok, berperang dan mengambil hukum di tangan mereka sendiri. Kaum anarkis modern sangat abai soal hukum dan pengelolaan perselisihan dalam masyarakat anarkis yang hendak mereka wujudkan. Padahal, masalah dan konflik akan selalu ada, baik dalam kehidupan bernegara atau tanpa negara. Tanpa mempersiapkan argumen yang matang, usulan anarkis akan selalu dipandang remeh karena tidak dianggap realistis saat dihadapkan pada penyelesaian sengketa.
- Masyarakat di masa lalu hidup tanpa negara tapi mengandalkan jaringan kekerabatannya untuk menjalankan masyarakat. Sementara itu, anarkis hari ini kebanyakan tidak lagi hidup berdampingan dengan keluarga besar. Tapi terdapat beberapa contoh unik, misal Dobbo, di Kepulauan Aru, untuk jenis masyarakat yang di masa lalu berkembang dari berbagai jenis orang yang beragam dan disatukan bukan oleh ikatan darah, tapi satu kepentingan bersama perdagangan. Apa arti dari semua ini dan apa tanggapan anarkis?
- Pengalaman anarkis di masa lampau menunjukkan bahwa ada sejumlah pilihan: a) menuju pemberontakan terbuka untuk menghancurkan negara, b) hidup di bawah negara tapi melakukan pengabaian, meng-

ganggap negara tidak punya legitimasi (pembangkangan sipil), berpura-pura negara tidak ada, serta sebisa mungkin memperbesar otonomi pribadi dan komunitas, menciptakan zona otonom secara *de facto* terutama ketika layanan negara tidak tersedia atau c) kabur dari jangkauan negara. Pilihan apa yang tepat dalam situasi apa dan saat menghadapi siapa bisa terjawab lewat kajian masyarakat tanpa negara.

- Mungkin ketiga pilihan di atas tidak ada yang sepenuhnya ideal. Di saat kaum anarkis modern berjuang dan merumuskan strateginya, ada faktor selain dari kekuatan rakyat itu sendiri, seperti misalnya krisis iklim, ketidakstabilan geopolitik, perang sipil, dst. Seperti yang pernah saya tulis bahwa, "Kehancuran suatu negara bukan berarti kehancuran masyarakat. "Negara" dan "masyarakat" adalah dua hal yang berbeda. Ketika suatu negara melemah, keropos atau bubar, masyarakat tetap ada."[18] Kaum anarkis terkadang terlalu fokus untuk menghancurkan, dan ketika kekacauan itu terjadi, mereka bingung harus mulai membangun dari mana.

Tujuan dari kajian ini bisa lebih luas dan lebih mendalam lagi dari sekedar motif ideologi politik. Anthony Reid yang paling getol dan resah untuk mendorong kajian masyarakat tanpa negara di Asia Tenggara, pernah menulis:

> "Tantangan terbesar yang saya hadapi selama di Wiko [Wissenschaftskolleg zu Berlin] adalah menuliskan buku yang lepas dari bias para sejarawan yang berpusat pada negara, namun tetap menemukan teknik naratif alternatif untuk memberikan keadilan bagi masyarakat yang beragam di kawasan ini. Asia Tenggara kelihatannya

[18] Bima Satria Putra. *Dayak Mardaheka: Sejarah Masyarakat Tanpa Negara di Pedalaman Kalimantan* (2021). Hlm 88.

menjadi *lahan yang subur bagi sejarah yang mengakui martabat dan tanggung jawab kolektif manusia atas planet yang kini kita kelola*. Di hutan dan lautan daerah ini, sistem pemerintahan modern yang berbasis hukum dan birokrasi bukanlah bagian asli dari masyarakat. Sebaliknya, masyarakat di sini memiliki cara-cara lain untuk membangun hubungan sosial yang kuat dan memungkinkan budaya mereka berkembang. Jika kita tidak lagi fokus pada raja, penakluk dan diktator yang banyak gaya, sejarah bisa menjadi kurang personal karena tidak ada tokoh yang mencolok. Dalam hal ini, saya butuh bantuan."[19]

Saya salah satu yang menyahut permohonan bantuan itu. Buku ini menemani saya untuk menggali "martabat dan tanggung jawab kolektif manusia atas planet" macam apa yang dimaksud Reid: nenek moyangku seorang anarkis. Ini arahan untuk dekolonisasi.

[19] Anthony Reid. "Three Reasons to Write a History of Southeast Asia." Diakses pada 9 Juli 2025 dari: https://www.wiko-berlin.de/en/fellows/academic-year/2012/reid-anthony

KETIADAAN NEGARA DAN KECENDERUNGAN TERBENTUKNYA NEGARA DI ANTARA ORANG BATAK ZAMAN PRA-KOLONIAL

oleh LANCE CASTLES

Diterjemahkan dari dalam monograf Malaysian Branch of Royal Asiatic Society No.6, dengan judul "Pre-Colonial State System in Southeast Asia", *halaman 67-76. Terbit pertama kali pada tahun 1975, disunting oleh Anthony Reid dan Lance Castles.*

WILAYAH yang berbahasa Batak[20] menempati kedudukan paradoksal dalam hubungannya dengan perkembangan politik, ekonomi dan budaya Indonesia. Seperti telah diketahui, terdapat bukti tentang kontak rutin dengan dunia luar dari periode yang lebih awal. Walau kita belum yakin apakah 'Barousai' yang disinggung Ptolemeus (sekitar Abad ke-2 SM) merujuk ke pelabuhan pesisir barat Barus,

[20] Tulisan ini terutama membahas tentang Suku Batak Toba, Angkola, Mandailing, dan Simalungun sebelum masa penjajahan. Penggunaan istilah 'Batak' sebagai sebutan umum untuk kelompok-kelompok ini, serta Suku Karo dan Dairi, telah mengalami pasang surut. Para ahli bahasa dan etnolog selalu menganggap istilah ini penting karena adanya unsur-unsur umum yang kuat di semua masyarakat ini. Akan tetapi, pada beberapa periode, suku Batak Toba yang non-Muslim sama sekali menolak sebutan Batak. Kecenderungan ini paling kuat di kalangan migran Mandailing ke Pantai Timur Sumatera dan Semenanjung Malaysia.

rujukan tentang Barus sejak pertengahan milenium pertama sangat banyak dan menunjukkan bahwa tempat itu merupakan tempat penting, karena ekspor kemenyan dan jenis kamper khusus dari pedalamannya. Sebuah prasasti bertanggal 1088 menunjukkan keberadaan komunitas berbahasa Tamil, sementara bukti yang kurang meyakinkan menunjukkan keberadaan gereja Nestorian di sana.[21]

Warisan pengaruh India, baik secara langsung maupun melalui masyarakat Indonesia lainnya, mencakup alfabet, konsep keagamaan (termasuk pengorbanan kuda yang sebanding dengan yang dilakukan oleh bangsa Arya Weda) dan cukup banyak kosakata, termasuk istilah politik utama seperti *huta* (desa, pada umumnya berbenteng), *raja* (kepala suku) dan *marga* (klan eksogami patrilineal).[22] Tapi dengan beberapa pengecualian yang diragukan, tidak pernah muncul sesuatu yang bisa didefinisikan sebagai bentuk negara. Pemerintahan yang tertib diperkenalkan ke sebagian besar wilayah Batak hanya oleh Belanda, dan hal itu masih jadi PR yang belum selasai sampai jauh memasuki abad ke-20.

Huta harus menjadi acuan awal untuk setiap diskusi tentang lembaga politik Batak. Untuk mengutip penggambaran Vergouwen yang hidup:

> "Wilayah desa adalah sebuah lapangan kecil dengan halaman yang bagus, keras dan kosong di tengahnya. Di satu sisi lapangan ini ada sekelompok kecil rumah, biasanya berjejer; setiap rumah memiliki kebun dapur sendiri di belakang. Di seberang deretan rumah ada deretan lumbung padi. Biasanya ada satu atau dua

---

[21] Rachmat Subagya, 'Geredja Kristen Tertua di Indonesia', *Basis*, XVIII, (Jogjakarta, 1969), hlm 261-5; J. Tideman, *Hindoeinvloed in Noordelijk Batakland*, Amsterdam, terbit 1936 (Uitgaven van het Bataksch lnstituut, No. 23); *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, Vol. I, (Ende-Flores, 1974), hlm. 27-33.

[22] Tideman, *Hidoeinvloed*; J.Gonda, *Sanskrit in Indonesia* (Nagpur, 1952).

kubangan lumpur. Seluruhnya dikelilingi oleh tembok yang di atasnya terdapat bambu tinggi. Kadang-kadang sebuah desa memiliki parit di sekitarnya. Orang akan menemukan babi yang mengais-ngais di bawah rumah, anjing mengendus-endus, ayam menggaruk tanah .... Seorang perempuan yang duduk di alat tenunnya di depan salah satu rumah sementara seorang gadis muda menumbuk padi di balok pencap besar.... Mata dan pikiran kita menyimpulkan kalau desa ini adalah dunia tertutup yang kecil, unit kehidupan yang terdiri dari sekelompok kecil orang yang saling memiliki dan telah hidup bersama untuk waktu yang lama di mana anak mereka lahir dan mati di tempat yang sama."[23]

Hanya kata 'tertutup' yang merupakan pernyataan berlebihan, meskipun boleh-boleh saja. Karena walaupun desa Batak terikat oleh berbagai ikatan dengan tetangganya, desa itu jarang tunduk pada tuntutan rutin dari lembaga supradesa yang disertai dengan monopoli kekuatan yang sah di seluruh wilayah tempat desa itu berada. *Huta* bisa besar atau kecil tetapi paling seringnya sangat kecil. Di Samosir, segera setelah pendudukan Belanda, populasi rata-rata per *huta* adalah 35 orang; pada tahun 1878 di dataran tinggi Humbang paling banyak ada 16 rumah per *huta*.[24] Di Tapanuli Selatan, rata-ratanya lebih tinggi: 200 orang di Angkola dan 350-400 di Mandailing sekitar tahun 1845.[25] Di

[23] Jacob C. Vergouwen, *The Social Organization and Customary Law of the Toba-Batak of Northern Sumatra*. Penj. Jeune Scott-Kemball (The Hague, 1964), hlm. 105.

[24] Willem Middendorp, *Memorie van Overgave of subdistrict Samosir* [tidak terbit], 1913, dalam Tropen-Instituut, Amsterdam; 'Annexaties in Centraal Sumatra', *Tijdschrift voor Nederlandsch Indie*, New Series, IX, I, 1880, hlm. 57-80.

[25] T. I. Willer, 'Verzameling der Battahsche Wetten en Instellingen in Mandheling en Pertible; gevolged van een Overzicht van Land en Volk in die Streken', *Tijdschrift voor Nederlandsch Indie*, VIII, 1845, hlm. 113-14.

sana, seperti di Tanah Karo, *huta* sering dibagi lagi menjadi lingkungan-lingkungan.

Penari topeng Batak, di Tanah Karo, Sumatra, antara tahun 1914 dan 1918 (Foto: Tassilo Adam).

Jenis *raja* yang paling umum adalah kepala *huta*; sang pendiri desa yang menjadi *raja*-nya dan keturunannya dari garis laki-laki memiliki hak yang tidak dapat dicabut atas desa tersebut. Mereka merupakan bagian penting dari populasi desa mana pun, dan *raja* adalah wakil langsung mereka. Selain itu, anggota klan lain yang tinggal di desa, umumnya terikat melalui pernikahan dengan klan pemilik. Sering kali salah satu garis keturunan tersebut telah tinggal sejak berdirinya desa karena menikahi putri klan pemilik.[26] Perwakilan kelompok ini (disebut *boru na gojong* di Tapanuli Utara) punya posisi terhormat sebagai penasihat *raja*. Salah satu fungsi terpentingnya adalah untuk menengahi pertengkaran

[26] Vergouwen, hlm. 44-65, tentang pernikahan Batak.

yang sering muncul di antara anggota klan pemilik. Pertengkaran seperti itu, termasuk juga rebutan tanah, sering kali menyebabkan berdirinya desa-desa anakan. Meskipun anggota klan yang baru datang tidak banyak bicara dalam urusan desa, *raja ni huta* harus mendengarkan *boru na gojong* dan para *kahanggi*-nya –yaitu saudara-saudara dan sepupu-sepupunya.

Jika *huta* dapat dikenali dengan jelas lewat si pemilik-kepala suku dan benteng bambunya, organisme tingkat tinggi yang membentuk selnya tidak jelas, berubah-ubah, dan sering kali tidak memiliki kepala [*acephalous*]. Untuk memulai dari atas, orang Batak, atau setidaknya orang Batak Toba, punya kesadaran diri mereka sebagai suatu bangsa dan sistem silsilah, keturunan dari leluhur mereka yang secara eponim disebut Si Raja Batak. Akan tetapi, sementara orang Batak selalu memiliki pengetahuan silsilah yang luar biasa soal bagian-bagian mereka sendiri dari sistem tersebut, kemungkinan untuk melihat wilayah Batak sebagai satu keluarga besar harus menunggu kondisi pemerintahan kolonial, yang memungkinkan adanya pengintegrasian ulang tradisi silsilah yang telah dipisahkan oleh jarak.[27] Dalam hal apa pun, tidak ada rencana serius untuk melakukan aksi politik yang melibatkan seluruh suku Batak sebagai satu kesatuan. Hal yang sama berlaku pula untuk pembagian dialek daerah yang lebih luas (baik Simalungun, Toba, Angkola, Mandailing) dan pembagian silsilah tingkat tertinggi (Sumba, Lontung, Borbor).

Yang lebih bermakna secara politis adalah pembagian-pembagian yang Vergouwen sebut sebagai suku [*tribal*].[28] Wilayah-wilayah ini dalam banyak kasus dikuduki oleh satu marga besar atau kelompok marga yang berkerabat, bersama dengan cabang-cabang atau marga-marga lain yang

[27] Karya besar pertama yang mempertemukan berbagai tradisi daerah adalah Waldemar Hoeta Galoeng, *Poestaha taringot toe tarombo ni bangso Batak* (Laguboti, 1926).
[28] Vergouwen, hlm. 106ff.

telah menetap di antara mereka dan kawin campur dengan mereka. Misal, Silindung (didominasi oleh kelompok marga Si Opat Pusoran), Uluan (oleh kelompok marga Nai Rasaon), Sipirok (oleh marga Siregar) dan Mandailing Hulu dan Hilir (masing-masing oleh marga Lubis dan Nasution). Pada tingkat inilah pernyataan umum Sahlins[29] mulai berlaku:

> "...dianggap sebagai entitas teritorial yang secara kolektif membela diri dari pihak luar sambil menjaga perdamaian secara internal, unit politik masyarakat suku biasanya beragam dalam tingkatannya. Tingkat konsolidasi politik berkontraksi dan meluas: segmen-segmen utama yang bersatu untuk menyerang atau mengusir musuh pada suatu waktu dapat terpecah menjadi faksi-faksi yang bermusuhan di waktu lain."

Pada tingkat ini kita dapat berbicara tentang lembaga-lembaga umum. Di Sipirok terdapat satu majelis peradilan untuk seluruh *luat* atau distrik, meskipun jarang diselenggarakan.[30] Di Samosir Selatan (wilayah suku Lontung) dan Uluan terdapat *bius* atau komunitas kurban untuk seluruh suku, meskipun keduanya juga terbagi dalam beberapa bius dengan ukuran yang lebih umum. Di Silindung ada lembaga empat raja (*raja na opat*), yang masing-masing mewakili sekelompok marga atau bagian marga. Nama-nama rajanya mirip dengan gelar menteri di istana Melayu (*Rangkea Tua*, *Baginda Mulana*, *Raja Ilamuda*, *Bagot Sinta*), tetapi pada awalnya lembaga tersebut mungkin bersifat pribumi, seperti empat divisi lain di wilayah tersebut.[31] Dan fungsi mereka

---

[29] Marshall D. Sahlins, 'The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion', dalam Ronald Cohen dan John Middleton, (peny.) *Comparative Political Systems* (Garden City N.Y., 1967), hlm. 95.

[30] *Adatrechtbundels* Vol. 6, Serie G. No. 2.

[31] Robert Heine-Geldern, 'Le Pays de P'i-k'ien Le roi au grand cou et la Singamangaradja', *Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme*

lebih bersifat kependetaan daripada kerajaaan. Silindung juga memiliki siklus pasar (*onan*) selama empat hari. Akan tetapi, dengan kemungkinan pengecualian untuk Yang di Pertuan Mandailing Hilir,[32] tampaknya tidak pernah ada seorang kepala suku yang memiliki wewenang (yurisdiksi) atas seluruh 'suku'; tidak ada seluruh 'suku' yang berperang satu sama lain, meskipun mereka juga berusaha untuk bersatu melawan penjajah non-Batak.

Di bawah 'suku' dan di atas *huta* terdapat sistem pengelompokan yang kompleks dan terus berubah untuk urusan pertanahan, administrasi peradilan, penyelenggaraan pasar, dan sebagainya.[33] Akan tetapi, yang paling penting adalah yang muncul karena penyebaran dari desa induk (*huta parserahan*) dan yang berpusat pada ketaatan atau pengorbanan keagamaan, yang tujuan terutamanya adalah untuk memastikan kesuburan. Karena sering kali leluhur yang dipanggil, keduanya mungkin saling berhubungan, seperti halnya para *horja* di wilayah Balige. Mereka dipimpin oleh seorang kepala suku yang disebut *raja parjolo* (kepala suku utama), dibantu oleh satu atau lebih *raja partahi*. *Raja partahi* dipilih oleh majelis besar di mana bahkan orang yang lebih kecil pun memiliki suara, meskipun keputusan dibuat oleh para kepala suku.[34] Dalam praktiknya, ada kemungkinan besar bahwa putranya yang akan menggantikan *raja parjolo*, tetapi begitu juga salah satu *raja partahi*.

Orient, LXIX, 2, 1959, hlm. 376. Bandingkan William H. Alkire, 'Concepts of Order in Southeast Asia and Micronesia', *Comparative Studies of Society and History*, XIV, No. 4 (1972), hlm. 484-493.

[32] Setelah pendudukan di Mandailing, Belanda memperkenalkan jabatan ini untuk sementara; tidak jelas apakah jabatan ini telah ada sebelum masa Padri, tetapi salah satu pemimpin Nasution tampaknya memiliki kedudukan yang lebih tinggi.

[33] Vergouwen, hlm. 117ff.

[34] W.H.K. Ypes, *Bijdrage tot de Kennis van de Stamverwantschap, de lnheemsche Rechtsgemeenschappen en het Grondenrecht der Toba-en Dairibataks* (The Hague, 1932), hlm. 231.

Meskipun desa induk *horja* dikenali, desa tersebut tidak dapat memonopoli kedudukan ke-*raja-parjolo*-an

Di sisi lain, di Samosir, *raja parjolo* adalah *parbaringin* (pendeta kurban) utama di tingkat *bius*.[35] *Bius* memiliki pemimpin lain yang bersifat sekuler: *raja doli*. Karena *bius* terdiri dari sejumlah bagian klan yang telah dikelompokkan secara geografis, terjadi perebutan yang sengit untuk jabatan *raja doli*. Meski demikian, *bius* sebagai sebuah lembaga tampaknya memiliki kesinambungan yang cukup besar, sementara *horja* dari jenis yang lebih kecil di Balige cenderung terpecah kalau terjadi perebutan jabatan *raja parjolo* di antara dua cabang klan.

Tidak satu pun dari kedua wilayah ini dapat muncul kepemimpinan independen yang kuat. Di Silindung, terdapat *raja junjungan* sebagai kepala suku yang sekuler dari kelompok desa-desa dari marga yang sama, tetapi otoritas mereka sangat bergantung pada kualitas pribadi dan situasi politik, dan cenderung bersifat sementara. Lalu di Tapanuli Selatan, potensi *huta parserahan* sebagai faktor pemersatu terwujud. Wilayah ini tampaknya telah dihuni oleh marga Batak dari utara selama beberapa abad. Kemungkinan besar selama periode Hindu-Buddha (yang meninggalkan sisa-sisa yang luas di Tapanuli Selatan), penduduk di sana adalah non-Batak.[36] Hasil dari pendudukan Batak yang

---

[35] *Ibid*., hlm. 158-9.

[36] Saya menduganya demikian karena alasan berikut: (1) Klan Tapanuli Selatan umumnya memiliki tradisi migrasi dari utara, dan khususnya sering kali dari Toba. (2) Klan homonim [bernama sama] sering kali ada di Utara, mungkin sisa-sisa yang tidak bermigrasi. (3) Prasasti yang ditemukan di situs Hindu-Buddha dari abad ke-10 hingga ke-13 berbahasa Melayu atau Jawa. (4) Suku Lubu, yang dari lokasi mereka harus dianggap sebagai sisa-sisa populasi sebelumnya, punya lebih banyak unsur Melayu-Minangkabau dibandingkan Batak dalam bahasa mereka. Tugby memperkirakan pemukiman suku Lubu paling awal di Mandailing Hulu pada abad ke-16, dengan asumsi keandalan silsilah, semen-

relatif cepat di wilayah yang luas di Tapanuli Selatan adalah munculnya unit-unit politik yang lebih besar dan lebih kompleks daripada di Tapanuli Utara.

Huta sendiri cenderung menjadi lebih besar sehingga rajanya (disebut *pamusuk* di Tapanuli Selatan) menjadi mirip seperti raja yang sungguhan, meskipun pada dasarnya masih menjadi kepala keluarga dari garis keturunan terbesar –dan pendiri. Pada saat yang sama di desa-desa yang menjadi pusat penyebaran –desa-desa induk dengan banyak anak perempuan– *pamusuk* juga dihormati sebagai *panusunan* dan memiliki hak prerogatif tertentu sebagai kepala "kumpulan desa" (*dorpenbond, janjian, tahi*; federasi desa tampaknya bukan istilah yang tepat karena menyiratkan hubungan yang dibentuk dengan sengaja di antara orang-orang yang setara). Dengan cara ini, suksesi turun-temurun yang khas bagi *huta* juga menjadi aturan bagi unit politik yang lebih besar.[37]

Unit-unit yang lebih besar ini (yang setelah pendudukan Belanda menjadi unit utama pemerintahan daerah, *kuria*) juga mencakup banyak desa yang tidak dihuni dari desa induk tetapi justru ditaklukkan olehnya, atau lebih sering didirikan oleh anggota klan lain di wilayah yang telah diklaim oleh klan pemilik *kuria*. Menjelang akhir kekuasaan Belanda, *kuria* terbesar memiliki populasi 19.000, tetapi pasti kebanyakan pada awalnya 2.000-3.000 orang.

Sejalan dengan perkembangan politik ini, terjadi pembedaan sosial-ekonomi yang semakin meningkat. Para kepala suku dan keluarga mereka menjadi kelas yang berbeda, *namora-mor*a atau aristokrasi, yang saling menikah di antara mereka sendiri. Di sisi ekstrem lainnya adalah para

---

tara dengan alasan yang sama suku Siregar mungkin memasuki Sipirok sekitar tahun 1600.

[37] Lihat Johannes Keuning, *Verwantschapsrecht en Volksordening, Huwelijksrecht en Erfrecht in het Koeriagebied van Tapanoeli* (Leiden, 1948). Akan tetapi, pewarisan yang ketat tidak pernah ditetapkan.

budak (umumnya tawanan perang atau keturunan mereka), para penjamin utang, dan di beberapa distrik, orang Lubu, yang mungkin merupakan keturunan dari penduduk pra-Batak yang dirampas tanahnya. Rakyat biasa (*halak na bahat*) masih menjadi mayoritas penduduk, tetapi kelompok budak mungkin terdiri dari seperlima hingga sepertiga lebih banyak daripada yang dilaporkan di Perak atau Selangor pada abad ke-19.[38]

Hal ini bukan berarti bahwa masyarakat Batak kehilangan kecenderungan sentrifugalnya selama migrasi ke selatan. *Panusunan*, seperti halnya *pamusuk*, harus membuat keputusan dengan berembug bersama para pemuka *kuria*, yang meliputi para anggota terkemuka dari garis keturunannya sendiri dan kepala marga-marga penting lainnya di wilayahnya, terutama *bajo-bajo na godang*, yang setara dengan *boru na gojong* di wilayah Batak Toba.[39]

Seberapa besar kekuasaan yang dapat dipegang oleh seorang *panusunan* masih sangat bergantung pada atribut pribadinya dan pada situasi politik. Di bawah tekanan dari luar, kelompok desa diharapkan untuk bersatu di sekitar *panusunan*-nya, tetapi tanpa adanya tekanan seperti itu, perseteruan internal, terutama yang menyangkut suksesi, akan mengemuka, kadang-kadang mengakibatkan penegasan status *panusunan* yang independen oleh salah satu *pamusuk*. Untuk memperkuat posisi mereka sendiri, para *panusunan* kadang-kadang mendorong elemen-elemen pembangkang di *huta* untuk memisahkan diri dan mendirikan *pamusuk-pamusuk* baru, sementara aliansi silang juga ter-

---

[38] Willer, % hlm. 113-14. Cf.J.M. Gullick, *Indigenous Political Systems of Western Malaya* (London, 1958), hlm. 105, di mana terlihat bahwa hanya 6 orang dari Perak yang merupakan budak atau penjamin hutang.

[39] Lihat *Adatrechbundel*, Vol.38, Series G, No.77, hlm 243, untuk komposisi dewan yang khas.

bentuk antara satu *panusunan* dengan *pamusuk-pamusuk* saingan yang tidak puas.[40]

Sekitar tahun 1825, Tapanuli Selatan dikuasai oleh sekte Padri Muslim dari Sumatera Barat. Penting untuk mencoba mengukur dampak invasi ini terhadap institusi politik Batak. Menurut Willer, Mandailing Hulu pada awalnya tidak menawarkan perlawanan yang terpadu terhadap Tuanku Rao.[41] Mandailing Hilir, wilayah terbesar di negeri Batak yang didominasi oleh satu klan (Nasution) dan mungkin yang paling maju dalam peradaban pada tahun 1825, memberi perlawanan di bawah Patuan Naga, *panusunan* Panyabungan. Namun kakinya patah dalam perjalanan ke pertempuran dan semuanya menjadi kacau. Menurut cerita Willer yang mungkin dibesar-besarkan, 2.500 rumah di Panyabungan dibakar dalam sehari, 1.500 orang dibantai dan 1.200 dijadikan budak. (Meskipun Panyabungan mungkin merupakan desa yang sangat besar, sulit dipercaya bahwa ia memiliki 10-15 ribu penduduk seperti yang tersirat dalam cerita ini). Selanjutnya Patuan Naga mengumpulkan seluruh Mandailing Hulu dan Hilir, Muslim baru, Muslim lama, kaum pagan dan Lubu, tetapi bahkan kekuatan besar ini tidak berhasil menahan kaum Padri. Menang dalam dua pertempuran, Tuanku Rao berbalik dan menjarah desa-desa yang sebelumnya ia selamatkan. Alhasil selama sekitar satu dekade Mandailing berada di bawah kekuasaan Padri. Hal ini dilakukan oleh *kalis* (yang aslinya dalam bahasa Arab disebut 'hakim') yang ditunjuk, yang sebagian besarnya jika kita percaya Willer adalah orang Minangkabau, tetapi kemudian orang Batak Mandailing yang berasal dari suku yang sama. Namun, pada kenyataannya, tampaknya banyak *namora-mora* yang berhasil melewati badai, termasuk Raja

---

[40] Contoh hubungan macam ini dapat ditemukan di Zainal Abidin, 'Adatmonografi', *Pandoe* (Sibolga, 1937), hlm. 82-87, dan 134-35.

[41] Sumber-sumber tentang aktivitas kaum Padri di Tapanuli sedikit, tersebar, dan bias. Willer, sumber utama yang digunakan di sini, harus dicermati dengan saksama.

Gadombang, kepala suku[42] dari Hutanagodang, yang suatu saat akan menjadi menantu Tuanku Rao, yang kemudian memutuskan hubungan dengannya dan menjadi sekutu utama Belanda dalam gerakan menjepit mereka melalui Mandailing untuk melawan kaum Padri.

Ciri luar biasa dari pemerintahan Padri di Tapanuli adalah pemanfaatan orang-orang yang baru (yang dipaksa) pindah agama sebagai pembantu. Dengan demikian orang Mandailing yang kalah diberi tugas untuk melaksanakan serangan ke Angkola pada tahun berikutnya.[43] Saat gelombang kejut menembus lebih jauh ke utara, unsur keagamaan menjadi kurang penting dan para kepala suku Batak yang ambisius memanfaatkan kesempatan itu untuk melancarkan perang terhadap tetangga mereka dengan lebih kejam daripada yang diizinkan oleh adat Batak.

---

[42] Apakah dia seorang *pamusuk* atau *panusunan* merupakan subjek kasus pengadilan yang sengit pada tahun 1930'an.

[43] Tulis Burton dalam *Missionary Herald*, Desember 1825: "Setelah menaklukkan dan merampas wilayah Melayu yang kaya dari Raw, [kaum Padri] menjatuhkan hukuman lebih lanjut kepada penduduk daerah itu, yaitu penaklukan atau konversi wilayah Batak Mandaling. Setelah melakukan ini, dan mengenakan denda yang besar kepada orang Batak, yang harus dibayar dengan debu emas, kaum Raw memberi tahu orang Mandaling untuk memberi upah pada diri mereka sendiri, selama musim berikutnya, dari wilayah Ongkola. Oleh karena itu, provinsi ini diserbu pada bulan Januari lalu oleh orang Batak Mandaling, yang dipimpin oleh beberapa kepala suku Padri, dan karena eksploitasi mereka sebelumnya telah menyebarkan teror universal, mereka hampir tidak menemui perlawanan apa pun.... tidak diragukan lagi bahwa orang Ongkola telah terlibat dalam perjanjian serupa untuk memeluk agama, mengenai penaklukan di masa mendatang..... Ke daerah Batak mana senjata mereka selanjutnya akan diarahkan, masih belum pasti, tetapi kami memiliki alasan yang meyakinkan untuk khawatir bahwa penduduk yang pemalu dari wilayah Toba Silindung yang indah, akan segera menjadi mangsa."

Selama tahun 1830-an Tuanku Tambusai mendominasi sebagian besar Tapanuli Selatan dari pangkalan yang dibentengi dengan baik di Daludalu dekat sudut tenggara yang nanti jadi karesidenan.[44] Meskipun bagi Belanda seluruh wilayah tersebut 'merintih di bawah kekuasaannya', Tuanku Tambusai terus-menerus menghadapi pemberontakan dan tidak mampu mengatur sistem pemerintahan yang teratur. Pada tahun 1838 Belanda merebut Daludalu dan menduduki wilayah Padang Lawas selama sekitar tiga tahun. Laporan Willer tentang situasi politik di berbagai wilayah (*landschappen*, yang secara resmi disebut *luhat* setelah pendudukan kembali wilayah tersebut pada 1879) menunjukkan bahwa meskipun pertempuran telah mengubah struktur kekuasaan secara besar-besaran, tidak ada kecenderungan dari berbagai tanah Batak untuk bersatu. Di banyak wilayah, kekuasaan tampaknya hampir terbagi rata antara beberapa cabang garis keturunan penguasa yang bersaing. Meskipun ada upaya untuk menggabungkannya, Belanda akhirnya harus mengakui 41 *luhat* di Padanglawas.

Kasus yang sangat menarik adalah Hayuaru, di mana Ja Boaton, seorang pemuda dari distrik dan klan yang berbeda, suatu kali dalam mimpinya dipanggil untuk menyelamatkan *luhat* dari Tuanku Tambuasi. Orang-orang yang putus asa menyebutnya sebagai Sutan Hayuaru meskipun ia tidak punya hak secara historis. Setelah Tuanku Tambusai dikalahkan, klan-klan yang mapan mencoba untuk menegaskan kembali hak-hak mereka, tetapi pada tahun 1841 Ja Boaton mencoba untuk mempertahankan posisinya. Pada akhirnya kekerabatan menang mengalahkan karisma.[45]

Di wilayah Batak Toba, bahkan lebih sulit untuk mengatakan apa yang sebenarnya terjadi selama periode Padri.

---

[44] Ada juga H.J.J.L. Ridder de Stuers, *De vestiging en uitbreiding der Nederlanders ter West Kust van Sumatra* (Amsterdam, 1849-50).

[45] *Adatrechtbundels*, Vol.38, Serie G, No.80, hlm. 330-68. Kasus Ja Boaton lihat di hlm. 359-60.

Tampaknya satu kelompok Padri menembus hingga Butar di dataran tinggi Humbang dan membunuh sang raja-pendeta Singamangaraja.[46] Di seputar peristiwa ini terkumpul berbagai legenda, termasuk anggapan bahwa pemimpin gerombolan ini, Si Pongki (=fakih), adalah Tuanku Rao, yang sebenarnya adalah keponakan Singamangaraja sendiri.

Di beberapa daerah di selatan negeri Toba muncul kepala daerah yang bergelar *Nangkali*, yang paling terkenal adalah Nangkali Bonar (Sitompul) yang kemudian dilukiskan gambar hitam oleh para misionaris. Jelas bahwa gelar tersebut merupakan representasi dari kata ganti relatif asal Minangkabau seperti 'nan' dan *kali*.[47] Kemungkinan besar mereka masih berada di bawah gubernur yang ditunjuk oleh Tuanku Tambusai, meskipun ia bisa jadi telah menganugerahkan gelar tersebut kepada kepala suku setempat yang siap menyatakan diri sebagai Muslim dan bekerja sama dengannya. Gelar itu mungkin dianggap sebagai lambang kekuasaan baru tanpa kepura-puraan untuk masuk Islam. Bagaimanapun, para Nangkali merupakan contoh lain dari kecenderungan munculnya kepala suku yang lebih kuat di pinggiran negeri Batak, terutama sebagai akibat dari kebutuhan untuk menanggapi tantangan kekuatan politik non-Batak.

Di bawah kekuasaan Belanda, kepangeranan [*principalities*] Simalungun diakui sebagai *zelfbesturen*, yaitu wilayah yang diperintah secara tak langsung. Kecenderungan untuk memandang mereka sebagai sesuatu yang sangat berbeda dari *rechtsgemeenschappen* (masyarakat hukum) Tapanuli yang diperintah secara langsung mungkin sebagian disebab-

---

[46] Peristiwa ini mungkin terjadi antara tahun 1823 dan 1833, mungkin pada tahun terakhir; *The Martyr of Sumatra. A Memoir of Henry Lyman* (New York, 1856), hlm. 321.

[47] Ypes, hlm. 441. C. Gabriel, terjemahan oleh K. Huta Galung, 'Kriegzug der Bondjol unter Anfuehrung des Tuanku Rau in die Bataklaender', dalam *Tijdschrift voor het Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, LXI, 1922, hlm. 334.

kan oleh perbedaan hukum ini. 'Pemerintahan tidak langsung' adalah kebijakan yang diterapkan di Sumatera Timur karena kebijakan tersebut sesuai dengan kesultanan Melayu pesisir, dan karena kebijakan tersebut sesuai dengan perkebunan; 'Pemerintahan langsung' diterapkan di Tapanuli karena kebijakan tersebut muncul dari Pemerintahan lama Sumatera Barat di mana penanaman paksa alih-alih perkebunan swasta yang sedang populer.

Kenyataannya, 'kekuasaan sewenang-wenang' Simalungun tidak mewakili konsentrasi kekuasaan yang sangat mengesankan. Rata-rata populasinya pasti seputar 10.000 orang. Di dalam wilayahnya, *raja* harus berbagi kekuasaan dengan para pengikut (*tuhan*) yang kewajiban padanya, setidaknya dalam praktik, cukup terbatas. Jadi, Tuhan Bandar hanya dapat menyerahkan tanah untuk perkebunan dengan sepengetahuan tuannya, Raja Siantar, tetapi Tuhan Bandar itu sendiri yang mendapat bagian terbesar dari hak tersebut dan bukan Raja Siantar. *Tuhan-tuhan* ini umumnya mengepalai cabang-cabang keluarga penguasa. Pembagian desa-desa tertentu untuk setiap *tuhan* mirip dengan sistem apanase Jawa, tetapi dalam praktik raja Simalungun mungkin tidak dapat mencabut hibahnya. *Tuhan* menunjuk kepala desa (*pangulu*) 'dengan mempertimbangkan prinsip keturunan', yang bisa berarti bahwa pola kepemimpinan desa yang khas Batak oleh pendiri atau keturunannya pada umumnya bertahan. Demikian pula *raja*, *tuhan*, dan *pangulu* masing-masing diperbantukan oleh anak *boru* (kepala garis keturunan yang mengambil istri) dalam pola khas Batak.[48]

Kepangeranan Simalungun dengan demikian memiliki beberapa ciri yang sama dengan kesultanan Melayu dan kelompok desa Batak. Ciri pertama dapat dikaitkan dengan contoh negara-negara pesisir Melayu dan mungkin dengan warisan negara-negara seperti Nagur dan Batangio yang

[48] J. Tideman, *Simeloengoen* (Leiden, 1922). (Mededeelingen No. 6 van het Oostkust van Sumatra Instituut), hlm. 92ff.

dilaporkan telah ada di pelabuhan Simalungun pada abad ke-16 atau sebelumnya.[49] Akan tetapi, mustahi untuk mengetahui apakah negara-negara tersebut merupakan negaranya Simalungun atau negara yang berkuasa atas Simalungun. Klan penguasa Simalungun modern sebagian besar memiliki tradisi migrasi yang kuat dari pedalaman, terutama Samosir.

Dalam tinjauan yang terlalu disederhanakan mengenai lembaga-lembaga politik di dunia Batak di atas, sejauh ini saya mengabaikan yang paling mencolok dan misterius di antaranya: dinasti raja-pendeta atau raja-dewa yang menyandang gelar Singamangaraja. Walau tradisi Batak tidak sepakat tentang jumlah pejabat tinggi yang secara berturut-turut "memerintah" di lembah berdinding batu Bangkara di sudut barat daya Danau Toba, sekarang sudah jadi kebiasaan untuk menyebut Ompu Pulobatu, yang ditembak oleh pasukan Belanda pada tahun 1907, sebagai Singamangaraja XII. Ia menggantikan ayahnya sekitar 1875 dan selama tiga dekade telah melakukan perlawanan yang gigih tapi tidak terlalu efektif terhadap kekuasaan Belanda.

Singamangaraja pertama yang keberadaannya dapat dipastikan secara historis adalah kakeknya Tuan na bolon, yang dibunuh oleh kaum Padri. Pada tahun 1824 misionaris Inggris Burton dan Ward mengunjungi Silindung dan akan melanjutkan perjalanan ke Bangkara andai Burton tidak sakit. Laporan mereka sepertinya merupakan penyebutan pertama Singamangaraja oleh orang Eropa. Lalu Singamangaraja menulis kepada mereka dengan mengatakan bahwa panen telah gagal karena mereka tidak mengunjunginya dan ngotot mendesak mereka untuk datang. Mereka tidak dapat memenuhi permintaan Singamangaraja.[50]

Tidak lama kemudian kaum Padri mulai mengganggu negeri Toba dan Tuan na bolon sendiri menjadi korbannya.

---

[49] Heine-Geldern, hlm. 395.

[50] Surat Ward pada Michiels, Gubernur Sumatra Barat, pada 19 September 1846 di Koninklijk Instituut, Leiden.

Informasi positif berikutnya diperoleh dari kunjungan ahli bahasa Van der Tuuk ke Bangkara pada tahun 1853. Menurut penuturannya sendiri, nyawanya jadi terancam karena kecemburuan Ompu Sohahuaon (Singamangaraja XI) yang khawatir bahwa Van der Tuuk adalah kakak laki-lakinya, Raja Lambung, yang telah diculik kaum Padri.[51] Meskipun Singamangaraja XI mengunjungi para misionaris di tahun-tahun awal mereka di Silindung, putranya menjadi musuh bebuyutan pengaruh Eropa baik itu secara agama maupun politik. Penentangannya mencapai puncaknya pada tahun 1883 ketika ia mengumpulkan beberapa ribu prajurit dalam upaya untuk merebut pos pemerintahan di Balige, dan memberi hadiah 300 dolar Spanyol untuk kepala perwira distrik Belanda tersebut.[52] Namun, pasukan yang tidak terorganisir dengan baik ini dengan cepat bubar dan Singamangaraja sendiri terluka. Setelah diusir dari Bangkara, ia berlindung di wilayah barat laut negeri Batak, bergabung dengan gerilyawan Aceh dan mengobarkan perlawanan yang sporadis dari waktu ke waktu di negeri Toba. Berbagai upaya untuk berunding dengannya gagal.

Sulit untuk mendefinisikan apa peran yang sebenarnya dari Singamangaraja. Tentu saja, seperti yang ditekankan oleh sebagian besar penulis Belanda, ia lebih mirip sebagai tokoh agama ketimbang tokoh politik. Bahkan namanya sendiri berarti 'sang singa yang serupa raja agung' dan bukannya 'raja agung serupa singa'. Penghormatan layaknya dewa yang diberikan padanya tampak jelas dalam doa berikut:[53]

> "Wahai kakek kami Singamangaraja, singa yang berada di atas kami sekalian, singa yang berada di atas segala

---

[51] R. Nieuwenhuys (peny.), Surat-surat H. Neubronner van der Tuuk, *De Pen in Gal Gedoopt*. (Amsterdam, Van Oorschot, 1962).
[52] E. B. Kielstra, *Opstellen, over Sumatra's West Kust* (The Hague, 1894). Vol, 2, hlm. 681-2.
[53] Dikutip dari naskah Melayu di Tropen Instituut, Amsterdam (ijzeren kast 112-4 Sin 997-540), hlm. 28.

ciptaan, singa yang berada di atas langit ke tujuh, singa yang menerangi umat manusia, singa yang memberkati semua manusia, hewan dan tumbuhan, singa yang datang dari Tuhan."

Konon katanya para Singamangaraja telah melakukan banyak mukjizat, dan kemampuan untuk membuat hujan merupakan salah satu tanda yang menunjukkan munculnya seorang Singamangaraja baru. Sebagian besar dari mereka katanya tidak meninggal, tetapi menghilang begitu saja.[54] Tidak ada sisa kuburan yang bisa diperlihatkan –sebuah kenyataan yang mengherankan di antara orang Toba yang biasanya tahu persis di mana makam leluhur mereka.

Namun semua ini tidak banyak memberi tahu kita soal kekuasaan raja mereka yang sebenarnya. Secara keseluruhan posisi mereka dapat dibandingkan dengan *parbaringin*, yang telah menyerahkan kepemimpinan duniawi kepada *raja parjolo*, *raja doli* dan seterusnya. Memang benar bahwa posisi mereka lebih tinggi dan lebih beragam daripada *parbaringin*. Namun, fungsi kependetaan mereka terbatas pada kelompok marga Sumba: kelompok Lontung memiliki figur kependetaan atau totem mereka sendiri, *Ompu Paltiraja*. Meskipun Singamangaraja terakhir mendapat banyak dukungan dari marga Lontung, ini mungkin disebabkan oleh aliansi perkawinan yang telah dibentuknya dengan para kepala suku Lontung. Hanya di daerah Sumba saja yang *parbaringin* punya surat pengangkatan dari Singamangaraja, dan pasar katanya telah didirikan olehnya.

Robert Heine-Geldern, antropolog Austria, berpendapat kalau Singamangaraja adalah raja sungguhan, karena ia memungut pajak, membentuk pasukan, dan melaksanakan keadilan.[55] Meskipun ia memberikan bukti dalam segala hal, hal ini sering kali berkaitan dengan situasi khusus dan tidak mengarah pada lembaga kerajaan yang berkelanjutan.

---

[54] Heine-Geldern, hlm. 366.
[55] *Ibid*., hlm. 374-80.

Pada saat invasi Padri, Singamangaraja X dikatakan telah mengumpulkan prajurit dari Samosir, Toba Holbung dan Uluan.[56] Daerah-daerah yang hampir sama bersatu di bawah Singamangaraja XII pada tahun 1883. Akan tetapi, dalam kedua kasus tersebut, ini adalah masalah menangkis serangan dari luar wilayah Batak: semacam perang suci. Aksi Singamangaraja XII dalam menjadi pemimpin perang mirip dengan tindakan *sibaso* (perantara) Ja Boaton yang turun ke medan perang saat melawan Tuanku Tambusai (lihat hlm. 43), kecuali bahwa dalam kasus sebelumnya Singamangaraja adalah kandidat yang jelas untuk peran baru tersebut.

Demikian pula, kenyataan bahwa Singamangaraja XII berhasil mengumpulkan uang dalam jumlah besar, tidak hanya di Toba tetapi juga di Simalungun, bukan berarti bahwa keluarga Singamangaraja mempunyai pendapatan tetap dari pajak.[57] Mungkin mereka memang menerima persembahan secara teratur, tetapi dalam skala yang cukup kecil. Van der Tuuk menyatakan bahwa Singamangaraja XI tinggal di gubuk-gubuk yang banyak kesamaannya dengan kandang kambing, karena ia terlalu miskin untuk membangun kembali rumah-rumah yang telah dihancurkan oleh kelompok Si Pokki 30 tahun sebelumnya. Sebenarnya tidak tampak dari sumber-sumber lain bahwa Singamangaraja XI sendiri memasuki Bangkara. Oleh karena itu tidak ada bukti yang mendukung bahwa Singamangaraja pernah mengayomi suatu negara kerajaan yang besar.[58]

Salah satu petunjuk tentang sifat lembaga Singamangaraja yang biasanya non-politis adalah kegagalan salah satu rencana untuk mendamaikan antara Singamangaraja XII dengan pemerintah dengan cara mengakui beliau sebagai kepala Bangkara: para kepala suku yang sekuler di wilayah

[56] Gabriel/Huta Galung, hlm. 325.
[57] Heine-Geldern, hlm. 378.
[58] Nieuwenhuis, hlm. 49.

tersebut menolak rencana tersebut.[59] Fakta kalau Singamangaraja dipuja di banyak, bahkan mungkin di seluruh wilayah tanah Batak, bukan berarti bahwa ia punya kendali yang efektif atas tanah-tanah tersebut. Dalam pengertian yang sama, Singamangaraja mengakui supremasi penguasa Minangkabau, Sultan Aceh, dan Taja Uti yang misterius, yang namanya mungkin terkait dengan kerajaan Ayuthaya di Thailand.[60] Bahkan setelah kematian Singamangaraja XII, *tona*-nya, perintahnya yang nyata atau khayalan, dan perintah putranya, Raja Buntal, masih dihormati secara luas. Jadi pada tahun 1920-an seorang laki-laki muncul di Tanah Karo dengan wahyu bahwa Singamangaraja telah memerintahkan semua orang untuk menyembelih seekor ayam putih, sehingga membuat harga ayam putih melonjak tak terduga. Kira-kira pada waktu yang sama, beredar rumor di Angkola bahwa Singamangaraja telah memerintahkan orang-orang untuk memakan jenis ikan tertentu untuk menangkal kejahatan, yang dilakukan oleh banyak umat Islam di wilayah itu.[61]

Oleh karena itu, menurut saya dinasti Singamangaraja bukanlah faktor utama di dalam sistem politik Batak pada masa normal, meskipun hal itu menjadi penting pada tahap akhir penghancuran sistem tersebut oleh Belanda. Penulis Batak terkini tentang masa lalu Batak sering kali menampilkan dinasti Singamangaraja sebagai dinasti kerajaan sungghan, yang pada dasarnya melengkapi apa yang ada di dalam benaknya soal suatu perubahan yang hanya terjadi terlambat dan cuma terjadi sebagian dalam kenyataan.[62]

---

[59] Hal ini disebutkan dalam surat-menyurat administratif pada tahun 1920-an.

[60] Heine-Geldern, hlm. 388ff.

[61] 'Rapport omtrent Si Singmangaradja en zijn naaste familieleden', ditandatangani oleh Gobee dan van Lith. Ministry of Colonies Archives, The Hague, Mailrapport 2674/29.

[62] Misal, O.L.Napitupulu, *Perang Batak, Perang Sisingamangaradja* (Djakarta, 1971).

Dalam menyajikan penjajakan tentang beberapa fenomena politik Batak ini, saya belum menjelaskan soal konsep kekuasaan Batak. Meski ruang lingkup kekuasaan di antara mereka pada kenyataannya sangat terbatas, hal ini tidak menghalangi mereka untuk punya beberapa gagasan yang agak muluk tentang hal itu. Salah satu pepatah (*umpama*) berbunyi:[63]

> Deretan gajah di lembah Pangaloan.
> Jika raja memerintah, rakyat harus menaatinya.
> Mereka yang tidak patuh bakal menderita.
> Sebaliknya, kepatuhan akan mendatangkan pahala.

Sesungguhnya, konsep *sahala*-nya Batak punya banyak kesamaan dengan konsep kekuasaannya Jawa sebagaimana yang dipaparkan Anderson.[64]

Agak susah untuk menjelaskan mengapa negeri Batak tetap 'terbelakang' sekali secara politik dari sudut pandang teori evolusioner. Mungkin tak terdapat alasan secara geografis mengapa lembah dan dataran tinggi Batak dengan sawahnya yang luas tidak mendukung negara-negara yang sangat berkuasa. Tapi,

Dilihat dari dalam, masyarakat Batak tidak membutuhkan negara. Dan kalau dilihat dari luar, tidak ada satu pun tetangga mereka hingga abad ke-19 yang memiliki kekuatan atau motivasi untuk menaklukkan mereka.

[63] Vergouwen, hlm. 131.
[64] B.R.O. Anderson, 'The Javanese Concept of Power' dalam Claire Holt, peny., *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca, 1972), hlm. 1-69. Tentang konsep kekuasaan Batak, lihat Simon Kooijman, *Sahala, Tondi. De Begrippen 'Mana en 'Hau' bij enkele Sumatraanse Volken* (Utrecht, 1942).

ada dua hal yang bisa dikemukakan. Dilihat dari dalam, masyarakat Batak tidak membutuhkan negara. Dan kalau dilihat dari luar, tidak ada satu pun tetangga mereka hingga abad ke-19 yang memiliki kekuatan atau motivasi untuk menaklukkan mereka.

Mari kita periksa lingkungan eksternal terlebih dahulu. Kekuasaan-kekuasaan besar di Sumatera yang bangkit dan hancur: dari Sriwijaya, Malaka, Aceh, dan seterusnya, adalah kekuatan maritim yang melebarkan kekuasaannya atas wilayah-wilayah yang jauh dengan menjadikan negara-negara kecil yang berada dalam jangkauan kekuatan angkatan laut mereka sebagai negara pembayar upeti. Dengan begitu, mereka tidak punya cara untuk menembus negeri Batak; penduduk asli menciptakan sistem pemerintahan mereka sendiri yang lebih lemah sehingga tidak bisa dimanfaatkan kekuasaan asing. Baik kaum Padri dan Belanda juga menganggap ini sebagai persoalan yang sulit.

Negeri Batak juga tidak terlalu menarik bagi orang dari luar. Negeri ini hanya menghasilkan sedikit barang berharga, kecuali hasil hutan seperti kemenyan dan kamper yang bisa diangkut ke Barus dengan membujuk orang Batak tanpa harus menguasai mereka secara politik. Reputasi orang Batak sebagai kanibalisme adalah alasan lain bagi tetangga mereka untuk tidak mengusik mereka. Alasan ketiga adalah kepemilikan senjata api yang meluas: pada 1907 di Samosir tercatat hampir 7.000 senjata api untuk populasi laki-laki dewasa yang mungkin berjumlah 20.000 orang. (Banyak di antaranya, kata petugas distrik, lebih berbahaya bagi orang yang menembak ketimbang yang akan ditembaki).[65]

Hanya di pinggiran negeri Batak kita bisa melacak ada kecenderungan pembentukan negara di bawah pengaruh tekanan dan model dari luar. Orang Batak di pedalaman yang dibiarkan dengan caranya sendiri mampu memecahkan masalah mereka tanpa memerlukan otoritas yang ter-

[65] Middendorp, *Memorie Samosir*, 1913.

pusat. Gambaran soal kekacauan pelanggaran hukum dan kebrutalan yang muncul dari beberapa catatan misionaris[66] mungkin tidak jadi petunjuk yang cukup mewakili keadaan sebelum serbuan kaum Padri. Kesan tentang Silindung yang diberikan oleh Burton dan Ward terlalu indah, selain soal kanibalisme. Tentu saja ada persaingan terus-menerus dan pertikaian yang sering mengarah pada perang. Akan tetapi, keganasan perang dibatasi oleh tabu [serta adat tradisional] dan sumber daya untuk arbitrase [penyelesaian sengketa] melimpah. Skala perdagangan luar negeri yang kecil berarti tidak ada kepala suku atau masyarakat yang dapat menjadikan monopoli perdagangan luar negeri sebagai dasar kekuasaan. Gagasan bahwa klan memiliki tanah sangat kuat mengakar. Jarang sekali satu klan menggusur klan lain dari wilayah yang telah didudukinya. Dengan demikian tidak ada ruang bagi negara atau penguasa sebagai orang luar yang menuntut sebagian dari hasil panen petani.

Terakhir, saya ingin menyinggung penyebaran *sahala* yang luas dalam masyarakat Batak. Tidak seperti konsepsi kekuasaan ala Jawa sebagaimana yang telah diuraikan oleh Anderson,[67] *sahala* Batak tidak homogen. Suku Batak membedakan berbagai jenis *sahala*, yang dapat terwujud dalam kekayaan, umur panjang atau banyaknya keturunan serta dalam jabatan *raja*.[68] *Sahala* guru hanya untuk muridnya, *sahala* leluhur hanya untuk keturunannya, dan *sahala hula-hula* hanya untuk anak *boru*-nya. Ini berarti pemusatan *sahala* seperti model Jawa tidak dapat dilakukan. Bahkan Singamangaraja, pembawa *sahala* par excellence, juga harus mendengarkan omelan dari *hula-hula*-nya[69] Pengetahuan silsilah yang tersebar luas, ditambah dengan lemahnya penerimaan asas hak anak sulung, menyebabkan banyak

---

[66] Terutama J. H. Meerwaldt, 'Pidari' (Utrecht, 1903).
[67] Anderson, hlm. 7.
[68] Mangaradja Salomo Pasaribu, *Adat Mengangkat Radja-2 di Tapanoeli* (Laguboti, 1938) hlm. 4.
[69] Nieuwenhuys hlm. 62.

orang Batak merasa bahwa mereka dapat dan harus hidup sesuai pada standar leluhur mereka yang mulia. Ini membuat mereka enggan untuk menerima penundukkan apa pun, bahkan walau dari cabang lain marga mereka sendiri.

APAKAH BATAK PUNYA SEJARAH?

oleh ANTHONY REID[70]

Diterjemahkan dari "Is There a Batak History?" *(1 November 2006). Asia Research Institute Working Paper No. 78, hlm 104-119.*

TERDAPAT 6-8 juta orang Batak di Sumatra Utara, yang merupakan salah satu kelompok etnis Indonesia terpenting dan menarik. Leluhur mereka jelas telah berada di Sumatra selama ribuan tahun. Mereka telah menarik perhatian banyak kajian tentang agama dan misiologi, dan beberapa kajian bahasa dan etnologi yang baik. Tapi mereka tetap orang-orang yang tak punya sejarah. Mereka mirip kasus klasik dari Eric Wolf, dalam karyanya *Europe and the People Without History*, yang berpendapat bahwa pengabaian sejarah orang-orang tanpa negara seperti itu biasanya bukan cuma ketiadaan, tetapi juga penyimpangan atau distorsi (Wolf, 1932:3). Para etnografer dan pejabat kolonial abad ke-19 dan 20 menciptakan kategori Batak sebagai para penghuni dataran tinggi, primitif, proto-Melayu, dan bahkan Batak sebagai kategori etnis, dan menganggap keterasingan mereka yang tidak berubah dari arus sejarah dunia. Tetapi jika mengikuti pendapatnya Wolf, maka orang Batak yang secara paksa dibawa ke dalam kesadaran dunia ilmiah pada tahap itu, sebenarnya sudah sepenuhnya diubah oleh peng-

[70] Makalah ini awalnya disampaikan sebagai Kuliah Umum di Museen di Dahlem, Grosser Vortragsraum, Berlin, 22 September 2006.

aruh internasional –"isolasi" mereka itu sendiri adalah proses sejarah.

Ashis Nandy membuat tuduhan yang lebih spesifik kalau keadaan tanpa negara orang-orang non-Eropa pra-modern itu sendiri yang telah menyangkal sejarah mereka. Dalam pandangannya, profesi saya –sejarah sekuler modern seperti yang dipraktikkan di akademi– terkait erat sebagai cara analisis dengan negara bangsa modern dan kebangkitannya. Sejarah menelusuri garis keturunan dan legitimasi negara modern, dan dengan melakukannya kita merusak pemahaman tentang masa lalu (Nandy, 1995).

Dataran Tinggi Sumatra tampaknya mendukung kasusnya Nandy. Sampai abad ke-20, sebagian besar masyarakat Sumatra, dan masyarakatnya yang kompleks, dengan sawah teririgasi dan melek huruf, berada di dataran tinggi. Namun ini tidak pernah disebutkan dalam catatan sejarah. Hampir satu-satunya cara di mana Sumatra muncul dalam sejarah baik Indonesia atau dunia yang lebih luas sebelum tahun 1500 (kecuali sebagai titik kunjungan pelancong seperti Marco Polo) adalah melalui Sriwijaya, yang diperkirakan telah memerintah wilayah yang luas dari kedudukannya di Palembang antara abad ke-7 dan ke-10. Bukti nyata di lapangan tentang Sriwijaya dan penduduknya sama langkanya dengan apa yang kita ketahui tentang masyarakat dataran tinggi pada masa yang sama. Namun karena Sriwijaya muncul sebagai negara dalam catatan Cina dan Arab, maka Sriwijaya saja yang dirayakan dalam buku sejarah.

Tentu saja saya tidak bisa menahan diri untuk mengetik gabungan antara kata "Batak" dengan "Sejarah" dalam pencarian Google. Benar saja, item-item populer yang nongol di bagian atas Googling tidak mengungkapkan buku atau artikel tentang topik ini, melainkan item-item seperti alat pelatihan baru yang disebut Batak (dan yang tampaknya sudah memiliki sejarah), juga sebagai sebuah nama desa di Bulgaria, yang "selamanya terkait dengan Pemberontakan April 1876, salah satu peristiwa paling heroik dalam sejarah

Bulgaria". Batak Bulgaria tampaknya memiliki sejarah, tetapi beda dengan Batak yang ada di Sumatra.

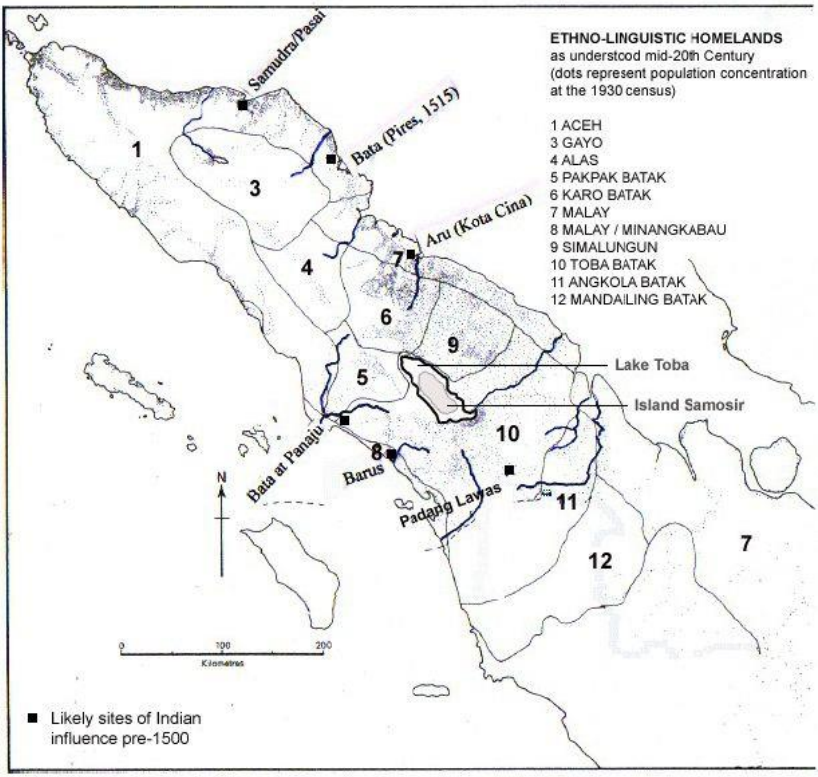
Historiografi

Ketiadaan sejarah Batak yang aneh memang berlaku terutama pada sejarah yang ditulis oleh para akademisi, seperti yang mungkin diduga Ashis Nandy. Sepengetahuan saya, hanya tiga sejarawan profesional yang menulis disertasi dalam bahasa Inggris tentang sejarah Batak. Semua menulis secara eksklusif tentang abad ke-20, dan sayangnya semuanya tetap belum diterbitkan dalam bahasa Inggris asli (Castles, 1972; van Langenber, 1976; Hirosue, 1988). Dalam bahasa Prancis ada upaya unik oleh Daniel Perret (1985) pada sejarah yang lebih komprehensif, meskipun memusatkan pembahasan pada wilayah Sumatra Utara daripada soal Bataknya sendiri. Untungnya sejarah gereja atau misionaris menyajikan lebih baik terutama yang dalam bahasa Jerman. Publikasi di sini termasuk satu sejarah yang sangat rinci dari misionaris ke Karo awal yang ditulis oleh antropolog Rita Kipp (1990).

Kelangkaan sejarah masyarakat dataran tinggi di Indonesia secara umum tercermin dalam sejarah nasional Indonesia dan sejarah regional Asia Tenggara. Studi yang lebih rinci mungkin melaporkan Kristenisasi dan penggabungan penduduk dataran tinggi ke dalam negara kolonial pada akhir abad ke-19, tetapi yang sebelum itu tidak ada dan yang setelahnya hampir tidak ada. Salah satu buku sejarah Indonesia baru-baru ini, karyanya Jean Taylor (2003), tidak menyebutkan apa pun tentang Batak.

Orang Batak sendiri punya sejarah tertulis, meskipun pada tingkat yang sangat terbatas di akademi profesional. Topik favorit para penulis populer adalah, seperti di banyak daerah lain, hubungan resmi antara etnis minoritas dengan narasi nasionalis. Ini tentang "pahlawan nasional" yang diresmikan oleh Sukarno pada 1959. Singamangaraja XII (1845-1907) secara mengejutkan adalah topik yang menarik.

Ia orang Sumatra pertama yang masuk daftar pahlawan pada 1961, setelah kampanye sepanjang tahun 1950'an oleh beberapa keturunan dan kerabatnya yang meminta agar ia menjadi pahlawan Batak yang terkemuka. Dia ditempatkan dengan baik tidak hanya sebagai pemimpin perlawanan besar terakhir melawan Belanda yang diburu dan dibunuh pada tahun 1907, tetapi juga keturunan dinasti yang statusnya mendekati raja suci, meskipun ia paling dihormati oleh kelompok Sumba dari Toba yang garis keturunannya tersebar di sekitar kubu barat danau Bakkara.



Situs-situs pengaruh India (pra-Islam) di Sumatera Utara, dan subdivisi etnis modern dari tanah air Batak.

Historiografi pertama diterbitkan pada tahun 1951 oleh Adniel Lumban Tobing, yang juga merupakan tokoh utama dalam upacara pemakaman ulang Singamangaraja dan pendirian patung untuk menghormatinya di jantung Batak Toba, di Tarutung, pada tahun 1953. Tulisan lebih lanjut dalam bidang yang sama ini dirangsang oleh keberhasilan kampanye dengan ditetapkannya Singamangaraja XII sebagai pahlawan nasional Indonesia pada tahun 1961, dan sebuah patung besar didirikan untuk menghormatinya di Medan (menandai kedatangan definitif orang Batak Toba di ibukota daerah). Mohammad Said adalah salah satu pelopor untuk membentuk karya Tobing yang tipis yang mengawinkan sumber Belanda dengan legenda lokal (Said, 1961). Lalu di antara segudang karya spekulatif yang menyusul, bukunya Profesor Bonar Sidjabat (1982) dari Seminari Teologi Jakarta berupaya mengukuhkan pengakuan Singamangaraja dalam dunia akademik Indonesia.

Meningkatnya peran Singamangaraja XII dalam identifikasi diri populer Batak Toba sebagian besar berdasarkan pada keberhasilan mengangkat tokoh ini ke jajaran resmi nasional, dan oleh karena itu menjadi buku teks nasional yang dibaca semua anak sekolah dasar di Indonesia. Untuk generasi selanjutnya dididik di sekolah nasional Indonesia, ia menjadi satu-satunya tokoh sejarah Batak. Garis keturunannya, meskipun secara historis masih samar-samar sebelum abad ke-19, juga bisa mewakili bayang-bayang dari negara, yang menjadi kunci bagi cendekiawan Batak di kemudian hari untuk mencoba membaca sejarah awal mereka sebagai "negara".

Dalam terbitan ulang tahun 1957 dari buku aslinya tahun 1951, Adniel Tobing (1957:14-19) mencetak versi dari garis keturunan legendaris ini, dimulai dengan kelahiran perawan ajaib dari nenek moyang silsilah tersebut. Spekulasi semacam ini dibawa ke tingkat yang lebih tinggi oleh insinyur imajinatif Mangaradja Parlindungan di bukunya tahun 1965, *Tuanku Rao*. Batara Sangti, seorang Wedana Batak Toba yang telah menerima tugas pada tahun 1950'an

untuk menulis sejarah 'resmi' Singamangaraja XII, akhirnya mengeluarkan bukunya jauh setelah punyanya Parlindungan pada tahun 1977. Ini adalah buku pertama yang menyebut dirinya sebagai 'Sejarah Batak', dan telah dipuji-puji oleh penerbitnya: "sampai saat ini bisa dibilang belum ada buku 'Sejarah Batak' yang umum dan lengkap, yang sejajar dengan sejarah-sejarah kerajaan-kerajaan yang dulunya ada di wilayah Sumatra bagian utara dan/atau Indonesia" (Batara Sangti, 1977:3). Penulisnya mengambil langkah besar dengan memberikan tanggal untuk angka-angka bayangan ini dengan cara sederhana, yaitu dari kedua belas orang Sisingamangaraja, tiap generasi mundur ke awal tiap tiga puluh tahun antara tanggal kelahiran lahir masing-masing. Dengan cara begini 'sejarah' didorong kembali hingga ke kelahiran khayalan Singamangaraja pertama yang berkisar pada tahun 1515 (Batara Sangti, 1977:22).

Tokoh paling menarik dalam mengaitkan sumber Batak dengan penulisan sejarah internasional adalah dua intelektual Batak yang mana kita harus mundur sejenak. Mangaradja Parlindungan (1965) telah membingungkan sejarawan dan industri identitas Batak sejak bukunya yang luar biasa *Tuanku Rao* diterbitkan pada tahun 1965. Dia merekonstruksi sejarah Batak berdasarkan bukti yang dia klaim berasal dari ayahnya dan yang telah dikumpulkan oleh pejabat kolonial Belanda dan pakar Batak, C. Poortman, yang menyatukan sumber Batak baik yang lisan dan tulisan, yang banyak di antaranya hilang secara misterius bagi peneliti lain, dengan data yang tersedia dalam tulisan Aceh dan Belanda (Mangaradja Parlindungan 1965:424-435 dan passim).

Kedua, ada penyair Sitor Situmorang yang mulai tertarik dengan sejarah Batak ketika berada dalam semacam pengasingan di Belanda pada 1970-an dan 1980-an. Tulisan pertamanya tentang Singamangaraja XII sesuai dengan tradisi etnografi Belanda, dan untuk memastikan asosiasi tersebut, ia tidak pernah mengutip sumber dari Parlindungan atau Poortman dalam karyanya (Sitor Situmorang, 1987:

221-233). Namun, setelah kembali ke Indonesia, ia mengembangkan gagasan soal "Lembaga Singamangaradja sebagai Prinsip Persatuan Toba". Dia berusaha menyingkirkan pembacaan Lance Castles tentang "ketidaan negara" [*statelessness*] (Castles, 1979) melalui gagasan komunitas ritual atau *bius*, yang 150 di antaranya berdaulat atas dirinya sendiri di seluruh wilayah Batak Toba, namun membentuk semacam kesatuan federatif melalui Singamangaradja. Dia berani menggunakan mitologi Batak untuk membangun apa yang dia sebut "sejarah sosial-politik sebuah lembaga dari abad ke-13 hingga ke-20." (Sitor Situmorang, 2004:20).

'Batak' dalam Catatan Sejarah

Sejarawan ingin sekali menemukan suara-suara yang telah lenyap yang berbicara langsung dari masa lalu ketimbang lewat medium memori beberapa generasi. Prasasti dan bukti arkeologis dari dalam, dan informasi para pelancong dari luar, adalah kunci pilihan mereka menuju masa lalu proto-sejarah. Tidak perlu diragukan lagi bahwa posisi kita menyangkut masyarakat dataran tinggi seperti yang ada di Sumatra berada pada posisi yang sangat tidak menguntungkan. Tomé Pires (1944:165), pencatat kita yang paling dapat diandalkan tentang segala macam negara dan masyarakat di Asia Tenggara abad ke-16, hanya menulis: "Ada banyak raja kafir di pulau Sumatra dan banyak tuan-tuan [*lords*] di pedalaman, tetapi, karena mereka tidak memperdagangkan orang dan tidak banyak yang diketahui, hanya sedikit yang bisa dijelaskan tentang mereka".

Seperti halnya semua kisah masa lalu yang samar dan belum sepenuhnya tercatat (*protohistory*), dalam kasus Batak juga muncul pertanyaan: apakah sebaiknya kita menelusuri sejarah suatu wilayah—yakni daerah yang sekarang dihuni oleh enam kelompok etnolinguistik Batak utama di provinsi Sumatra Utara saat ini—atau justru sejarah sekelompok orang yang disebut Batak atau yang bisa dikenali dengan cara lain? Dan kalau kita memilih

menelusuri sejarah kelompok orangnya, maka muncul pertanyaan lanjutan: apa sebenarnya arti dari sebutan "Batak" itu sebelum masa pembentukan identitas nasional di abad ke-20?

Dari segi tempat, peninggalan fisik sejauh ini telah menawarkan kepada kita tiga kompleks perkotaan besar di wilayah Sumatra Utara sebelum Islamisasi kawasan pelabuhan di pesisir. Semuanya pasti merupakan pintu gerbang penting bagi perdagangan ke dataran tinggi di pedalaman, meskipun ia dianggap sebagai perbatasan wilayah Batak saat ini. Dimulai dari yang paling tua, yaitu:

- Pelabuhan kapur barus dan kemenyan di Barus di pantai barat Sumatra, yang berkembang dari abad ke-8 hingga ke-13, dan baru-baru ini digali oleh tim Prancis-Indonesia yang dipimpin oleh Claude Guillot (1998, 2003);
- Kompleks candi Buddha Padang Lawas, dan khususnya pemukiman berbenteng Si Pamutung, dekat pertemuan sungai Pane dan Baruman. Sepuluh prasasti (dua di antaranya dalam aksara Batak) di situs-situs ini, keramik Cina yang terkait dengannya, dan sisa-sisa arsitektur, semuanya membenarkan pendudukan antara abad ke-10 dan awal abad ke-14 tetapi puncaknya mungkin pada abad ke-11-12. Situs-situs tersebut mungkin terkait dengan kerajaan Pane yang disebutkan dalam prasasti Cola (1025) dan *Nagarakertagama* Jawa (1365), serta teks-teks selanjutnya. Meskipun di ujung selatan wilayah Batak saat ini, lokasinya 200 km di atas Sungai Barumum, dekat koridor perdagangan timur-barat yang penting, Hal ini menunjukkan bagaimana gagasan-gagasan India dan Buddha tiba ke Batak (Miksic 1996; Perret et al. 2007; Dupoizat 2007); serta
- Pelabuhan pantai timur Kota Cina, dekat Medan, yang berkembang dari abad ke-12 hingga ke-14, dan

pasti memiliki peran dalam kemungkinan besar kerajaan Batak Karo di Aru, yang jadi kekuatan maritim dan bajak laut utama dari abad ke-13 hingga ke-16 (Milner dll, 1977).

Sementara kajian arkeologi di daerah ini masih dikembangkan, lebih aman untuk menyimpulkan bahwa ini akan menjadi situs di mana pengaruh India (yang paling utama), Cina, Jawa dan yang lainnya memasuki tanah Batak pada masa ini, bahkan mungkin jauh sebelumnya. Kota Cina biasanya dikaitkan dengan masuknya unsur-unsur Hindu di kalangan Karo, dan Barus di kalangan Batak Toba. Tetapi Padang Lawas masih menjadi situs yang misterius, dan penelitian terbarukan di sana mungkin akan membuktikan Padang Lawas sebagai kunci yang lebih penting untuk 'jalan yang berbeda' dari proses yang biasa terjadi dalam pembentukan negara.

Satu-satunya elemen 'Ke-batak-an' (*batakness*) yang cukup spektakuler untuk dicatat dalam sumber-sumber sejarah paling awal adalah kanibalisme mereka. Sumber-sumber asing mencatat kehadirannya di Sumatra jauh sebelum istilah 'Batak' muncul atau ciri lain yang dapat dikaitkan dengan Batak. Ptolemaeus adalah orang pertama, yang sekitar tahun 100 M, yang mencatat keberadaan kanibalisme dalam apa yang dia kenali sebagai gugusan pulau Barusae, yang mungkin adalah Sumatra. Menyusul setelah itu ada serangkaian panjang sumber Arab, India dan Eropa, termasuk Marco Polo, yang menyatakan ada bukti kanibalisme di pulau itu, termasuk di pantai utara yang lebih mudah diakses. Nicolo da Conti adalah orang Eropa pertama yang pada tahun 1430 menggunakan istilah Batak (*Batech*) untuk populasi kanibal ini di Sumatra.[71]

[71] "Di ejus insulae [Taprobana=Sumatera], quam dicunt Batech, parte, anthropophagi habitant […]." dikutip dalam Yule/Burnell (1979:74).

Istilah Batak muncul lebih awal dalam sumber-sumber Cina, tapi sebagai suatu pemerintahan atau tempat, bukan suatu bangsa. Chau Ju-kua (1226) memiliki referensi yang tidak jelas soal *Bo-ta* yang berhubungan dengan Sriwijaya, sedangkan kronik dinasti Yuan (Mongol) menyebut soal *Ma-da* di sebelah Samudra (Pasai), keduanya menawarkan upeti pada istana Kekaisaran pada 1285-6. Kalau *Ma-da* diucapkan dalam bahasa Hokkien, ia menjadi *Ba-ta*, kemungkinan ini bahasa yang digunakan informan pedagang Cina.[72]

Bata abad ketiga belas ini tampaknya bertahan hingga awal abad keenam belas, titik balik besar pertama dalam definisi diri Batak karena konfrontasi dengan Islam. Sekitar tahun 1515, sebelum kebangkitan Aceh, Tomé Pires menggambarkan kerajaan Islam yang lemah di daerah yang sama:

> "Kerajaan Bata berbatasan di satu sisi dengan kerajaan Pase dan bersebelahan dengan kerajaan Aru (*Daruu*). Raja negeri ini disebut Raja Tomjano.[73] Dia adalah seorang ksatria Moor [Muslim]. Dia sering pergi ke laut untuk menjarah. Dia adalah menantu raja Aru. Dia membawa kapal Frol de la Mar yang karam dalam badai di lepas pantai negerinya, dan mereka mengatakan dia menemukan segala sesuatu yang tidak dapat rusak oleh air, dan oleh karena itu mereka mengatakan kalau dia sangat kaya." (Pires, 1944:145-146).

Informasi geografis Pires yang paling spesifik adalah bahwa Batak ini memiliki sumber minyak bumi di daerah Tamiang-Perlak, yang kemudian menjadi sumber daya yang berharga bagi Aceh. Kenyataan bahwa raja terdaftar sebagai Muslim dan jadi menantu raja Aru, yang dalam arti tertentu

---

[72] Untuk poin ini saya berterima kasih pada Geoff Wade.

[73] Gelar ini mungkin sama dengan Timorraja ("raja timur") dalam gelar raja konon ditemui oleh Pinto sekitar tahun 1540 (Pinto 1989: 20).

ia juga Muslim, menunjukkan bahwa situasi keagamaan masih cair, penduduk pulau itu mengenali diri mereka sendiri berdasarkan tempat daripada etnis atau agama, dan bahwa pusat alami untuk formasi mirip negara bagi masyarakat pedalaman berada pada titik hubungan mereka dengan perdagangan maritim. Tetapi Mendes Pinto tidak mencantumkan negara Karo yang mungkin merupakan hasil kawin silang ini sebagai kanibalistik; kehormatan itu dipersembahkan pada wilayah pantai barat di hulu Singkil (Pires, 1944:163).

Sementara itu untuk tulisan Mendes Pinto tahun 1539, Sumatra bagian utara telah diubah oleh perluasan Aceh di sepanjang pantai utara, menelan kerajaan apa pun yang ada di antara pusat Banda Aceh dengan Aru. Karakter Islamik militan dari ekspansionisme ini digambarkan dengan jelas oleh Pinto, tetapi juga terlihat dalam sumber-sumber Portugis, Turki, dan Aceh lainnya pada konfrontasi abad ke-16 antara koalisi komersial yang dipimpin Aceh dan Portugis, yang terkait baik dengan non-Muslim maupun Portugis melawan siapapun yang dihubungkan sebagai non-Muslim dan kerajaan-kerajaan seperti Aru yang keislamannya telah diremehkan di pengadilan yang berkuasa. Konfrontasi ini tampaknya telah mengubah istilah Batak secara definitif menjadi gambaran suatu kaum; orang-orang yang ditentukan oleh perlawanan mereka terhadap Islam dalam bentuk baru yang militan ini. Tapi itu masih sebuah bangsa dengan seorang raja, "Raja Batak", yang beribukota di Panaju, sekarang di pantai barat, sekitar 8 liga (50 km) di atas sungai yang Pintu sebut Guateamgim (Pinto, 1989:20-25). Ini mungkin salah satu dari sungai pantai barat di selatan Singkil yang memberikan akses ke tanah kapur barus dan kemenyan di sebelah barat Danau Toba. Nama ibukota Panaju mengingatkan pada kerajaan Pano (Pão) yang Pires jelaskan berada di daerah yang sama.[74]

[74] Pires (di halaman 410 dalam teks Portugis). Dalam terjemahan bahasa Inggrisnya (1944: 163), Cortesão tanpa basa-basi mener-

Pinto menceritakan kisah tragis tentang Batak, dimana seorang raja pertama-tama menolak tawaran masuk Islam dan bertekad untuk melawan sultan Aceh, kemudian membuat perjanjian dan aliansi pernikahan dengannya, yang dilanggar oleh sultan dengan menyerang dan membunuh putra-putranya. Raja Batak kemudian membentuk aliansi utama para pemimpin lokal untuk melawan orang Aceh. Tetapi bala bantuan Turkinya orang Aceh terbukti terlalu banyak untuk ia lawan, sehingga ia kemudian mundur lebih jauh ke hulu sungai (Pinto, 1989:20-30).

Ini tampaknya menandai 'kerajaan' pesisir terakhir yang ada hubungannya dengan Batak, baik itu soal nama atau gaya hidup. Pelabuhan-pelabuhan itu pada akhirnya semuanya adalah orang Muslim, dan orang-orang dataran tinggi yang menentang *jihad* Aceh oleh mereka disebut sebagai Batak. Barros yang menulis pada abad pertengahan, melaporkan bahwa Sumatra…

> "dihuni oleh dua jenis orang, *moros* [Muslim] dan *gentios* [kafir]; yang terakhir adalah penduduk asli, sedangkan yang pertama adalah orang asing yang datang karena alasan perdagangan dan mulai menetap dan mendiami wilayah maritim, yang berkembang biak begitu cepat sehingga dalam waktu kurang dari 150 tahun mereka telah memantapkan diri sebagai *senhores* [tuan] dan mulai menyebut diri mereka raja. Orang-orang kafir, meninggalkan pantai, berlindung di bagian dalam pulau dan tinggal di sana hari ini. Mereka yang tinggal di bagian pulau yang menghadap Malaka disebut Batas. Mereka adalah orang-orang yang suka berperang dan yang paling tidak beradab di seluruh dunia; mereka memakan daging manusia" (Barros, 1977:509).

---

jemahkan Pão sebagai Barus, dengan menyatakannya "jelas merupakan kesalahan penyalin".

Definisi Batak sebagai mereka yang menolak Islam dan terus makan daging babi dibagikan dalam literatur Aceh abad ke-17, *Hikayat Aceh*. Naskah ini dua kali menyebut Batak sebagai sebuah kelompok etnis. Dalam konflik suksesi tahun 1590'an itu, dikisahkan ada seorang pangeran pemberontak yang berhenti di Barus dalam perjalanan untuk menantang saudaranya di ibukota, dan ia merekrut dua *datu* (tabib) Batak hulu, yang "terampil dalam seni nujum (*sihir*) dan sulap (*hikmat*).)", yang berhasil membuat raja jatuh sakit (Teuku Iskandar, 1958:92). Kejadian kedua yang lebih mengejutkan, menggambarkan Iskandar Muda muda bertemu 'seorang tua Batak' saat sedang berburu kerbau liar, yang menipu pangeran untuk memberinya pedang dan keris, dan kemudian lari ke hutan (Teuku Iskandar, 1958: 186-187). Informasi ini mungkin tidak menjelaskan apa pun tentang identitas etno-linguistik, tetapi hanya memberitahu kalau ternyata masih ada penduduk desa yang tidak terikat dengan negara dan agama Aceh yang sangat dekat dengan Banda Aceh, dan orang-orang seperti itu disebut 'Batak'. Hal ini yang pada abad-abad berikutnya menjadi definisi yang diterima banyak orang Batak. Saksi abad ke-19 menegaskan bahwa saat guru misionaris Minahasa, dan pedagang Cina, ketika untuk pertama kalinya semakin merambah masuk daerah Batak, mereka juga dianggap Batak karena mereka sama-sama makan daging babi (Perret, 1995:60).

"Isolasi" Abad 18 yang Panjang

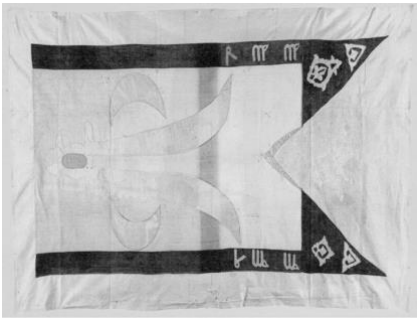
Ekspansi Islam Aceh yang agresif pada periode 1520-1630, yang mengorbankan semua negara pantai yang berbeda-beda, memastikan adanya pemisahan tidak hanya antara Batak dengan Islam, tapi juga antara Batak dengan negara-negara pelabuhan di pesisir. Batak yang "tidak bernegara" dapat dipertimbangkan berasal dari masa ini, saat orang Batak mulai mengasosiasikan negara-negara sebagai "liyan" [*other*] yang agresif. Namun keadaan tanpa negara ini memenuhi syarat. Orang Karo dan Simalungun di pantai

timur, dan Batak Toba di barat, masing-masing dari periode sebelumnya menyimpan kenangan tertentu tentang negara, yang sering dikaitkan melalui tradisi dengan Aceh. Dengan demikian, empat Sibayak yang memiliki keutamaan ritual tertentu di wilayah Karo, dan empat Raja yang memegang posisi agak kuat di wilayah Simalungun, pada umumnya dipercayai telah dinobatkan pada masa hegemoni Aceh atas pantai (Joustra, 1910: 23; Kipp, 1993:215-217; Rae, 1994: 63-64). Parlindungan mengklaim bahwa sumber-sumber Toba dari Bakkara mengecam Karo dan Simalungun karena mendirikan negara mereka sendiri dan dengan demikian berpisah dari dinasti Sori Mangaraja, tetapi sangat diragukan bahwa pernah ada rasa identitas bersama seperti itu di antara kelompok-kelompok etno-linguistik yang beragam.

Banyak tradisi Batak Toba yang juga menghubungkan prinsip keturunan suci dengan kerajaan pesisir yang mereka ingat –Aceh dan Barus. Yang terakhir ini telah lama dikenal sebagai pelabuhan penting bagi Batak Toba, dan karena itu beberapa upeti ritual diharapkan. Misionaris Belanda Meint Joustra (1910:25-26) terkejut oleh serangkaian tradisi yang sangat seragam tentang hubungan Barus dengan Bakkara dan garis Singamangaraja, meskipun di sini saya akan menyajikannya dalam bentuk kronik *Barus Hilir* yang disunting oleh Jane Drakard. Kronik ini mengisahkan perjalanan pendiri dinasti Muslim Barus Hilir, Sultan Ibrahim, melalui wilayah Batak sebelum mendirikan kerajaannya di pantai. Pertama di Silindung, lalu di Bakkara, tempat keramat Singamangaraja, dan terakhir di wilayah Pasaribu, para kepala suku memohon padanya untuk tinggal dan menjadi raja mereka. Di Bakkara dia mendesak orang Batak untuk masuk Islam, karena dengan begitu mereka akan menjadi satu *bangsa* dengannya dan dia bisa tetap menjadi raja. Orang Batak menjawab dengan nada meminta maaf, "Apa pun yang Anda perintahkan, kami akan patuhi. Tapi kami tidak ingin masuk Islam". Karena itu dia pindah. Tapi ia pindah setelah menjadi ayah dari seorang perempuan lokal yang melahirkan Singamangaraja pertama. Di masing-

masing tempat, perjanjian disumpah oleh kedua belah pihak, membangun hubungan jangka panjang antara produsen Batak di dataran tinggi di satu sisi dengan pedagang Melayu pesisir di sisi lain. Dalam hal ini termasuk menetapkan 'empat *penghulu*' Silindung sebagai lembaga supra-desa yang terhubung dengan perdagangan di Barus (Drakard, 1990:75-80).

Patung Sisingamangaraja XII di Medan, diresmikan oleh Presiden Sukarno pada tahun 1961. Bendera dinasti yang bercorak Aceh tergambar di alasnya.



Bendera perang pejuang Aceh yang direbut Belanda dalam Pertempuran Jambo Ayer (1902). Sekarang disimpan di Museum Aceh.

Karena Barus dan pelabuhan-pelabuhan lain di pantai barat sendiri kerap berada di bawah kekuasaan Aceh, tidak mengherankan kalau Aceh juga ada di dalam ingatan Batak. Keunggulan ritual Aceh di atas silsilah Singamangaraja diakui dalam berbagai cara pada abad kesembilan belas yang lebih dikenal, termasuk stempel dan bendera Singamangaraja, yang keduanya tampak meniru bendera Sultan Aceh. Hubungan ini, yang dimitologikan dalam sosok nenek moyang Batak yang misterius, yaitu Raja Uti yang menghilang ke Aceh, mungkin mundur ke hubungan dengan Aceh pada abad ke-16 atau 17.

Namun, bagi Parlindungan, dan manuskrip Batak 'Arsip Bakkara' yang diklaimnya sebagai sumber, ada hubungan kuat lain antara Batak dengan Aceh pada akhir abad ke-18. Dia mengklaim bahwa dokumen-dokumen ini mengungkapkan sebuah perjanjian persahabatan antara Singamangaraja IX yang tidak dikenal dan Sultan Alauddin Muhammad Syah, yang diketahui telah memerintah Aceh dengan gelisah dari tahun 1781 hingga 1795. Perjanjian itu konon menyetujui bahwa Singkil adalah orang Aceh, wilayah Uti Kanan (Simpang Kanan?) sebagai Batak, dan Barus sebagai zona netral. Tetapi meriam Aceh yang dipakai untuk menyegel kesepakatan itu membuat gajah di Bakkara mengamuk dan Singamangaraja IX terbunuh oleh salah satu gajah tersebut (Mangaradja Parlindungan, 1965:486-487).

Seperti yang sering terjadi pada cerita-cerita aneh Parlindungan, tampaknya ada sesuatu yang substansial dalam hal ini. Pada tahun 1780'an, daerah Singkil dikembangkan untuk budidaya lada, dan batas-batas kekuasaan Aceh menjadi perhatian yang mendesak. Aceh menyerbu perbatasan Tapanuli (Sibolga) Inggris pada tahun 1786, dan Inggris membalas balik Aceh dengan menyerang beberapa benteng mereka.[75] Ini memang adalah suatu masa, yang

[75] Lee Kam Hing (1995: 67-75). Catatan Inggris tentang hal ini tampaknya tidak mungkin tersedia untuk Parlindungan, meskipun mungkin pada sumber yang disebutnya, Resident Poortman,

dengan kata lain, saat orang Aceh berusaha untuk mengikat pemasok dan pedagang Batak ke dalam jaringannya ketimbang orang Batak terikat ke Inggris.

Izinkan saya memberikan sketsa fantastis lebih lanjut, untuk meruntuhkan lebih jauh anggapan bahwa Batak "terisolasi" selama abad ke-18 yang panjang. Pada tahun 1858 seorang Prancis atau Eurasia yang bernama De Molac, berkata kepada surat kabar di Pondicherry, India, bahwa pada kuartal terakhir abad ke-18 "keluarganya menetap di bagian paling biadab di Sumatra, mendirikan perusahaan pertanian yang megah di sana, memperoleh pengaruh besar di antara penduduk asli dan berhasil merombak adat mereka". Kepala keluarganya "baru-baru ini terpilih sebagai kepala konfederasi antara Batak, orang Melayu yang tanahnya berbatasan dengan milik Belanda, dan kerajaan Aceh."[76] Meskipun tidak diragukan lagi sebagian besar isinya dibuat-buat, cerita ini cukup konsisten dengan kesimpulan supernatural yang ditarik para pengunjung abad ke-19 saat ke dataran tinggi Batak, termasuk Burton dan Ward, Van der Tuuk dan Modigliani, sehingga kita tidak perlu heran jika pola seperti itu telah dimulai lebih awal.

Serangan Padri

Abad ke-19 adalah masa pergolakan besar lainnya bagi orang Batak. Pengkristenan selama tiga dekade terakhir didokumentasikan dengan baik oleh penulis Barat dan Batak, tetapi invasi Padri yang traumatis tetap tidak tercakup dengan baik. Sejauh ini serangan padri ke Batak yang paling detail disediakan oleh Parlindungan, dan karena itu patut dicurigai. Tapi episode ini sangat penting sehingga menuntut perhatian serius. Sumber Batak setuju bahwa

---

yang katanya adalah seorang pejabat di Singkil sekitar tahun 1900 dan dalam masa pensiunnya melakukan perjalanan ke arsip Inggris pada tahun 1937.

[76] *Le Moniteur Universel* (Paris) 104, 4 April 1858: 467.

beberapa perampok Islam paling militan yang membawa api dan pedang ke daerah Toba adalah orang Batak yang baru masuk Islam. Singamangaraja X dibunuh oleh seorang Padri militan yang mereka sebut Si Pokki, yang menurut sebagian besar pihak berwenang terjadi sekitar tahun 1830. Namun Parlindungan menempatkan peristiwa ini pada tahun 1819, dan menelusuri sumber permusuhan hingga perpecahan dalam garis keturunan Singamangaraja itu sendiri, dengan Tuanku Rao ditampilkan sebagai orang Batak yang terasing yang berubah menjadi Muslim militan.

Bagaimanapun juga peristiwa ini menandai kemunculan bersejarah dari dinasti Singamangaraja sebagai simbol persatuan Batak melawan ancaman dari luar. Ini memulai periode pergolakan ketika ancaman yang belum pernah terjadi sebelumnya ini menyerang benteng gunung satu demi satu. Dan untuk pergolakan awal abad kesembilan belas ini, ada cukup banyak jejak dalam *pustaha* (naskah dari daun palem) serta sumber-sumber Eropa yang bisa menciptakan bahan perdebatan sejarah yang nyata.

Kesimpulan

Jadi, apakah ada yang namanya sejarah Batak?

Ya, ada beberapa upaya cerdik oleh para penulis Batak untuk memperluas cerita yang diketahui mundur kembali hingga ke abad ke-16, bahkan walau ini belum membuat dampak yang signifikan pada sejarah yang dapat diterima oleh para [sejarawan] profesional. Tapi bahkan hasil kerja orang Batak ini tetap merupakan upaya yang agak menyimpang karena membuat sejarah Batak lebih mirip sebagaimana tiap cerita peradaban lainnya, dengan negara yang terhormat supaya bisa membuatnya bermakna.

Bukankah kejayaan orang Batak seharusnya lebih pada keberhasilan mereka dalam mengelola kehidupan tanpa negara, dan tantangan sesungguhnya dari sejarawan Batak adalah menunjukkan bagaimana sejarah sosial dan ekonomi bisa untuk sekali saja tidak ditulis pakai lensa yang ter-

cemar hierarki yang dipaksakan oleh negara? Ini bukan tugas yang mudah, tapi saya yakin banyak hal yang bisa dilakukan. Biarkan saya mengakhirinya dengan tiga jalan yang tampaknya sangat menjanjikan, meskipun menantang.

- Naskah Batak yang susah, *pustaha*. Mereka sejauh ini tampak begitu sulit dan ahistoris sehingga upaya berkelanjutan untuk menguasai isinya tidak sepadan. Tapi klaimnya Parlindungan/Poortman begitu sugestif, klaimnya Sitor Situmorang begitu cerdik, sehingga kita harus mengikuti jejak *pustaha* secara sistematis, untuk menetapkan apa saja yang dapat diketahui tentang hubungan Batak dengan Islam, dengan Aceh dan Barus, dan dengan pantai timur; apa yang dikatakannya tentang serbuan Padri dan pergolakan sosial yang dibawanya, dan bagaimana dinamika masyarakat Batak pada abad itu sebelum Kristenisasi terjadi.
- Sejarah 'sampingan' dapat dimasuki lewat para budak yang menemukan jalan mereka ke Malaka, Padang, Batavia, Penang dan Singapura. Sayangnya para sejarawan nasionalis cenderung menghindari fitur ini, meskipun dokumen-dokumennya kebanyakan tentang budak daripada kategori non-elit lainnya. Bisa jadi, misalnya, budak Sumatra yang menemani Magellan keliling dunia, Enrique, adalah orang Batak sama seperti banyak orang lain pada waktu itu.[77] Penang pada 1835 mencatat bahwa mereka punya 561 orang Batak di antara penduduknya, dan beberapa masuk ke pengadilan dan catatan lainnya sampai akhirnya berasimilasi ke dalam populasi Melayu atau Cina.
- Pemeriksaan yang lebih lengkap terhadap budaya material, termasuk tekstil yang dipakai oleh Sandy

[77] *Le Moniteur Universel* (Paris) 104, 4 April 1858: 467.

Niessen untuk tujuan seperti itu; sistem perdagangan dan pertukaran yang secara efektif menyatukan wilayah pesisir dan pedalaman Sumatra dalam siklus pasar empat hari yang efisien; dan sistem ritual yang membantu membangun koherensi masyarakat Batak.

Dengan begini dan melalui cara-cara lain, penerus kita pada akhirnya dapat mengungkapkan lewat sejarah Batak bagaimana caranya untuk benar-benar menulis mengenai sejarah tanpa negara. Saya berharap yang terbaik pada mereka.

KEPUSTAKAAN

Adniel Tobing, L. 1957. *Sedjarah Si Singamangaradja I-XII*. [edisi ke-4] Medan: Firman Sihombing.

Barros, João de. 1977. *Da Asia*. Lisbon: Regia Officina. [cetakan ulang Lisbon, 1973] Decada III, Livro V, cap. 1.

Batara Sangti. 1977. *Sejarah Batak*. Balige: Karl Sianipar.

Bonar Sidjabat. 1982. *Ahu Si Singamangaraja*. Jakarta: Sinar Harapan.

Castles, Lance. 1972 *The Political Life of a Sumatran Residency: Tapanuli 1915-1940*. Disertasi Ph.D. untuk Yale University, New Haven [diterbitkan dalam Bahasa Indonesia pada 2001].

Drakard, Jane. 1990 *A Malay Frontier: Unity and Duality in a Sumatran Kingdom*. Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program.

Dupoizat, Marie-France. 2007. *Essai de chronologie de la céramique chinoise trouvée à Si Pamutung, Padang Lawas: Xe-debut XIVe siècle*. Archipel 74: 83-106.

Guillot, Claude, ed. 1998. *Histoire de Barus I*, Paris: Association Archipel.

Guillot, Claude. 2003. *Histoire de Barus Sumatra*. Le Site de Lobu Tua. II. Étude archéologique et Documents. Paris: Association Archipel.

Hirosue, Masashi. 1988. *Prophets and Followers in Batak Millenarian Responses to the Colonial Order: Parmalin, Na Siak Bagi, and Parhudamdam (1890-1930)*. Disertasi Ph.D. untuk Australian National University, Canberra.

Joustra, M. 1910. *Batak-Spiegel*. Leiden: van Doesburgh.

Kipp, Rita Smith. 1990. *The Early Years of a Dutch Colonial Mission: The Karo Field*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Kipp, Rita Smith. 1993. *Dissociated Identities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Langenberg, Michael van. 1976. *National Revolution in North Sumatra: Sumatra Timur and Tapanuli, 1942-1950*. Disertasi Ph.D. untuk Sydney University.

Langenberg, Michael van. *Le Moniteur Universel* (Paris), no. 104, 4 april 1858.

Lee Kam Hing. 1995. *The Sultanate of Aceh: Relations with the British, 1760-1824*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Low, James. 1972. *The British Settlement of Penang*. [1836] cetakan ulang Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Mangaradja Parlindungan n. d. [1965] *Tuanku Rao: Terror Agama Islam Mazhab Hambali di Tanah Batak, 1816-1833*. Jakarta: Tandjung Pengharapan.

Miksic, John. 1996. *Ancient History: Indonesia Heritage*. Singapore: Editions Didier Millet.

Milner, Anthony Crothers, Edmund Edwards McKinnon, dan Tengku Luckman Sinar. 1978. *A note on Aru and Kota Cina*. Indonesia 26: 1-42.

Nandy, Ashis. 1995. *History's forgotten doubles*. History and Theory 34(2): 44-66.

Niessen, Sandra A. 1985. *Motifs of Life in Toba Batak Texts and Textiles*. Dordrecht: Foris.

Perret, Daniel. 1995. *La Formation d'un Paysage Ethnique: Batak et Malais de Sumatra Nord-Est*. Paris: Presses de l'EFEO.

Perret, Daniel, Heddy Surachman, Lucas Koestoro, dan Sukawati Susetyo. 2007. *Le programme archéologique Franco-Indonésien sur Padang Lawas* (Sumatra Nord). Réflexions préliminaires. Archipel 74: 45-82.
Pires, Tomé. 1944. *The Suma Oriental of Tomé Pires*. [1515] ed. Amando Cortesão, London: Hakluyt Society.
Rae, Simon. 1994. *Breath Becomes the Wind: Old and New in Karo Religion*. Dunedin: University of Otago Press.
Said, Mohammad. 1961. *Singamangaradja XII*. Medan: Waspada.
Sherman, George. 1990. *Rice, Rupees and Rituals: Economy and Society among the Samosir Batak of Sumatra.* Stanford: Stanford University Press.
Sitor Situmorang. 1987. *The position of the Si Singamangarajas from Bakkara in relation to the three main marga-groups: Borbor, Lontung, and Sumba*, in: Cultures and Societies of North Sumatra: 221-233, ed. Rainer Carle. Veröffentlichungen des Seminars für Indonesische und Südseesprachen der Universität Hamburg, Bd. 19. Berlin: Dietrich Reimer.
Sitor Situmorang. 2004. *Toba Na Sae: Sejarah Lembaga Sosial Politik Abad XIII-XX* [1993]. [2nd ed.] Jakarta: Komunitas Bambu.
SSR – Straits Settlements Records, Public Record Office
Taylor, Jean. 2003. *Indonesia: Peoples and Histories*. New Haven: Yale University Press.
Teuku Iskandar, ed. 1958. *De Hikajat Atjeh*. 's-Gravenhage: Martimnus Nijhoff.
Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
Yule, Henry dan Arthur C. Burnell. 1979. *Hobson-Jobson*. [edisi baru.] New Delhi: Manoharlal.

PENGAMALAN OTORITAS DI MINANGKABAU PADA AKHIR ABAD KEDELAPAN BELAS

oleh CHRISTINE DOBBIN

Diterjemahkan dari dalam monograf Malaysian Branch of Royal Asiatic Society No.6, dengan judul "Pre-Colonial State System in Southeast Asia", *halaman 77-89. Terbit pertama kali pada tahun 1975, disunting oleh Anthony Reid dan Lance Castles.*

PADA awal abad ke-19, sekelompok pembaharu Islam militan yang disebut kaum Padri, meraih kekuasaan di pedalaman Minangkabau. Sembari menyesalkan fanatisme mereka, Sir Thomas Stamford Raffles pada tahun 1820 mengakui: "...pemerintahan mereka kelihatannya bertekad untuk melakukan reformasi dan perbaikan, karena memperkenalkan sesuatu yang mirip otoritas, yang sangat dibutuhkan di seluruh penjuru Sumatera."[78] Yang Raffles maksud soal otoritas bukan hanya pengaruh dari tiga Raja dan empat Menteri Minangkabau yang naik turun, maupun oleh kepemimpinan yang dijalankan pada tingkat yang lebih rendah oleh *penghulu* (kepala marga); bukan pula yang dimaksudnya penegakan sanksi sewenang-wenang oleh mereka yang berkuasa. Yang Raffles inginkan supaya bisa terwujud di antara orang Minangkabau adalah

[78] S. Raffles (peny.), *Memoir of the Life and Public Services of Sir Thomas Stamford Raffles*, 2 vol., edisi ke-2. (London, 1835) (yang selanjutnya disebut Raffles), vol. 2, hlm. 84..

konsensus sejati yang akan memungkinkan para Raja dan *penghulu-penghulu* untuk membuat keputusan, menyelesaikan sengketa, menerbitkan perintah dan bisa secara ampuh menegakkan sanksi. Orang Minangkabau memiliki lembaga dan hukum tradisional yang diperlukan untuk menjalankan otoritas tersebut, tetapi ini tidak dijalankan secara efektif pada akhir abad ke-18.

Tulisan ini terbatas pada pembahasan tentang pelaksanaan otoritas di Minangkabau pada periode sebelum perang Padri, akhir abad ke-18. Akan tetapi, karena cuma sedikit sumber-sumber kontemporer, maka kadang sumber-sumber dari periode sebelumnya atau setelahnya perlu juga digunakan untuk menjelaskan fungsi, atau makna dari peran, lembaga, dan bahkan gelar. Sumber-sumber utama yang digunakan adalah surat-surat Belanda di pesisir sebelum tahun 1795 dan di pedalaman setelah tahun 1821; berbagai *kaba* Minangkabau (*kaba* secara harfiah berarti "berita"; pada umumnya adalah cerita yang disampaikan dalam bentuk prosa berirama), sangat berharga karena memberi gambaran tentang cara orang Minangkabau memandang diri mereka sendiri, tetapi sulit untuk dipakai karena tidak ada penanggalan yang pasti dan selama berabad-abad telah berubah-ubah. Ada juga *tambo* Minangkabau, atau kronik, yang merupakan bahan sumber terbuka yang sama-sama punya kekurangan seperti *kaba*. Kalau *kaba-kaba* cenderung membahas tentang perilaku hidup dan urusan yang ideal, maka di dalam *tambo*, sejarah Minangkabau yang dimitoskan diuraikan.

Raja sebagai Penguasa

Suku Minangkabau tidak melihat wilayah dan lembaga mereka sebagai bagian dari sebuah 'negara', walau selama beberapa abad Belanda telah menyebutnya sebagai 'Minangkabausche Rijk' [Kekaisaran Minangkabau]. Sebaliknya, mereka melihat diri mereka sebagai penghuni sebuah *alam* –Alam Minangkabau, atau dunia Minangkabau, sebuah unit

yang jauh berbeda dengan negara yang fokus utamanya terletak pada urusan politik suatu masyarakat dan yang pada akhirnya bertumpu pada kekuasaan yang koersif. Alam Minangkabau juga tidak punya perkakas negara lainnya, seperti batas-batas teritorial yang jelas. Wilayahnya menyebar di dalam serangkaian lingkaran konsentris dari jantung tiga distrik (*luak nan tiga*) di dataran tinggi Bukit Barisan. Ketiga *luak* ini, yaitu Agam, Tanah Datar, dan Limapuluh Kota, membentuk *darat*, atau Minangkabau yang sebenarnya. Di luar itu terdapat *rantau*, istilah samar yang berarti wilayah yang berbatasan dengan jantung. Meskipun para penguasa Minangkabau dikatakan telah memerintah sebagian besar Sumatera pada abad-abad yang lampau, pada akhir abad ke-18 *rantau* telah menyusut ke daerah-daerah yang mengelilingi *darat*, tetapi termasuk pantai barat.

> Suku Minangkabau tidak melihat wilayah dan lembaga mereka sebagai bagian dari sebuah 'negara' ... Sebaliknya, mereka melihat diri mereka sebagai penghuni sebuah *alam* —Alam Minangkabau, atau dunia Minangkabau, sebuah unit yang jauh berbeda dengan negara yang fokus utamanya terletak pada urusan politik suatu masyarakat dan yang pada akhirnya bertumpu pada kekuasaan yang koersif.

Suku Minangkabau telah kehilangan kendali atas wilayah pantai timur mereka, tetapi masih dapat dengan bebas mengarungi sungai-sungai yang menuju Selat Malaka, yang sangat penting bagi perdagangan mereka setelah berdirinya Penang pada 1786. Demikian pula, pantai barat menawarkan jalur-jalur perdagangan, meskipun didominasi Belanda, yang mana *opperkoopman* (pedagang utama) di Padang telah ditunjuk sebagai *stadhouder* oleh Raja Minangkabau terkemuka pada akhir abad ke-17. Suku Minangkabau adalah pedagang aktif, meskipun dasar ekologis *alam* adalah pertanian padi basah (sawah), sementara di pantai adalah lada. Kopi, nila dan tebu juga akan ditanam di *negeri* (unit desa) yang khas, yang ternaknya mencakup sapi, kerbau dan lembu. Beberapa *negeri* berdekatan dengan tambang emas Minangkabau, atau dengan pegunungan yang mengandung bijih besi.

Alam Minangkabau merupakan wilayah banyak *negeri*, tapi lembaga lintas-desa hanya menjalankan sedikit kendali, bahkan atas wilayah *negeri* di wilayah *darat*. Yang paling utama di antara mereka adalah *Raja Nan Tiga Sila* (Raja Tiga Takhta): yaitu 1) Raja Adat (Raja Adat) yang berkedudukan di *negeri* Bua; 2) Raja Ibadat (Raja Agama) yang berkedudukan di *negeri* Sumpur Kudus; dan juga 3) Raja Alam (Raja Dunia) kepala pemerintahan Minangkabau yang berkedudukan di Pagarruyung. Semua kedudukan ini ada di distrik Tanah Datar, di tempat yang pelaksanaan otoritas pemegangnya sebagian besar dibatasi; pada 1670 seorang pengamat Belanda di pesisir menyatakan kalau Raja Alam bahkan tidak dapat mengendalikan mereka yang "tinggal di dekat istananya."[79] Raja Ibadat sepertinya memegang lebih banyak otoritas, paling tidak dalam persoalan yang khusus

[79] J. Maetsuyker dll. pada Heren XVII, 31 Januari 1670 dalam W. Ph. Coolhaas (peny.), *Generale Missiven van Gouverners-Generaal aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie* (The Hague, 1968). vol. 3, hlm. 727.

Islam. *Negeri* Sumpur Kudus dikenal sebagai 'Mekahnya wilayah *darat'*.[80]

Walaupun Raja Nan Tiga Sila tidak mampu menegakkan otoritas sesuai gelar mereka, baik dengan cara membujuk maupun dengan cara memaksa, orang-orang sebangsa mereka menganugerahkan kepada mereka atribut otoritas yang khas: orang Minangkabau menerima legitimasi masa jabatan mereka, dan memperlakukan mereka dengan sangat hormat. Bahkan para *penghulu* yaitu kepala marga Minangkabau, menerima hak mereka untuk campur tangan tanpa diundang dalam perselisihan apa pun. Ini menunjukkan bahwa peran utama ketiga Raja bukanlah memerintah tapi sebagai yudikatif; mereka bertugas jadi pengadilan banding terakhir dalam persoalan hukum *adat* dan hukum Islam. Sulit untuk tahu seberapa mengikat keputusannya mereka, terutama karena mereka tidak memiliki sarana penegakan hukum. Mereka juga tidak menerima pendapatan besar, dan mereka tidak dapat menuntut kewajiban untuk dilayani oleh rakyat. Pemasukan mereka berasal dari sawah yang digarap oleh para penjahat atau pembantu mereka sendiri, juga dari pendapatan tiga pos tol dan dari pembayaran yang diterima saat tuntas menengahi perselisihan. Di pos-pos tol, seorang pengelana atau pedagang harus membayar pajak yang setara dengan setengah gulden untuk seekor kerbau, lebih murah lagi untuk seekor sapi, dan yang paling murah adalah setiap muatan yang dibawa oleh kuli. Per tiga tahun sekali, ketiga Raja juga menerima f.2.000 dari Perusahaan Hindia Timur Belanda [VOC atau istilah lokal Kompeni].

Meskipun mereka tidak memiliki otoritas yang efektif, ketiga Raja tersebut mengajukan klaim yang cukup besar bagi diri mereka sendiri. 'Mitos negara *par excellence*',[81] *kaba*

---

[80] L.C. Westenenk, 'Opstellen over Minangkabau I', TBG, Iv (1913), hlm. 241.

[81] T. Abdullah,'Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: an Example of Minangkabau Traditional Literature', *Indonesia* 9 (April 1970), hlm. 3

Cindua Mato, yang berasal dari akhir abad ke-17 atau awal abad ke-18, menegaskan bahwa Raja Alam bukanlah ciptaan Tuhan; ia berasal dari esensinya Tuhan, yang merupakan pecahan darinya, dan bukan seorang insan. Gelar kehormatan yang melegitimasi yang dipakai oleh ketiga Raja tersebut bersifat fantastis dan berlebihan. Di stempel mereka, mereka menggambarkan diri mereka sebagai saudara tertua Sultan Rum (Turki) dan saudara kedua Sultan Cina. Dalam dekrit, Raja Alam juga mengklaim sebagai 'raja segala raja', keturunan Alexander Agung, yang 'memiliki mahkota yang dibawa dari surga oleh nabi Adam', dan menjadi 'penguasa udara dan awan'.[82] Dua Raja yang lainnya membuat klaim nyaring yang serupa. Ketiganya mengeluarkan 'dekrit diktator yang sombong pada negara-negara tetangga' dan bahkan kepada orang Eropa di pesisir; tampaknya mereka merasa puas selama hal ini diterima 'dengan menunjukkan rasa hormat yang mendalam'.[83]

Tidak ada deskripsi yang bertahan dari akhir abad ke-18 dari salah satu Raja, selain ada satu yang menggambarkan Raja Alam terakhir sebagai perokok opium dan penjudi kompulsif. Namun, pada tahun 1684 seorang Eropa dari Malaka, Thomas Dias, mengunjungi salah satu istana kerajaan, meskipun ada perdebatan mengenai apakah laporan itu merujuk ke Raja Alam atau Raja Adat. Menganggap Dias mengunjungi Raja Alam, ketika empat mil dari Pagarruyung ia bertemu dengan seorang 'terkemuka disertai dengan 500 orang yang membawa standar kuning Raja. Kuning adalah warna kerajaan yang dipakai terus-menerus dan eksklusif oleh Raja dan rumah tangganya. Dalam pertemuan pertamanya dengan anggota keluarga kerajaan, Dias bertemu dengan dua putra Raja, yang pengikutnya membawa tanda-tanda kerajaan, termasuk banyak payung kuning yang disepuh dengan emas, nampan emas untuk menerima surat

[82] W. Marsden, *A History of Sumatra*, edisi ke-3. (London, 1811), hlm. 338.
[83] *Ibid*, hlm. 338.

dan yang perak untuk hadiah, keduanya ditutupi dengan kain kuning. Gerbang masuk pertama Pagaruyung, sekitar tiga perempat mil jauhnya dari istana, dijaga oleh 100 pasukan dengan senjata api genggam yang siap sedia. Di gerbang kedua berdiri empat tentara dan di gerbang ketiga hanya dua, meskipun setiap penjaga bagian dalam sama waspadanya dengan penjaga di gerbang luar. Para pasukan ini adalah *hulubalang*, pengikut militer Raja yang menjadi pengawalnya. Meski dilaporkan 'selalu siap siaga untuk melaksanakan perintahnya',[84] mereka tidak pernah menjadi kekuatan yang kuat di *darat*, karena setiap *negeri* punya *hulubalang* sendiri-sendiri yang memakai pakaian merah yang khas. Pada pertemuan tersebut, Raja duduk bersama dewannya, yang dibahas di bawah ini, dan beberapa *haji*, sebuah fakta yang menarik mengingat Islam pada masa itu diduga hanya sedikit masuk ke Minangkabau. Bahkan setelah dewan dibubarkan, tiga *haji* tetap tinggal. Proses pertemuan tersebut tampaknya dicatat oleh Raja, yang membuat catatan tentang kejadian sehari-hari mirip dengan *Daghregister*-nya orang Belanda. Sepertinya kemampuan baca-tulis para *haji* yang menjadi syarat utama untuk membuat catatan harian ini.

Dias telah diperintah untuk mengamankan hak istimewa perdagangan bagi Belanda di pantai timur Sumatra. Raja Alam memberi Belanda hak perdagangan di Siak, yang bukan haknya lagi untuk menyerahkannya; dan menggelari Dias sebagai *orang kaya saudagar*. Dias juga dihadiahi panji kuning, nampan perak, senjata yang bertatahkan perak, dan cincin yang terbuat dari campuran emas dan tembaga, ciri khas Minangkabau. Selama audiensi di mana hak perdagangan diberikan, Raja turun dari singgasananya supaya duduk sejajar dengan Dias, lalu menyiapkan sirih untuk sang utusan dengan tangannya sendiri. Sayangnya, Dias tidak banyak bercerita tentang Raja Alam selain yang telah

[84] *Ibid*., hlm. 351. Lihat juga F. Haan, 'Naar Midden Sumatra in 1684', *TBG* xxxix (1897), hlm; 327-66.

dijelaskan di atas, dan hal ini menimbulkan banyak pertanyaan menggoda yang belum terjawab.

Perempuan Minangkabau di Payakumbuh, sekitar 1918 (Foto: Christiaan Benjamin Nieuwenhuis).

Ada juga *Besar Empat Balai* (Empat Orang Dewan), yaitu para anggota dewan Raja yang tinggal di Tanah Datar. Gelar dan kedudukan mereka adalah Bendahara Sungai Tarab, Indomo Suruaso, Kadi Padang Ganting, dan Mangkudum Sumanik. Jabatan Mangkudum tampaknya lebih baru dibanding ketiga jabatan lainnya. Fungsinya adalah untuk menjaga hubungan dengan pemukiman Minangkabau di semenanjung Melayu. Sedikit yang diketahui tentang hak dan tugas keempat jabatan tersebut. Bendahara mewakili Raja Adat dalam hal adat, dan dalam urusan agama Kadi juga melayani Raja Ibadat. Keempat jabatan tersebut juga bertindak sebagai pengadilan banding awal tingkat menengah, perselisihan yang tidak dapat mereka selesaikan baru dibawa ke hadapan tiga Raja. Mekanisme penyelesaian per-

selisihan ini digambarkan di dalam *kaba Cindua Mato*, di saat Raja Nan Dua Sila akhirnya meninggalkan Raja Alam untuk memutuskan kasus yang melibatkan keluarga kerajaan sesuai dengan *adat raja-raja*.

Yang cukup menarik, orang Minangkabau tidak menganggap sifat sakral dan atribut sejenisnya, juga kekuatan supranatural, dan kesesuaian dengan ritual yang ditentukan, baik kepada orang enam sila maupun pada Raja Alam; walaupun mitos kerajaan *kaba Cindua Mato* ada menyatakan bahwa Raja Alam merupakan perwujudan Tuhan di bumi, 'pengganti Allah di Dunia'[85]; tidak ada juga anggota di alam Minangkabau yang memuja mereka secara berlebihan.

Mengukur efektivitas seorang penguasa dapat dilihat dari kondisi jalan di wilayahnya; jalan-jalan Minangkabau sangat buruk, meskipun harus diakui bahwa daerah pegunungan dan banyaknya sungai kecil membuat pembangunan dan pemeliharaan jalan menjadi sangat sulit dan mahal. Raffles melakukan seluruh perjalanannya pada tahun 1818 '... melintasi salah satu jalan terburuk yang mungkin pernah dilalui manusia.'[86] Dalam satu waktu Raffles pernah selama tiga jam menyeberangi dua puluh sungai: dengan kano, di punggung kuli, atau dengan mengarungi sungai. Namun, sisa-sisa sistem jalan yang dulunya lebih baik tetap ada; pada selang waktu yang tepat gudang menjadi tempat berteduh sederhana bagi para pelancong, dan semakin dekat ke Pagarruyung jalannya lebih lebar dan dalam kondisi yang lebih baik.

Organisasi Masyarakat

Negara Minangkabau sulit untuk bisa terbentuk karena kekuatan unit otoritas utama Minangkabau, yaitu klan atau dalam istilah mereka, *suku*. *Suku* adalah kelompok kekerabatan yang terdiri dari sejumlah garis keturunan matrili-

[85] T. Abdullah, 'Tjindua Mato', hlm. 19
[86] Raffles, vol. 1, hlm. 431.

neal atau keluarga besar yang memiliki garis keturunan unilineal *(sebuah perut*, secara harfiah berarti "satu rahim"). Sebagian besar *negeri* (komunitas desa otonom) terdiri dari empat hingga sepuluh *suku*. Di Padang terdapat delapan *suku* pada tahun 1833, dan di Kota Tengah yang berdekatan ada sepuluh *suku*. Suku-suku tersebut sebagian besar diberi nama berdasarkan tempat-tempat dan setiap orang Minangkabau, betapapun rendah hati dirinya, tahu nama *suku*-nya. Melalui *suku-suku* seperti yang akan ditunjukkan berikut inilah Minangkabau dijalankan. Baik kaum Padri maupun Belanda menganggap otoritas *suku* mesti diberantas, karena dapat merusak pemerintahan Minangkabau yang teratur.

Meskipun memiliki nama tempat, *suku-suku* tidak membentuk unit teritorial; keanggotaan suatu *suku* tertentu tidak serta merta menentukan tempat tinggal. Basis organisasi sosial Minangkabau telah meluas dari kekerabatan ke hubungan lokal, yang memungkinkan aksi politik lokal yang terpadu. Ranah hubungan di tingkat lokal adalah desa yang otonom, *negeri*. Ada beberapa jenis unit teritorial, yang di mulai dari rumah *adat*, lalu *taratak*, *dusun*, *kota* hingga yang paling tinggi ada *negeri*. Setiap *negeri* sejati memiliki *balai* atau gedung pertemuan, masjid, jalan utama dan jalan setapak, lapangan silat, tempat mandi, dan lapangan untuk olahraga ataupun hiburan.[87] *Negeri* yang sejati menempati wilayah yang cukup luas, termasuk sawah, 'kebun buah dan berbagai jenis perkebunan.'[88] Di dalam distrik (*laras*), ada beberapa *negeri* yang kelihatannya menikmati keunggulan menurut adat. Dianggap sebagai 'ibu-*negeri*', mereka dapat campur tangan dalam perselisihan antara *negeri-negeri* yang lebih kecil. Di sisi lain, beberapa *negeri* tetangga masih memiliki perseteruan leluhur. Misalnya *negeri* Semawang, di tepi danau Singkarak, pertama kali membujuk Belanda

[87] Untuk pembahasan tentang negeri pada awal abad ke-20, lihat L. C. Westenenk, *De Minangkabausche Nagari*, edisi ke-3. (Weltevreden, 1918).
[88] Raffles, vol. 1, hlm. 391.

untuk menyerang *negeri* Sulit Air, yang selama ini menjadi musuh Belanda. Operasi yang diluncurkan pada tahun 1821 ini akan menjadi awal keterlibatan Belanda dalam perang Padri. Bahkan pada masa pra-Padri, pertikaian antar *negeri* bisa begitu sengit sehingga *negeri-negeri* kadang dilindungi oleh tembok, pagar bambu berduri, dan parit.

Laras, yaitu entitas lintas-*negeri* yang terorganisir secara longgar, terbentuk ketika beberapa *negeri*, kadang dengan adat yang sama, bersatu dalam aliansi atau federasi. *Negeri-negeri* ini sering menggunakan istilah Sansekerta, *kota*, dan federasi seperti V Kota, VI Kota, XIII Kota, dan seterusnya dibentuk. Dengan mengikuti pembagian tradisional, Belanda pada tahun 1837 telah membagi Tanah Datar menjadi empat belas distrik atau *laras*, dan Agam menjadi dua belas *laras*. *Laras*, seperti juga *negeri-negeri* individual, sering dibedakan dengan tetangga mereka dari benteng pertahanan. Dalam satu *laras* mereka sering kali bertempur di antara mereka sendiri dalam *perang batu* (perang dengan batu), atau *perang bedil* (perang dengan senjata). Urusan ritual ini berlangsung di sebidang tanah netral di antara *laras* atau *negeri-negeri*. Di seluruh *laras* Minangkabau, pedagang dan pengelana mesti membayar pungutan di pos tol. Di sebuah pos di negeri XIII Kota, pelancong dikenai pajak sesuai dengan barang yang mereka bawa. Tarif yang lebih tinggi dikenakan pada kain, besi, atau emas dibandingkan pada sirih dan barang-barang lainnya. Akan tetapi pendapatan yang terkumpul itu sepertinya akan menjadi milik *negeri* pemungut pajak, bukan milik *laras*.

Penghulu adalah personifikasi otoritas dalam *suku*, dan begitu juga di *negeri*. Di antara para *penghulu*, *penghulu suku* adalah saudara laki-laki sulung dari perempuan tertua dalam garis keturunan *suku* yang paling terhormat: *kaba Rancak diLabueh* mengakui 'pangkat tinggi' dalam struktur sosial Minangkabau.[89] Dalam klannya, ia menjalankan seba-

[89] A. H. Johns, *Rantjak diLabueh: a Minangkabau Kaba* (Ithaca, 1958), hlm. 34.

gian besar otoritas. Ia dan *penghulu* dari s*uku-suku negeri* lainnya bersama-sama membentuk bagian utama dari *rapat*, atau dewan, yang bersidang di dalam *balai* (aula dewan) dan mengelola *negeri*: tidak peduli berapa banyak *suku* yang menghuni *negeri*, *penghulu* masing-masing memiliki suara dalam musyawarah rapat. Walau beberapa mungkin cukup kaya, mereka memperoleh status bukan dari harta benda, tetapi dari garis keturunan mereka. *Penghulu* yang memimpin setiap garis keturunan *suku* lainnya disebut *penghulu kecil*. Mereka hanya terlibat dalam urusan garis keturunan mereka sendiri, dan memiliki wewenang hanya jika membawa sehelai kain dari *penghulu suku*, yang mengakui penghulu kecil sebagai wakilnya yang sebenarnya. Mereka harus menjadi orang kaya, memiliki sedikitnya tiga rumah, dan memberi jamuan serta uang kepada *penghulu suku* sebelum mencapai pangkat mereka.

Jabatan *penghulu suku* diwariskan secara turun-temurun dalam keluarga ibu *penghulu*, idealnya diwariskan pada putra sulung saudara perempuan tertua, atau saudara laki-laki ibu dari *penghulu* yang telah meninggal. Walau begitu, perebutan jabatan dapat dipenuhi dengan berbagai kesulitan. Sejumlah keponakan dan paman dapat mengklaim gelar tersebut, yang kemudian umumnya diberikan kepada penggugat yang paling kaya dan paling cerdik. Sering kali korupsi memengaruhi pilihan tersebut. Jika ada dua penggugat, yang sama dalam kekayaan dan kecerdasan, *rapat* mungkin terpaksa memilih keduanya. Lambat laun, yang satu akan memperoleh pengaruh yang lebih besar dalam *suku*, sehingga saingannya punya sedikit pengaruh selain sekedar gelar. Jabatan tersebut dikaitkan dengan status pemegangnya dalam *suku*, dan dianggap diperoleh berdasarkan 'mandat dari masyarakat'. Masa jabatan saja tidak menentukan sejauh mana kekuasaan dan pengaruh *penghulu*; hal ini juga bergantung pada kekayaannya, keterampilan politiknya, dan bagaimana ia melaksanakan tugasnya. Contoh, *laras* Matur menunjukkan berapa banyak *penghulu* yang mungkin ada di suatu distrik. Matur, dengan jumlah

penduduk sekitar 3.000 jiwa, memiliki tiga *suku* yang tersebar di sembilan puluh keluarga besar (*satu perut*), yang menyediakan *laras* tiga *penghulu suku* dan sembilan puluh *penghulu kecil*.

Keluarga Minangkabau berpose di depan rumah keluarga di Solok (Foto: Tropen Museum).

Kewenangan dan pengaruh *penghulu suku* tidak hanya berasal dari kemampuan untuk menanamkan kepatuhan, tetapi juga dari keterikatan kuat orang Minangkabau pada adat istiadat mereka, yang mana para *penghulu*, ketika berkumpul dalam rapat mereka, menjadi pelindungnya. Aspek otoritas *penghulu* ini berasal dari fungsi peradilannya. Para anggota *suku*-nya disebut sebagai *anak buah* (yang berarti "pengikut yang setia") *penghulu suku*-nya. Ketika perselisihan muncul di antara mereka, para pihak yang berselisih akan terlebih dahulu pergi ke *penghulu kecil* mereka, kepala

garis keturunan keluarga masing-masing, yang menyelidiki dan mencoba menyelesaikan masalah tersebut. Jika tidak ada penyelesaian, seorang pengadu pergi ke *penghulu suku*-nya, yang kepadanya ia harus memberikan *tanda* (yaitu token; biasanya *tahil mas*, emas yang mewakili berat dua dolar Spanyol) berupa uang atau barang. *Penghulu* kemudian akan memanggil pihak lain, yang juga harus menunjukkan *tanda*, dan jika memungkinkan perselisihan akan diselesaikan.

Bila terjadi perselisihan yang melibatkan orang-orang dari *suku* yang berbeda, *penghulu* yang memimpin *suku-suku* tersebut mengadakan musyawarah. Jika mereka tidak dapat menyelesaikan perselisihan, atau para pihak menolak untuk menerima keputusan mereka, maka masalah tersebut dibawa ke *rapat penghulu* di *balai*. Anggota yang berhak hadir di *balai* dikenal sebagai *orang patut* (teladan), dan terdiri dari elit gabungan *negeri*: *penghulu suku*; *malim* atau ulama Islam; dan *cerdik pandai* (yaitu kaum intelektual; mungkin orang-orang yang terpelajar dalam *adat*). Mereka yang terakhir dipilih berdasarkan prestasi, dengan persetujuan bersama masyarakat. *Orang patut* mengambil keputusan melalui *mufakat*, yang berarti proses dan hasil musyawarah atas *adat*. Beberapa urusan *adat*, seperti yang menyangkut pewarisan matrilineal dianggap tidak dapat diubah, sementara yang lain dapat ditafsirkan menurut keadaan. Proses *mufakat* memperoleh otoritasnya tidak hanya dari legitimasi *penghulu* dan *orang patut* lainnya, tetapi juga dari sifat sakralnya. Konon katanya kebenaran dapat tercapai melalui *mufakat*, kebenaran adalah 'raja sejati di *nagari'*.[90] Dalam mencari kebenaran, *orang patut* harus unggul dalam dan dibimbing oleh 1) *akal*, atau penalaran; oleh 2) *iman*, yaitu keyakinan pada Tuhan dan penerimaan

[90] T. Abdullah, 'Modernization in the Minangkabau World: West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century' dalam Claire Holt (peny.), *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca and London, 1972), hlm. 191.

agama sebagai kekuatan yang hidup; dan oleh 3) *ilmu*, atau pengetahuan berdasarkan hukum alam dan pemahaman tentang peristiwa masa lalu.

Meskipun ada teori penyelesaian sengketa dan lembaga untuk pelaksanaannya, seluruh prosesnya berjalan sangat lambat, dan pada setiap tahap, *tanda* dipungut dengan tarif yang bervariasi sesuai dengan pentingnya masalah. Jika ada 'negeri induk', banding selalu dapat diajukan pada mereka. Misalnya di XIII Kota banding diajukan ke Solok dan Solayo dan *rapat* mereka, Solok Solayo Rapat Nan Tigabelas Kota, berfungsi sebagai dewan di seluruh XIII Kota. Jika perlu, seorang pendebat yang bertekad dan kaya selalu bisa mengajukan kasusnya hingga ke salah satu Balai Besar Empat, dan akhirnya hingga ke tiga Raja.

Rapat penghulu selalu butuh waktu yang sangat lama untuk mencapai keputusan. Jika hukuman dijatuhkan, maka biasanya berupa denda yang dibagi di antara semua *penghulu* rapat. Hukuman semacam itu dapat dilaksanakan karena keluarga pelaku kejahatan dapat dimintai pertanggungjawaban atas pembayaran, dan rapat *penghulu* dapat menyita harta milik keluarga yang sama sekali tidak patuh sampai keluarga tersebut setuju untuk mematuhi hukuman. Dendanya beragam; untuk pembunuhan, menurut status korban, denda berkisar antara 50 dan 300 real.[91] Namun, tampaknya sifat mudah disuap sudah menjadi hal yang umum di antara para *penghulu*, dan terdakwa yang kaya dapat dengan mudah menyuap mereka untuk menunda keputusan.

Penghulu menjalankan bentuk-bentuk otoritas lain, dan menikmati hak-hak istimewa dan pendapatan lain. *Anak buah* harus menggarap sawahnya *penghulu* mereka, dan menyediakan kayu cuma-cuma untuk membangun rumahnya. Pada hari-hari raya tertentu mereka juga harus memberinya hadiah dalam bentuk barang, sementara pada saat pernikahannya, pada tahun baru dan saat bulan-bulan baik,

[91] Real adalah dolar Spanyol.

seorang *anak buah* akan memberikan daging kerbau pada *penghulu suku*-nya. Ia juga harus memberikan sumbangan terhadap biaya pernikahan dan pesta pemakaman *penghulu*. Lebih jauh, *penghulu* di pesisir memungut bea atas barang dagangan yang melewati *negeri* mereka dan mungkin ini juga terjadi di *darat*, seperti yang ditemukan Raffles selama perjalanannya melewati Kota XIII.

Dalam urusan-urusan yang bisa mempengaruhi seluruh *negeri*, *rapat penghulu*, setelah musyawarah usai, dapat memanggil orang-orangnya ke *balai* dengan memukul gong atau genderang besar dan kemudian memberikan perintah kepada majelis. Dalam kasus pembunuhan, pembakaran atau perampokan, *negeri* itu ditutup atas perintah *penghulu*, dan tidak seorang pun diizinkan pergi sampai pelakunya ditemukan. Selama perang, *penghulu* diharapkan untuk memimpin kesetiaan penuh dari *anak buah* mereka, dan mereka yang menolak bertugas di masa perang atau menolak untuk menyediakan senjata dan perlengkapan, dikucilkan di *negeri* itu. Seorang *penghulu suku* memiliki hak untuk berperang, seperti *perang batu* yang disebutkan di atas. Dalam perang, letnan terdekat *penghulu* adalah *hulubalang*, satu-satunya pasukannya yang tetap. Tugas utama mereka adalah mengatur pertahanan *negeri* dan memimpin anggotanya dalam perang. Mereka pada umumnya adalah *kamanakan* (putra saudara perempuan) dari *penghulu* dan dalam pertempuran beberapa bertindak sebagai pengawalnya.

Seorang *penghulu* dapat dengan mudah dikenali dari pakaiannya yang khas. Pakaian resmi *penghulu* terkemuka Padang, Tuanku Panglima, adalah jas pendek dari kain satin merah dengan lengan lebar, kain sarung dengan benang emas yang ditenun di dalamnya, ikat pinggang dan pending emas, [92] sarung emas yang di dalamnya terdapat keris dengan gagang emas yang berhiaskan berlian, dan *sorban* (ikat) dengan rumbai emas yang menjuntai di sisi

[92] Pelat logam timbul, menutupi jepitan yang dilalui korset.

kepalanya; di kakinya ia mengenakan sandal dengan ujung melengkung ke atas, sementara seorang pembantu menaungi kepalanya dengan payung kain kuning.

Kekayaan *penghulu* yang lebih besar, diukur dari sawah dan ternak, sering kali juga membedakannya dari anggota *negeri* lainnya. *Kaba Rancak diLabueh*, yang membahas garis keturunan *penghulu*, dibuka dengan kata-kata:

> "Keluarga itu memiliki emas dan perak, pakaian bagus, sawah, harta pribadi, —serba berkecukupan."[93]

Akan tetapi, dari *kaba* ini tampak bahwa uang dan harta benda dapat dengan mudah hilang, dan kemalangan seperti itu mengurangi rasa hormat yang diberikan kepada seorang *penghulu*: 'kasta lenyap ketika uang lenyap.[94] *Kaba* tersebut memuat beberapa kiasan tentang perbedaan status sosial dan otoritas antara orang kaya dan orang miskin, terlepas dari apakah dia adalah seorang *penghulu*. Rupanya status dan otoritas keluarga *penghulu* menurun jika menjadi miskin, misalnya kalau sampai harus menggadaikan sawahnya.

Dari sini kelihatan bahwa meskipun semua *penghulu suku* secara teoritis punya kedudukan yang sama, akan tetapi kekayaan, kepribadian, kecerdasan, dan pengalaman juga memainkan peran penting dalam menentukan seberapa ampuh masing-masing menjalankan otoritasnya. Beberapa *penghulu suku* memiliki pengaruh yang lebih kuat terhadap *anak buah* mereka dibanding *penghulu suku* lainnya. Orang-orang yang berkuasa ini disebut *pucuk aur*.[95]

Jabatan *penghulu kecil* bahkan lebih rentan lagi. Selalu ada *orang tua* dan *orang kaya* dalam garis keturunan yang mampu menantang otoritasnya. Seorang penantang akan mencoba untuk menggalang dukungan dengan mengadakan

---

[93] Johns, hlm. 2.

[94] *Ibid*.

[95] Pucuk suatu tunas atau tunas, dalam hal ini bambu.

pesta dan memberikan hadiah, dan jika ia berhasil, maka semakin banyak *anak buah* yang lebih memilih untuk meminta nasihat dan menyelesaikan perselisihan padanya, sehingga yang dimiliki petahana cuma gelar. Bahkan *penghulu suku* mengakui otoritas *orang kaya*, yang oleh masyarakat disebut *penghulu banyak* (yang berarti "penghulu banyak orang"), meskipun kedudukannya semata-mata berdasarkan pada kekayaan. Pemegang otoritas kecil lainnya di *negeri* ini, tetapi yang memiliki pengaruh potensial yang cukup besar, adalah cerdik pandai,[96] kaum intelektual non-Islam. Dalam masalah *adat*, ia dianggap sebagai guru bagi para pemuda. Dalam cerita *kaba Rancak diLabueh*, ibu sang pahlawan mendesaknya untuk belajar kepada seorang guru untuk menyempurnakan pengetahuannya tentang adat, sehingga dalam musyawarah rapat *penghulu* ia tidak akan terlihat bodoh.

Uraian di atas memberikan gambaran yang agak ideal tentang otoritas dan peran *penghulu*. Meskipun tugasnya adalah menjaga ketertiban, kedamaian, dan keharmonisan di *negeri* itu, ia adalah seorang hakim yang hampir tidak memiliki kekuasaan eksekutif atau administratif yang bisa digunakannya. Hak prerogatif *penghulu* tidak ditetapkan oleh hukum tertulis, dan sebagian besar kekuasaan dan pengaruhnya bergantung pada kecerdasan, keberanian, dan kefasihannya sendiri. *Anak buah* sering mengabaikan perintah *penghulu* mereka tanpa ada hukuman. Jika seorang terpidana dalam *rapat* termasuk ke dalam *suku penghulu*-nya, *penghulu* itu sering kali akan mencoba mengurangi denda. Jika terjadi perampokan atau pembunuhan, *rapat penghulu* tidak punya sarana untuk menegakkan hukuman. Satu-satunya jalan keluarnya adalah mengangkat senjata yang mengadu domba satu keluarga dengan keluarga atau *negeri* dengan *negeri*—dalam *perang bedil* (perang dengan senjata). Pertengkaran antara *negeri-negeri* itu sebagian besar terjadi karena memperebutkan tanah atau ternak dan perang

[96] *Cerdik*-lihai atau lincah; *pandai*-pintar.

mereka dilakukan secara ritual. Mereka yang terlibat akan menyepakati hari pertempuran dan bertempur selama beberapa jam. Pihak yang pertama kali meninggalkan medan perang dianggap kalah. Tidak ada pertempuran dari jarak dekat; sebaliknya, tembakan beruntun dilepaskan dari balik pertahanan. Pihak yang kalah akan membayar denda dan memberikan kerbau dan sapi pada pemenang.

Kadang kala seorang *penghulu* akan merekrut penjahat untuk menjadi bawahannya, yang berarti bahwa beberapa rekan dekatnya adalah orang-orang yang tidak akan ragu untuk mengganggu masyarakat umum. Demikian pula, *orang kaya* dituduh menindas orang biasa dengan pemerasan, karena tahu bahwa pengaruh dan kekayaan mereka akan menjamin kekebalan dari hukuman. Uraian seperti itu menunjukkan bahwa ada ruang lingkup yang cukup besar untuk konflik di dalam masyarakat Minangkabau, dan memang pertikaian internal terus-menerus dicatat oleh banyak orang dari luar. Potensi konflik meningkat dengan pembagian Alam Minangkabau yang tajam antara dua jenis adat-adat yang berbeda yang disebut seperti federasi *negeri*, *laras*. Ini antara dua pembuat hukum *adat* legendaris, yaitu *laras* Koto Piliang yang didirikan Datuk Ketemanggungan dengan *Laras* Bodi Caniago yang didirikan Datuk Perpatih Nan Sebatang. Orang-orang ini adalah saudara tiri, yang pertama berdarah bangsawan dan yang terakhir adalah putra seorang bijak. Di kemudian hari mereka bertengkar hebat, membentuk kelompok-kelompok saingan yang oleh seorang sarjana Belanda dibandingkan dengan partai-partai politik. Beberapa sumber asli Minangkabau mengaitkan pertengkaran itu dengan kedatangan Adityawarman, pangeran dari Majapahit yang menjadi penguasa Minangkabau pada abad ke-14.[97] Datuk Ketemanggungan siap mengakui pendatang baru itu sebagai raja, akan tetapi saudara tirinya itu hanya mengakuinya sebagai menteri. Sejak saat itu semua

[97] T. Abdullah, 'Modernization in the Minangkabau World', hlm. 186-7 dan fn. 1, hlm. 183.

negeri Minangkabau menganut salah satu tradisi. Mereka yang mengakui status kerajaan Adityawarman bergabung dengan *laras* dan *adat* Koto Piliang, sementara yang lainnya bergabung dengan Bodi Caniago, yang pengikutnya kalah dalam perang saudara. W.J. Leyds menggambarkan keduanya sebagai 'partai politik': 'yang satu cenderung demokratis, bahkan mungkin revolusioner, dan satu lagi dibentuk oleh para pengikut konservatif atau malah dari kalangan bangsawan, setidaknya dari tradisi monarki.'[98]

Bahkan pada akhir abad ke-18 ketika beberapa *negeri* telah menjadi 'campuran' dan mengikuti adat kelompok dominan mereka, negeri-negeri Koto Piliang murni dianggap memiliki 'posisi yang ditinggikan' di *darat*.[99] Secara umum, Agam adalah Bodi Caniago, sementara Tanah Datar memiliki dua 'blok' besar Koto Piliang yang dikelilingi oleh *negeri-negeri* Bodi Caniago. Dalam hal kepemerintahan internal, *negeri* Bodi Caniago lebih egaliter, sementara *negeri* Koto Piliang mengakui hierarki yang lebih tajam di antara para *penghulu*-nya. Ini dilambangkan oleh perbedaan antara *balai-balai* dari kedua *laras*; *balai* Bodi Caniago memiliki lantai yang datar, sementara di *balai* Koto Piliang ada mimbar yang ditinggikan di ujung untuk *penghulu* tertentu. Tradisi Koto Piliang mengakui satu penghulu sebagai *pucuk*, atau *primus inter pares*, dan karena itu lebih otokratis daripada Bodi Čaniago. *Laras* Bodi Caniago juga memberikan ruang yang lebih luas untuk diskusi dan pemilihan pengganti *penghulu*. Lebih jauh, terdapat perbedaan dalam hukum pidana kedua *laras* tersebut, yaitu hukum *adat* Koto Piliang lebih konservatif dan hukumannya lebih mendekati hukum Islam.

---

[98] W. J. Leyds, 'Larassen in Minangkabau', *Koloniale Studien*, 10:1 (1926), hlm 395.

[99] J. J. De Hollander (prny.), *Sjech Djilal Eddin: Verhaal van den Aanvang der Padri-Onlusten op Sumatra* (Leiden, 1847), hlm. 41 (selanjutnya disebut, *Hikajat Djajaluddin*).

Yang lebih penting, tempat kedudukan tiga Raja dan empat Menteri semuanya adalah Koto Piliang. Baik para Menteri, dan di atas mereka para Raja, bertugas sebagai pengadilan banding bagi rakyat *laras* Koto Piliang. Ketiga negeri asal dari empat Menteri, kecuali Mangkudum dari Sumanik, mendukung otoritas tiga Raja dan diberi nama Tanah Datar Tuanku Nan Tiga, atau tiga pilar Minangkabau. Para Menteri memiliki gelar yang sesuai; misalnya, Bendahara dari Sungai Tarab juga disebut Pamuncak Koto Piliang. Rute perdagangan utama Pagarruyung ke Padang juga melewati *negeri-negeri* Koto Piliang seperti Semawang, Singkarak dan Saningbakar; yang amat penting bagi para Raja untuk tetap membuka rute ini. Di sebelah selatan Tanah Datar terletak Batipuh, yang juga terletak di jalan strategis menuju pantai. Di sana tinggal Tuan Gedang dari Batipuh yang sebagian besar mandiri, yang dikenal sebagai Harimau Koto Piliang, pengikut kuat dari tiga Raja.

Bagi para *laras* Bodi Caniago, pengadilan banding tertinggi adalah rapat semua Bodi Caniago yang diadakan di Balai nan Panjang di Tabat di Lima Kaum, dekat dengan tujuh takhta Koto Piliang, tetapi sepenuhnya mengabaikan yurisdiksi mereka. Otoritas tertingginya *adat* Bodi Caniago adalah *penghulu* Lima Kaum, yang bergelar Datuk Bendahara Nan Kuning, sangat kontras dengan Bendahara Koto Piliang dari Sungai Tarab, yang disebut Datuk Bendahara Nan Putih. Selain Tuan Gedang dari Batipuh, pemimpin Bodi Caniago ini adalah satu-satunya orang yang diizinkan untuk menghadap pada Raja tanpa izin, berdiri dan dengan payung terbuka. Tuan Gedang secara geografis adalah 'penjaga di belakang Limo Kaoem...'[100]

Di *negeri* Koto Piliang terdapat empat orang pejabat, yaitu *orang empat jenis*, terdiri dari 1) *penghulu* dan tiga pembantunya: 2) *menteri* (pendeta adat), 3) *malim* (pendeta agama Islam) dan 4) *hulubulang* (penjaga negeri). Semua jabatan ini sifatnya turun-temurun, pembantunya juga

[100] Leyds, hlm. 395.

sering kali berasal dari keluarga yang memiliki hubungan dekat dengan garis keturunan *penghulu*. Di *negeri* Bodi Caniago, pembagiannya lebih sedikit: ada *penghulu*, *imam-khatib* (pejabat agama), dan *orang-banyak*, atau massa.

Sulit untuk memperkirakan tingkat permusuhan antara kedua *laras*, meskipun permusuhan itu pasti ada. Di pesisir, pada akhir abad ke-18, Belanda mengalami kesulitan perdagangan yang akibat perselisihan di XIII Kota antara *negeri-negeri* Bodi Caniago dengan Koto Piliang; tujuh *negeri* adalah Koto Piliang, lima *negeri* Bodi Caniago, dan satunya 'campuran'. Seorang pengamat Belanda pada tahun 1825 melaporkan bahwa pembagian antara kedua *laras* selalu dipatuhi dengan cermat dan dipertahankan dalam semua keadaan 'dengan kecemburuan yang tak terlukiskan...'[101] Sejak 1647 orang luar telah mencatat 'perang dan pertikaian tanpa henti antara orang Manicaber',[102] dan tampaknya pada akhir abad ke-18 sedikit keamanan yang melekat pada kehidupan dan properti di mana pun di Minangkabau karena perselisihan yang tanpa henti di dalam dan di antara *negeri-negeri*, penculikan manusia dan ternak, pembunuhan serta perampokan para pelancong dan pedagang.

Pusat-pusat Kekuasaan Lainnya

Sudah cukup banyak yang dikatakan sejauh ini untuk menunjukkan bahwa Islam merupakan kekuatan di antara orang Minangkabau; tetapi sistem *adat* hanya memberikan sedikit otoritas formal kepada pemimpin Islam, dan kepada ketentuan-ketentuan kitab suci, Al-Qur'an. Pada 1761, seorang Kristen Belanda menggambarkan orang Minangkabau di *darat* bukan sebagai Muslim, tetapi 'kebanyakan adalah

---

[101] *De Stuers and Verploegh to van der Capellen*, 30 Agustus 1825, LaE no. 20 dalam Exh [ibitum] 24 Agustus 1826 no. 41, Ministerie van Koloniën 513, Algemeen Rijksarchief, The Hague.

[102] Van der Lijn dll. To Heren XVII, 15 Januari 1647, Generale Missiven, vol. 2, hlm. 302.

penyembah berhala, atau lebih tepatnya tidak beragama..'[103] Pada umumnya agama Islam di Minangkabau dikenal sebagai *malim* dan di dalam *laras* Bodi Caniago mereka sama sekali tidak memiliki otoritas yang dilembagakan. Dalam *rapat* Koto Piliang mereka mungkin memiliki suara, tetapi kalau hal itu terjadi, mereka hanya diajak berkonsultasi mengenai masalah-masalah keagamaan dan bukan administratif. Dalam tradisi ini posisi *malim* dilembagakan. Sebagai *imam* (pemimpin masyarakat Islam), ia adalah salah satu dari *orang empat jenis* yang disebutkan di atas, dengan posisi turun-temurun. Posisi fungsionaris agama *adat* lainnya juga turun-temurun tetapi mereka tidak memiliki suara dalam *rapat negeri*. Mereka adalah *khatib*, yang menyampaikan khotbah Jumat, dan *bilal*, atau *muazin*. *Haji* yaitu gelar bagi Muslim saleh yang telah memenuhi kewajiban haji ke Mekkah, tinggal di banyak *negeri*. Walau mereka tidak punya otoritas formal, mereka dapat memperoleh rasa hormat dan kagum serta memberikan pengaruh di antara orang-orang yang beriman sesuai dengan kesalehan mereka. Fungsionaris agama *adat* bertanggung jawab atas masjid, yang menyelenggarakan *sidang Jumat* sendiri, tapi sidang ini hanya dapat memberikan keputusan tentang masalah-masalah keagamaan umum. Para *imam* dan *khatib* tampaknya telah menerima *zakat*, atau pajak agama, setidaknya dari Muslim yang taat, serta pembayaran tertentu lainnya untuk mengajarkan Al-Qur'an, mengumumkan perceraian, dan memanjatkan doa untuk orang mati, meski dua hal terakhir tidak dilakukan menurut *adat*.

Akan tetapi, dalam beberapa hal, Islam menyediakan pusat kesetiaan di luar jaringan *suku-penghulu*, dan dalam hal ini memperkenalkan bentuk otoritas yang berbeda ke Minangkabau. Pada usia tujuh tahun, seorang anak laki-laki biasanya dikirim ke *surau* atau sekolah mengaji Al-

[103] De Radicale Beschrijving von Sumatra's West Cust, MSS. In the Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Leiden, H. 167, para. 8.

Qur'an, untuk mempelajari doktrin dan praktik keagamaan dasar. Kemudian ia akan masuk ke *madrasah*, tempat ilmu-ilmu Islam dan pengetahuan kitab suci diajarkan. Karena *madrasah* tertentu mengkhususkan diri ke cabang-cabang pembelajaran tertentu, murid harus bepergian dari satu *madrasah* ke *madrasah* lain untuk memperluas pengetahuannya. Dalam prosesnya, ia menjadi penghubung antara *madrasah-madrasah* yang tersebar. Murid yang berpindah-pindah dikenal sebagai *orang siak*, seorang pengejar ilmu agama, dan kesetiaan utamanya tidak terletak pada *negeri* asalnya, tetapi pada gurunya.

Jenis jaringan ini bahkan lebih kuat di dalam *tarekat*, atau persaudaraan mistik Islam, yang sangat aktif di Minangkabau pada saat itu. Mereka dicirikan oleh kesetiaan ekstrem murid kepada *syekh*, pemimpin tarekat tersebut, yang tidak hanya mengajarinya ilmu-ilmu Islam, tetapi juga mengungkapkan pengetahuan mistik. Di sini lagi-lagi murid berpindah dari satu *syekh* ke *syekh* lain, tetapi kali ini untuk mencari yang transendental. Dalam tarekat Sufi pengabdian yang besar biasanya diberikan kepada *syekh*, dan hubungan *syekh*-murid mencirikan tarekat lebih dari sekadar ide-idenya. Lebih kuat daripada *madrasah*, *tarekat* memberi murid fokus otoritas dan loyalitas di luar *suku* dan *negeri*-nya. *Tarekat syekh*, misalkan pemimpin *tarekat* Syattariah yang sangat menonjol pada akhir abad ke-18, pada umumnya memiliki pusat keagamaan yang otoritas tertingginya tidak dipertanyakan oleh para penyembahnya. Bagi Syattariah, tempat itu ialah Ulakan, sebuah pelabuhan di utara Padang. Syekh Minangkabau pertama dari tarekat Syattariah itu, Burhanuddin, mendirikannya di Ulakan pada akhir abad ke-17. Di pusat-pusat Syattariah lain di *darat*, Burhanuddin dianggap sebagai 'pemimpin semua makhluk di dunia dan akhirat di bagian wilayah ini.'[104]

Baik *syekh* maupun *guru* adalah otoritas hukum Islam, *syariat*, dan upaya untuk memaksakan ketaatan yang lebih

[104] Hikajat Djajaluddin, hlm. 6.

ketat terhadap *syariat* itulah yang memicu masalah kaum Padri di Minangkabau. Seperti yang telah ditunjukkan oleh Taufik Abdullah, meskipun guru agama tidak termasuk dalam hierarki *adat* formal, pengaruhnya meluas ke wilayah di luar wilayah yang ditentukan oleh *adat* bagi seorang *penghulu*.[105] Di *negeri*-nya sendiri, seorang guru agama acap kali dapat memerintahkan kesetiaan orang-orang di luar *suku*-nya. Dalam lingkup lintas-*negeri* dirinya berdiri di luar *adat*: yurisdiksi *penghulu* ditentukan oleh *adat* tetapi pengaruh hubungan *syekh*-murid melampaui batas-batas *adat*.

Keharmonisan antara *adat* dengan *syariat* tetap menjadi cita-cita Alam sebagaimana yang ditunjukkan di dalam *kaba*, meskipun ada pertentangan antara *adat* dan Islam di Minangkabau dalam hal-hal seperti hukum keluarga dan warisan, *adat pusaka*. Meskipun gerakan Padri akan segera terjadi, karya sastra tersebut merupakan karya sastra yang harmonis, yang menekankan pandangan bahwa kepatuhan terhadap *adat* akan menjaga keharmonisan dalam masyarakat, sedangkan *syariat* harus diikuti untuk mencapai keharmonisan antara penganut agama dan semesta. Sebagaimana yang dikatakan *Rancak diLabueh* kepada ibunya:

> "... bila kau bicara tentang tempat tinggi, yang kau maksud adalah *Kitab Allah* dan *Hadits*, petunjuk untuk berakhlak mulia; dan bila kau bicara tentang tempat tinggi, itulah yang aku sebut *adat*, ketika segala sesuatu dapat diselesaikan dengan musyawarah."[106]

Dia kemudian mendesaknya untuk memikirkan 'makna batin' hukum Islam,[107] dan *kaba* diakhiri dengan pernyataannya bahwa semua yang telah diajarkannya padanya tentang *adat*,

---

[105] T. Abdullah, 'Modernization in the Minangkabau World', hlm. 202.
[106] Johns, hlm. 129-30.
[107] *Ibid*, hlm. 138..

"... tiada lain, tiada bukan selain ajaran Iman kita, Islam kita."[108]

Mustahil untuk membahas secara berfaedah soal hierarki 'kelas' dalam masyarakat Minangkabau, tetapi tentu saja ada pangkat dan status, dan karenanya ada 'golongan'. Satu golongan terdiri dari para pedagang, suatu pekerjaan yang ditekuni oleh kebanyakan pemuda karena kelimpahan harta benda mereka di *negeri* itu. Sering kali para pemuda yang sama ini juga belajar agama di sebuah *madrasah*. Seperti murid yabg keliling, pedagang muda yang menjajakan barang dagangannya dari satu pasar ke pasar yang lain mengembangkan kontak dan cakrawala mental yang lebih luas daripada yang ada di *negeri* itu: sejumlah besar perantara terlibat sebelum komoditas mencapai pesisir atau pedalaman. Bahkan para lelaki yang sawahnya menghasilkan surplus yang bisa dipasarkan akan membayar pakaian keluarga mereka dengan keuntungan yang diperoleh dari perdagangan. Salah satu kelebihan *Rancak diLabueh* adalah meskipun ia adalah seorang *penghulu* ia 'mahir sebagai pedagang kaki lima dan pedagang, ...'[109]

Pembahasan sebelumnya terutama terbatas pada wilayah *darat*, atau jantung Minangkabau. Akan tetapi, wilayah Alam juga mencakup *rantau*, wilayah kolonisasi yang berdekatan dengan tiga *luak* jantung dan mencakup pesisir atau pantai di barat. Tempat-tempat perdagangan Minangkabau di Sumatera terletak di *rantau*, tetapi hingga tahun 1795 pantai barat berada di bawah kendali Belanda, yang cengkeraman monopolinya yang kuat terhadap pergerakan barang dagangan Minangkabau ke dan dari Sumatera, hanya berkurang sedikit saja akibat penjajahan Inggris di Penang setelah tahun 1786.

Organisasi sosial *rantau* agak berbeda dari yang *darat*. Pakaian Tuanku Panglima Padang yang indah telah dijelas-

[108] *Ibid*., hlm. 152.
[109] *Ibid*., hlm. 22.

kan, dan di *rantau penghulu-penghulu* tertentu memegang gelar yang lebih tinggi –*Raja, Sutan* dan *Pamuncak*– daripada rekan-rekan mereka di *darat*. Secara teori mereka mewakili keluarga kerajaan di distrik-distrik yang berdekatan dengan tempat kedudukan keluarga itu, dan sering berhubungan dengan Raja Nan Tiga Sila. Pendapatan mereka serupa dengan yang dikumpulkan di *darat*; tetapi selain menerima *tanda* untuk menyelesaikan pertengkaran, *penghulu-penghulu* pesisir juga mengumpulkan pajak ad valorem [pajak yang besarannya dihitung berdasarkan dari nilai sebuah transaksi atau properti] sepuluh persen atas barang dagangan yang dibawa dari dataran tinggi. Terlepas dari implikasi gelar mereka yang gemilang, *Raja* dan *Pamuncak* menjalankan otoritas yang lebih besar sebagai *penghulu suku* daripada sebagai pengawas satu atau lebih *negeri*: misalnya, di Kota VII pada tahun 1833, seorang *Raja* dan seorang *Pamuncak*, bersama dengan sejumlah besar *penghulu-penghulu*, mengelola delapan desa yang membentuk satu *negeri*. Enam sisanya lagi dikelola bersama oleh tiga Pamuncak dan sejumlah besar penghulu, yang tanpa persetujuan mereka keputusan tidak dapat diambil. Seperti *penghulu* biasa, *Pamuncak* memegang otoritas paling besar dalam sukunya sendiri tetapi cuma sedikit atas suku lain. Orang-orang yang memperoleh gelar kehormatan seperti *Sutan* dan *Baginda* umumnya mewarisi tanah dan menggarapnya dengan bantuan budak-budak utang.

Sistem *adat* secara formal mengakui pelaksanaan otoritas pesisir oleh Belanda, yang punya *landraad* (pengadilan distrik) di Padang. Di Padang, *rapat penghulu* hanya menangani masalah-masalah sipil yang tidak melebihi 25 real. Belanda telah berada di pesisir begitu lama, di mana pada 1667 *opperkoopman* mereka telah dibentuk *stadhouder*-nya oleh Raja Alam, sehingga mereka juga menunjuk *Raja* dan *Pamuncak*. Beberapa daerah pesisir bahkan menolak subordinasi nominal pada Raja Alam. Pasaman, distrik pesisir yang padat penduduk di utara Padang, menurut Marsden

'sekarang menolak segala bentuk ketergantungan. Kedaulatannya terbagi antara *raja* Sabluan dengan raja Kanali, yang meniru mantan penguasa mereka dengan membanggakan asal-usul yang sangat kuno'.[110] Meskipun demikian, di beberapa daerah pedalaman *rantau*, Raja Nan Tiga Sila masih sangat dihormati, dan Marsden mengklaim bahwa di sana setiap kerabat Raja diperlakukan 'dengan rasa hormat yang mendalam...'[111]

Suku Minangkabau di *darat* telah memeluk agama Islam dari pesisir, dan di sana sebagian ajarannya memiliki pengaruh yang lebih besar daripada di pedalaman: misalnya, upaya yang lebih besar telah dilakukan untuk menyesuaikan diri dengan prinsip-prinsip hukum Islam dalam hal warisan dan penerusan jabatan. Seringkali harta warisan orang yang meninggal dibagi rata antara istri dan anak-anaknya, atau seorang *kamanakan* ketika mewarisi harta pamannya akan memberikan setengahnya pada anak-anak pamannya.

Struktur Otoritas yang Diidealkan dalam Alam Minangkabau

Seperti yang telah ditunjukkan, perilaku orang Minangkabau tidak sesuai dengan cita-cita yang seharusnya mengaturnya. Perbedaan ini diperumit oleh adanya dua norma, *adat* dan Islam. Meskipun selama berabad-abad ungkapan dari masing-masing cita-cita pasti telah memengaruhi yang lain; misalnya seperti yang ditunjukkan berbagai bentuk *adat* dan *pepatah adat* (kata-kata mutiara adat). Taufik Abdullah menempatkan *kaba Cindua Mato* pada akhir abad ke-17 atau awal abad ke-18, dan melihat prinsip sosial yang dominan yang diungkapkan di dalamnya, sebagai 'adat yang didasarkan pada syariat, syariat didasarkan pada adat.'[112]

---

[110] Marsden, hlm. 335-6.
[111] *Ibid*., hlm. 336.
[112] Abdullah, 'Tjindua Mato', hlm. 12.

Otoritas *penghulu* berasal dari otoritas *adat*, dan ia adalah pendukungnya. Akan tetapi berbagai ketentuan *adat* tidaklah kekal. Pada tahun 1833, seorang pejabat Belanda yang tidak memahami sifat evolusinya menyatakan bahwa adat kontemporer "sudah pasti telah banyak dirusak oleh penafsiran dan penjelasan yang salah..."[113]

Tidak diketahui bagaimana atau kapan keempat jenis *adat* itu muncul, tetapi bisa saja sudah ada pada zaman kita. Keempatnya adalah: 1) *adat nan sebenarnya adat*, adat yang sejati, yang dianggap abadi dan identik dengan hukum alam; 2) *adat istiadat*, adat upacara, aturan adat yang mengatur hubungan antar kelompok sosial; 3) *adat nan teradat*, yaitu *adat* yang sudah menjadi *adat*, merujuk pada praktik yang dikembangkan secara kebetulan atau melalui peniruan; dan 4) *adat nan diadatkan*, adat yang dijadikan adat, atau kebiasaan yang dipatuhi sebagai pilihan, yang tergantung pada keputusan bulat *penghulu negeri*. Istilah lain yang diterapkan pada norma-norma kehidupan tradisional adalah *cupak nan dua*, dua bentuk pengukuran yang idealnya diterapkan pada *adat*. Ini adalah *cupak usali*, nilai-nilai permanen sebagaimana ditetapkan oleh *adat*, atau standar asli yang diwariskan selama berabad-abad; dan satu lagi adalah *cupak buatan*, prinsip-prinsip yang disesuaikan dengan adat setempat tanpa melanggar *cupak usali*.

Suku Minangkabau juga tunduk pada hukum-hukum khusus, yaitu *undang-undang*, yang ada empat jenis seperti *adat*. Sekali lagi, mustahil untuk melacak asal-usul dan pertumbuhannya: misal, *undang-undang negeri* menetapkan perangkat-perangkat khusus dari suatu *negeri* seperti jalan, masjid, dan ruang sidang; *undang-undang segala penghulu* mengatur tugas-tugas penghulu, wilayah wewenangnya, dan sebagainya. Demikian pula ada empat jenis penghakiman, atau *hukum*, mulai dari yang memerlukan saksi dan bukti hingga yang hanya didasarkan pada praduga bersalah yang

[113] Beantwoording van ... J. van der Linden, 26 Jul. 1833, van den Bosch Papers 394, Algemeen Rijksarchief, The Hague.

kuat. Ada juga *kata nan empat*, yakni empat jenis ucapan yang memandu perilaku sehari-hari; misal, *kata mufakat*: ucapan yang didasarkan pada kesepakatan umum *penghulu* yang diterapkan pada masalah-masalah baru yang ketentuannya tidak ada dalam *kata pusaka*, atau ucapan-ucapan tradisional.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *penghulu* memperoleh otoritas formalnya dari *adat* dalam berbagai ungkapannya. Walaupun kelahiran dan penerimaan oleh *anak buah*-nya masing-masing merupakan sumber utama otoritas formal dan aktualnya di dalam *suku*, efektivitasnya dalam *rapat* sangat dipengaruhi oleh pengetahuannya soal pengetahuan *adat*. Di sana, seorang *penghulu* mungkin harus membahas berbagai penerapan *adat*, tetapi yang paling penting adalah *adat pusaka*, *adat* yang mengatur warisan, di mana tanah dan harta benda lainnya milik orang yang meninggal diberikan kepada anak-anak saudara perempuannya. Tidak banyak ruang untuk perselisihan mengenai *harta pusaka*, atau properti leluhur seperti tanah, yang tidak akan pernah dapat diwariskan di luar keluarga ibu. Namun, masalah nyata dapat muncul ketika hukum Islam diterapkan, seperti halnya pada *pusaka rendah*, atau properti yang diperoleh sendiri, yang seharusnya diberikan kepada anak-anak almarhum. Rapat *penghulu* juga memutuskan tentang pernikahan dan formalitasnya; tentang hak dan kewajiban bersama pasangan; tentang perceraian, yang terutama mudah bagi laki-laki; tentang tugas orang tua, terutama ibu, dan tentang tugas anak-anak; tentang pertanyaan yang berkaitan dengan tanah dan properti lainnya; dan tentang masalah dan kontrak perdagangan.

Di dalam *kaba*, harmoni di Alam Minangkabau dan terutama antara *adat* dengan Islam digambarkan sebagai sesuatu yang diinginkan. Tidak diketahui sejak kapan unsur-unsur Islam mulai dimasukkan ke dalam *kaba*. *Kaba* yang paling terkenal, *Cindua Mato*, menyimpulkan dengan menegaskan bahwa keselarasan yang melekat ada antara Islam dan *adat* di bawah seorang penguasa perempuan.

Seperti *Rancak diLabueh*, *kaba* itu menggunakan bentuk cerita untuk menggambarkan cita-cita sosial Islam dan *adat* sebagai keselarasan yang sempurna. Profesor Johns menemukan bahwa di dalam *Rancak diLabueh* terdapat banyak kesamaan dalam penekanan psikologis Islam dengan *adat*; khususnya, gagasan yang sama tentang kesempurnaan melalui hukum: *fikih* (yurisprudensi Islam) mencoba untuk meresepkan untuk setiap kemungkinan dan *adat* didasarkan pada asumsi bahwa seperangkat hukum dan *adat* dapat menyelesaikan masalah apa pun. Keduanya juga menekankan kekompakan komunitas, dan nilai moral dan duniawi dari kerja keras, perdagangan, dan uang. *Kaba Rancak diLabueh* menggambarkan hubungan antara adat dengan Islam sebagai berikut:

> "Persoalan *adat* diselesaikan di *balai*, tetapi dunia itu sendiri dinilai dalam keabadian."[114]

Dengan kata lain, baik Al-Qur'an maupun Hadits mengajarkan orang Minangkabau tentang kodratnya sendiri, yaitu kodrat orang-orang di sekitarnya, dunia, dan Tuhan, sementara itu *adat* membimbingnya dalam hal-hal praktis. Namun, semua ini tetap saja cuma cita-cita. Tokoh utama *Rancak diLabueh* merujuk pada pelanggaran *adat* yang sering terjadi, baik Bodi Caniago maupun Koto Piliang, serta Al-Qur'an dan perilaku yang diperintahkan oleh Nabi.

Akan tetapi, terlepas dari *akal* manusia, yaitu kemampuannya untuk bernalar, dan *iman*-nya, yaitu kualitas keseimbangan spiritual, tidak ada keselarasan sejati antara *adat* dengan Islam pada akhir abad ke-18 di Minangkabau. Para *penghulu* pun selalu merasa otoritas mereka terancam. Butuh revolusi agama dalam bentuk gerakan Padri, yang

---

[114] Johns, hlm. xvii.

dimulai sekitar tahun 1803, untuk menegakkan otoritas yang tanpa kompromi atas orang Minangkabau.[115]

[115] Kontribusi ini tidak dibebani dengan banyak catatan kaki. Sebagian besar materi yang tidak disebutkan sumbernya berasal dari jawaban-jawaban panjang yang diberikan oleh pejabat distrik terhadap surat edaran dari Residen Pantai Barat Sumatera pada bulan Juli 1833, yang menanyakan rincian tentang struktur sosial Minangkabau. Rincian tersebut dapat ditemukan di van den Bosch Papers 394, Algemeen Rijksarchief, The Hague.

APAKAH PELADANG BERPINDAH ITU ANARKIS?

oleh DAVID B. LAUTERWASSER

Artikel ini adalah bagian terakhir dari seri tiga bagian yang judulnya adalah "Membela Kedatangan Kembali Pemburu-Peramu yang Tertunda"*, berdasarkan wawancara Artxmis untuk Uncivilized Podcast kepada David B Lauterwasser. Versi teks terbit di Substack: An Animist Ramblings pada 2023.*

SETELAH pada Bagian sebelumnya dari seri ini saya membela teknik pertanian tebang-bakar, mari kita sekarang beralih pada pertanyaan terpenting kedua yang perlu kita jawab untuk menentukan apa relevansi para pengumpul makanan yang kedatangannya tertunda bagi anarko-primitivisme: *Apakah peladang berpindah adalah kaum anarkis?*

Jika yang Anda maksud dengan "anarkis" adalah seseorang yang menentang kontrol, paksaan, dan hierarki dominasi dari atas ke bawah, jawabannya adalah: ya, sebagian besar peladang berpindah adalah anarkis (atau setidaknya dulu, hingga pertengahan abad ke–20). Itulah alasan utama mengapa mereka memilih untuk tinggal di perbukitan dan bukan di lembah. Selama masih ada peradaban, sebagian orang selalu menilai bahwa menjaga jarak dari peradaban itu mungkin merupakan pilihan terbaik, dan karena itu berpindah ke pinggiran dan bergabung dengan budaya non-negara untuk menghindari pajak, wajib militer, dan kerja rodi (Scott, 2017). Bersama dengan budaya para pemburu-

peramu yang sudah ada sebelumnya, para pengungsi politik yang kabur dari masyarakat otoriter selama berabad-abad dan ribuan tahun telah menciptakan beragam budaya ladang berpindah di dunia tropis.

Etnogenesis yang dihasilkan –penciptaan budaya baru– didasarkan pada keputusan politik yang sadar: jika Anda tidak menyukai peradaban, maka tinggalkan, dan jagalah jarak darinya. Dan kalau kekaisaran memperluas jangkauannya, maka pindahlah. Mobilitas adalah salah satu alasan utama mengapa para peladang yang berpindah-pindah dapat menegakkan etos egaliter mereka. Di masa damai, atau ketika seorang pemimpin yang tidak terlalu megalomaniak [haus kekuasaan] menjalankan kerajaan setempat, mereka bisa saja pindah lebih dekat ke perbatasannya untuk terlibat perdagangan dan mendapatkan keuntungan darinya.[116] Tapi di saat kekaisaran terjerumus ke dalam tirani atau membutuhkan wajib militer untuk perang yang tidak masuk akal berikutnya, mereka akan pindah ke luar jangkauannya lagi. Anda dapat membuka ladang-ladang di mana saja, jadi tidak ada yang membuat Anda terikat pada titik tertentu di suatu wilayah, dan semakin ke pedalaman Anda tinggal di pegunungan, semakin kecil kemungkinan-

[116] Negara-negara lembah di Asia Tenggara bergantung pada banyak produk dari daerah perbukitan, dan karena itu membayar harga yang tinggi untuk produk-produk tersebut. "Bahkan kerajaan-kerajaan pra-kolonial yang cukup besar di Asia Tenggara sangat bergantung pada barang-barang ekspor dari daerah perbukitan untuk kemakmuran mereka. Misi dagang pertama dari Thailand ke Beijing dari Rama I (Chulalongkorn), pada tahun 1784, dipersiapkan untuk memukau orang-orang Tiongkok, yang mencakup produk-produk mewah yang hampir semuanya disediakan oleh suku Karen yang tinggal di daerah perbukitan: gajah, kayu gaharu, kayu hitam, cula badak, gading gajah, kapulaga liar, cabai panjang, ambar, kayu cendana, bulu merak, bulu burung kingfisher, batu rubi, safir, cutch (pewarna alami dari Acasia catechu), gamboges (sejenis getah damar), kayu secang, damar, biji krabao, dan berbagai rempah-rempah." (Scott, 2009)

nya bagi negara untuk mengirim petugas pajak dan para penjahatnya untuk menakut-nakuti dan merampok Anda.

Mobilitas adalah bentuk penyelesaian konflik yang termudah, karena Anda selalu dapat pergi ke tempat lain jika ada sesuatu (atau seseorang) yang mengganggu Anda. Dan ini berlaku baik untuk pemburu-peramu yang kedatangannya segera maupun yang tertunda.[117] Bahkan duo David yang terkenal tersebut [David Graeber dan David Wengrow] menggambarkannya sebagai yang pertama dari tiga "bentuk kebebasan fundamental: kebebasan untuk bergerak; kebebasan untuk tidak mematuhi perintah; dan kebebasan untuk mengatur ulang hubungan sosial" (Graeber & Wengrow, 2021).[118]

Salah satu contoh favorit saya tentang bagaimana hal ini bekerja dalam praktik adalah penduduk desa suatu etnis di Laos, yang pada suatu kali pemerintahan kolonial Prancis membebani mereka dengan tugas tambahan untuk memelihara jalan yang terbentang melintasi desa mereka. Mereka menganggap bahwa itu terlalu memaksakan bagi ukuran mereka –ketika pejabat kolonial datang untuk memeriksa kondisi jalan, mereka mendapati bahwa penduduk desa telah memindahkan seluruh desa mereka lebih jauh lagi ke pegunungan, menjauh dari jalan (Scott, 2009). Begitulah yang dikatakan, "ketika tidak ada yang patuh, maka tidak ada yang bisa memerintah."

---

[117] Suku-suku di Barat Laut Pasifik Amerika Utara yang sangat memengaruhi pemikiran primitifis adalah pengecualian –mereka lebih banyak menetap, bergantung pada sumber makanan utama yang terikat secara geografis. Oleh karena itu hierarki terbentuk jauh lebih mudah jika orang-orang tidak dapat melarikan diri.

[118] Namun, agak anehnya, dalam keseluruhan buku mereka, mereka bahkan sama sekali tidak menyebutkan budaya perbukitan sebagai contoh masyarakat anarkis yang berhasil. Mungkin karena mereka mencoba membenarkan kehidupan menetap dalam peradaban agraris, bukan sifat petani berpindah yang tidak terjinakkan, yang kacau, yang terikat dengan bumi, dan sangat egaliter.

Contoh hebat lain (yang mungkin sudah familiar bagi pembaca blog ini) adalah bentuk ekstrem dari 'mekanisme penyetaraan' [*levelling mechanism*] yang secara historis dipraktikkan di antara masyarakat perbukitan Lisu: setiap kali seorang kepala desa menjadi terlalu ambisius dan mulai memerintah orang-orang, mereka membunuhnya saat ia tidur. Tanpa peringatan. Itulah metode yang efektif untuk mencegah munculnya tiran kecil yang meneror masyarakat! Jika Anda ingin menjadi pemimpin mereka, Anda harus sangat berhati-hati untuk tidak melampaui batasan, dan ini lagi-lagi menunjukkan bahwa 'pemimpin' dalam masyarakat seperti itu sering kali lebih mirip sebagai mediator atau fasilitator –bukannya seperti penguasa (Scott, 2009).

Di antara suku Yanomami di Amazon, hierarki tetap datar dengan praktik memusnahkan barang-barang milik orang yang sudah meninggal, sehingga mustahil menumpuk kekayaan materi.

> "Kami berbeda dengan orang kulit putih dan cara berpikir kami berbeda. Kalau mereka, saat seorang ayah meninggal, anak-anaknya dengan senang hati saling berkata: 'Kita akan membagi harta benda dan uangnya lalu menyimpannya untuk diri kita masing-masing!' Orang kulit putih tidak menghancurkan barang-barang miliknya orang yang sudah berpulang, karena pikiran mereka penuh dengan kelalaian. Kalau saya, saya tidak akan berkata kepada anak saya: 'Nanti kalau bapak meninggal, kamu akan menyimpan kapak, periuk, dan parang yang kebetulan saya miliki!' Saya hanya bilang kepadanya: 'Ketika saya sudah tiada, kamu akan membakar harta benda saya dan giliranmu untuk hidup di hutan yang saya tinggalkan untukmu. Kamu akan berburu dan membersihkan kebun untuk memberi makan anak cucumu di tanah ini. *Cuma hutan yang tidak akan pernah mati!*' Itu benar. Kami pikir tidak baik memiliki barang milik orang yang sudah meninggal. Itu mengisi pikiran kami dengan kesedihan. *Barang*

milik kami yang sesungguhnya adalah benda-benda dari hutan: airnya, ikannya, binatang buruannya, pohonnya, dan buahnya. Bukan harta benda! Itu sebabnya begitu seseorang meninggal, kami melenyapkan semua barang milikinya. Kami menggiling kalung manik-maniknya; kami membakar tempat tidur gantungnya, anak panahnya, tabung anak panahnya, labunya, dan hiasan bulunya. Kami juga menghancurkan pot-potnya dan membuangnya ke sungai. Kami mematahkan parangnya di atas batu, lalu menyembunyikan pecahan-pecahannya di sarang rayap. Kami berusaha agar tidak ada jejaknya yang tertinggal. Kami mengikis tanah tempat dia berjongkok dan tempat dia mengikat tali tempat tidur gantungnya ke tiang-tiang rumah kami. Ini apa yang diajarkan oleh [Sang Pencipta] Omama kepada para leluhur kami, dan kami cuma mengikuti jejak mereka. Ini bukan hal yang baru. Beginilah cara orang yang masih hidup dapat mengakhiri kesedihan yang mereka rasakan ketika melihat benda-benda dan jejak yang ditinggalkan mereka yang wafat." (Penekanan ditambahkan; Kopenawa, 2013)[119]

Selain dari itu, apa yang sering kali kelihatan seperti "hierarki" bagi orang luar –misalnya dukun spesialis yang memimpin ritual– tidak ada hubungannya sama sekali dengan memegang kekuasaan politik atas orang lain. Di antara suku Yanomami, hanya sedikit orang yang menjadi dukun, tetapi selalu ada beberapa dukun, dari segala usia, di daerah mana pun, dan siapa pun yang tertarik mengikuti jalan ini dapat dengan mudah bergabung dengan mereka. Dukun adalah spesialis, tetapi mereka tidak dapat meng-

[119] Coba perhatikan bagaimana Davi Kopenawa bahkan tidak menyebut bahwa salah satu fungsi utama dari kebiasaan ini adalah sebagai mekanisme penyetaraan. Baginya, yang terpenting adalah mengatasi duka cita.

gunakan posisi atau bakat mereka untuk menguasai orang lain.

Jika berbicara tentang peladang berpindah dari Asia Tenggara, maka suku Dayak Meratus adalah contoh favorit saya karena mereka sangat mirip dengan masyarakat perbukitan anarkis tradisional Zomia. Bedanya mereka masih menjalankan gaya hidup itu baru-baru ini (etnografi yang saya kutip berasal dari tahun 1993, di mana penulis menceritakan waktu dirinya bersama Suku Dayak antara tahun 1979 dan 1986). Meskipun mereka hanya satu kelompok budaya, informasi terperinci yang kita punya soal budaya mereka merupakan ciri khas dari masyarakat non-negara di seluruh wilayah itu. Sangat mengejutkan betapa akuratnya mereka dalam mencocokkan bukti (sering kali historis dan terkadang anekdot) yang Scott paparkan tentang peladang berpindah di seluruh Zomia.

> Suku Dayak adalah sepenuhnya kaum anarkis, meskipun mereka mungkin belum pernah mendengar istilah itu dan bahkan akan menyangkal bahwa mereka adalah kaum anarkis jika Anda menjelaskan maknanya kepada mereka.

Suku Dayak adalah sepenuhnya kaum anarkis, meskipun mereka mungkin belum pernah mendengar istilah itu dan bahkan akan menyangkal bahwa mereka adalah kaum anarkis jika Anda menjelaskan maknanya kepada mereka. Namun, hal itu tidak mengubah kenyataan politik yang mereka alami. Pertimbangkan kutipan berikut:

> "Kekerasan merupakan elemen kunci dalam narasi resmi dan perdukunan, dan hal itu menandai perbedaan di antara keduanya. Dalam narasi resmi, kekuatan yang sah mendefinisikan 'pemerintahan'; kekuatan yang sah memisahkan ketertiban dari kekacauan dan memisahkan birokrat dari teroris. Tapi, *para pemimpin Meratus di pegunungan bagian tengah bersikeras bahwa tidak ada bedanya antara kekuatan yang sah dengan tidak sah; kekerasan adalah hak prerogatif dan aspek terpenting dari kekuasaan,* dan *kekuasaan bukan soal moralitas. Polisi adalah teroris karena teror merupakan tugas polisi yang tepat*." (Penekanan ditambahkan; Tsing 1993)

Pernyataan-pernyataan itu sendiri cukup menarik, dan cukup mirip dengan teori anarkis yang sungguhan. Suku Dayak memiliki pemahaman yang jelas dan realistis tentang struktur kekuasaan dan hubungan yang melekat antara kekuasaan dan kekerasan, dan mampu mengungkapkannya dengan cara yang lebih canggih daripada komentator politik arus utama mana pun yang pernah saya dengar yang berbicara tentang masalah ini. Mereka punya pemahaman yang lebih dalam tentang arus dasar fundamental yang menggerakkan politik dibandingkan kebanyakan politisi kontemporer. Sementara itu, masyarakat modern berusaha sebaik mungkin untuk menggambarkan negara sebagai entitas baik hati yang terutama ada untuk kepentingan rakyatnya, walau sebenarnya negara cuma versi yang sangat kompleks dari hierarki dominasi primata dengan sedikit hiasan yang mewah.

Sama halnya dengan gagasan tentang ketertiban dan kekacauan. Di dalam peradaban, ketertiban dipertahankan lewat kekerasan, baik secara langsung maupun cuma lewat ancaman belaka. Alam itu kacau, tidak jinak, dan oleh karena itu menakutkan serta mengancam pikiran yang beradab. "Ketertiban" jadi agenda utama bagi setiap negara,

dan, sebagai prinsip pemandu, harus dikritik oleh siapa pun yang menyebut dirinya anarkis.

> "Saat negara menganggap ketertiban sebagai antitesis dari kekerasan, sebaliknya orang Meratus menganggap *ketertiban sebagai hak prerogatif yang paling keras*. Penerapan ketertiban yang didukung oleh negara bisa menjadi salah satu ancaman negara paling menakutkan." (penekanan ditambahkan; Tsing, 1993).

Ancaman-ancaman tersebut terlalu nyata bagi suku Dayak, karena pemerintah sejak lama berencana untuk memindahkan mereka ke desa-desa yang tertata rapi untuk 'memperadabkan' mereka dan menghentikan rutinitas penghidupan mereka yang (oleh pemerintah) dipandang kacau.

Menurut suku Dayak, pembangunan tidak dilakukan demi kepentingan masyarakat pedesaan. Justru sebaliknya, masyarakat pedesaanlah yang paling banyak bekerja untuk menyenangkan "pembangunan" –bukan sebaliknya– jika tidak, maka negara akan datang dan menegakkan apa itu "ketertiban." Ini berarti dalam praktik, suku Dayak bahkan membangun "kelompok percontohan" desa hanya untuk menyenangkan pemerintah, untuk menunjukkan "komitmen mereka terhadap ketertiban" dan supaya mereka "terlihat baik" jika pejabat pemerintah datang berkunjung.

Pada satu titik, seorang pejabat pemerintah benar-benar muncul, tapi yang akhirnya dikunjungi bukan kelompok percontohan, tetapi *umbun* tradisional di ladang berpindah, dan pejabat itu tidak puas. Orang Dayak selalu berniat untuk menenangkan agen negara supaya terhindar dari konflik dan seorang pemimpin yang disebut "Si Beruang" marah pada penduduk *umbun* karena tidak tinggal di desa percontohan. Saat Anna Tsing menunjukkan bahwa dia sendiri tidak tinggal di pemukiman seperti itu dan bertanya pada Si Beruang mengapa menurutnya pemukiman padat adalah ide yang bagus, Si Beruang terkejut dengan nada kritis dalam pertanyaannya. Sedikit kesal, dia bertanya bukankah

setiap orang di Amerika tinggal di "kelompok yang padat," dan saat Tsing menjawab bahwa itu tergantung. Si Beruang membalas bahwa "di Amerika setiap orang mungkin pintar, tetapi di sini, kami adalah ayam negeri."

Sebuah desa Dayak baru-baru ini di Kalimantan.
(Foto: Dragos Dubina)

Tsing awalnya menganggap kalau ini adalah pernyataan penyerahan, tetapi semakin dia memikirkannya, makin dia menyadari kerumitan yang ditimbulkan oleh ungkapan ini. Tentu, ayam adalah korban yang mudah, membutuhkan sedikit perhatian, dan jelas tidak sebanding dengan pemeliharanya. Tetapi, kemudian Tsing sadar, perbandingan ini juga melibatkan *kebanggaan*, terutama jika Anda mempertimbangkan bagaimana *ayam-ayam Dayak* hidup: mereka tidak dikurung dan relatif mandiri, mereka bebas mencari makanan sepanjang hari, terkadang mencuri sedikit beras kalau manusia lengah, tidur di atap dan yang terpenting,

mereka adalah hewan yang kuat, tangguh –dan pejuang yang baik. Menjadi "ayam negeri" tentu kelihatan seperti kompromi (sementara) yang dapat diterima bagi komunitas anarkis mana pun di dunia nyata.

Anarkisme mensyaratkan egalitarianisme, dan keberagaman serta kelenturan budaya –sebagai lawan dari keseragaman– yang memungkinkan dan memperkuat egalitarianisme di antara para peladang berpindah. Tentu, beberapa keseragaman budaya diperlukan untuk identitas kelompok yang koheren, tetapi jika dibandingkan dengan peradaban yang menggarap tanah di lembah, keberagaman dan egalitarianisme saling terkait erat dan merupakan milik para peladang.

> "*Monokultur mendorong keseragaman di berbagai tingkatan*. Dalam kasus padi teririgasi, petani terikat pada ritme produksi yang hampir sama. Mereka bergantung pada sumber air yang sama atau sebanding; mereka menanam dan memindah, menyiangi, memotong, dan memanen tanaman mereka pada waktu dan cara yang hampir sama. Bagi pembuat survei kadaster, yakni peta pajak, keadaan ini sangat bagus. Sebagian besar nilai tanah dapat dikalibrasi ke dalam satu metrik; tiap panen dipadatkan dalam waktu dan melibatkan satu komoditas; pemetaan lahan terbuka yang dibatasi oleh tanggul relatif mudah […]. *Keseragaman di lahan, pada gilirannya, akan menghasilkan keseragaman sosial dan budaya* seperti yang terlihat dalam struktur keluarga, nilai pekerja anak dan kesuburan, pola makan, gaya bangunan, ritual pertanian, hingga pertukaran pasar. Masyarakat yang dibentuk oleh monokultur juga lebih mudah dipantau, dinilai, dan dikenakan pajak daripada masyarakat yang dibentuk oleh keragaman pertanian." (Penekanan ditambahkan; Scott, 2009).

Di antara suku Dayak, keberagaman sangat dihargai, baik di ladang maupun di dalam masyarakat. Lahan ladang

yang ditanami secara beragam mencerminkan ikatan sosial yang luas (dan dengan demikian rasa hormat dan status), karena stek, bibit, dan benih dari sejumlah besar spesies dan kultivar dipertukarkan dan dihibahkan di wilayah yang luas. Mereka "menandakan kemandirian dan kebebasan bertindak para petani " (Tsing, 1993).[120]

Aspek penting lain dari teori anarkis adalah kritik dan diskusi tentang perampasan tenaga kerja, kepemilikan, dan properti pribadi. Seperti ditunjukkan di Bagian sebelumnya, tanah jarang dimiliki, tetapi tanaman dan pohon buah-buahan dimiliki, setidaknya secara musiman. Pekerjaan dan makanan karap kali dibagi, seperti yang terlihat dari paragraf berikut:

> "Pesta tanam padi adalah momen yang luar biasa untuk menciptakan unit pertanian dari *umbun* [rumah tangga Dayak, unit sosial terkecil]. Tidak seperti tahapan lain dari pembukaan ladang berpindah—seperti penebangan dan penyiangan, di mana kelompok buruh yang melintasi batas *umbun* dapat terbentuk dengan santai—*umbun saling bertukar tenaga kerja lewat pesta tanam padi* (jika suatu *umbun* mengirimkan sekian orang saat pesta tanam umbun A, maka mereka mengharap balik jumlah perwakilan yang sama dari *umbun* A di pesta tanamnya sendiri). Kesadaran akan bentuk dan pemisahan *umbun* berkembang dengan baik terutama di pesta-pesta ini; dalam konteks lain, ikatan kekerabatan dan lingkungan yang saling terkait mungkin lebih relevan. Bahkan penanaman sayur-sayuran ladang berpindah mengikis batas-batas antar *umbun* yang dibuat dengan rapi, karena tiap *anggota rumah tangga dan kelompok ladang berpindah sering berbagi sayur-sayuran dengan*

[120] *Bukankah menyenangkan untuk hidup dalam masyarakat di mana status sosial dikaitkan dengan keanekaragaman di kebun Anda?* (Harus diakui, saya mengatakan ini karena ini secara otomatis akan menjadikan saya "pejantan alfa" di seluruh provinsi.)

cara yang santai melintasi batas-batas umbun. Lebih jauh lagi, *umbun* bukanlah unit-unit utama penggunaan hutan. Hak atas pohon, misalnya, dibagi oleh keturunan yang sama dari penanam; siapa pun yang menghadiri panen buah atau madu berkelompok mendapat bagian. Pemanfaatan hutan melibatkan pemeriksaan dan penjelajahan terus-menerus yang tak terikat pada musim yang dapat ditebak. Orang-orang menghubungkan peruntungan mereka dengan perubahan jangka pendek dan perkembangan jangka panjang pada pohon-pohon yang diklaim dan wilayah yang dikenal, bukan dengan siklus tahunan di sebidang tanah yang dibatasi."

Salah satu prinsip anarkis yang paling penting adalah otonomi. Seperti yang saya harap telah saya jelaskan di Bagian sebelumnya, otonomi adalah tujuan utama (dan hasil yang tidak terelakkan) dari perladangan berpindah sebagai strategi penghidupannya. Karena cara penghidupan suatu masyarakat biasanya merupakan indikator yang cukup baik dari dinamika sosialnya, maka tidak mengherankan kalau konsep otonomi juga dijunjung tinggi dalam budaya Dayak.

"*Umbun bangga dengan otonomi mereka*; sebagian dari otonomi ini adalah kemampuan mereka untuk dapat berafiliasi secara bebas dengan *umbun* lain. Banyak *umbun* memilih untuk membentuk rumah tangga bersama dengan satu hingga lima *umbun* lainnya; mereka juga dapat memilih (dengan atau tanpa rumah tangga bersama) untuk bertani di ladang-ladang yang berdekatan dalam 'kelompok ladang' kecil. Di rumah tangga dan kelompok ini, *berbagi dan bekerja sama lintas batas umbun adalah kegiatan sehari-hari dan informal*. Tapi, saat pertanian dan rumah baru dibangun, *umbun* dapat bergabung atau membentuk kelompok yang benar-benar baru.

Umbun juga berafiliasi lebih luas, membentuk kelompok-kelompok rumah tangga yang tersebar (saya menyebutnya 'lingkungan') *di mana para tetangga sering berbagi hasil buruan, buah, dan madu, menghadiri pesta kerja satu sama lain, dan membiayai gawai bersama* di *balai*, aula ritual yang dikelola lingkungan. Tidak ada istilah dari Dayak Meratus yang secara khusus merujuk pada 'lingkungan', 'kelompok ladang', atau unit 'rumah tangga'; dalam setiap kasus, nama tempat digunakan untuk merujuk pada orang-orang yang tinggal dan bertani di tempat ini dan itu. Istilah-istilah ini bisa ditafsirkan secara luas atau longgar; demikian pula, *batas-batas kelompok dan unit lingkungan selalu dinegosiasikan*. *Umbun* bisa memilih di antara gawai yang terbentuk di berbagai arah; mereka dapat menghadiri kelompok kerja dengan kelompok lingkungan yang mereka pilih sendiri." (Penekanan ditambahkan; Tsing, 1993)

Pembahasan tentang *umbun* Dayak mengarah pada isu penting lainnya: peran kesetaraan gender. Di satu sisi, ada primitivisme yang mengajarkan bahwa terdapat masyarakat pemburu-peramu yang langsung kembali di mana kedua jenis kelamin relatif setara dalam status dan kekuasaan (jika tidak dalam tugas sehari-hari, yang cenderung dibagi dengan cukup jelas); di sisi lain, terdapat peradaban pertanian patriarki, dengan laki-laki sebagai 'kepala rumah tangga.' Menurut logika unilateral, para pemburu-peramu yang kedatangannya tertunda itu akan berada 'di tengah-tengah,' yang berarti bahwa perempuan akan 'agak tertindas.' Ini jelas tidak jadi masalah di antara orang Dayak. Laki-laki dan perempuan sebisa mungkin setara seperti di dalam masyarakat yang langsung kembali: *umbun* (rumah tangga Dayak) selalu terbentuk di sekitar satu laki-laki dan satu perempuan, yang dapat menjadi suami dan istri (gabungan paling umum), saudara laki-laki dan saudara perempuan, ibu dan anak, paman dan keponakan, atau kombinasi lainnya –selama kedua jenis kelamin hadir. Baik bakat,

tenaga, maupun tanggung jawab laki-laki maupun perempuan dibutuhkan agar *umbun* berhasil. Pernikahan suku Dayak tidak berdasarkan pada kepatuhan pihak perempuan, tetapi pada tujuan bersama untuk mengurus tanaman dan memiliki anak bersama –laki-laki dan perempuan bahkan mencuci pakaian mereka sendiri!

Sebagai seorang feminis, Anna Tsing memberi banyak contoh yang menarik tentang kesetaraan relatif perempuan di antara Dayak Meratus. Misalnya, ketika seorang dukun laki-laki menjelaskan bahwa perempuan adalah "ember kosong" tempat bayi tumbuh dari air mani laki-laki, para perempuan yang duduk di sekitar tempat kejadian menyela dan memprotes bahwa ini tidak benar, karena perempuan menyediakan "air" di ember, dan dengan demikian punya sumbangsih setidaknya setengah dari apa yang akan menjadi bayi.[121]

Di waktu yang lain, Uma Adang, seorang pemimpin perempuan dan dukun, menuturkan penafsirannya tentang mitos penciptaan Kristen tentang Adam dan Hawa: Perempuan itu tidak "diciptakan dari tulang rusuk laki-laki," jelasnya, tetapi luka di dada itu hanyalah lubang untuk operasi yang jauh lebih besar, yaitu operasi di mana jantung Adam terbelah dua sehingga Hawa juga bisa mengalami hal yang sama.[122]

---

[121] Kemungkinan besar komentar para perempuan dalam situasi demikian mungkin diabaikan (atau tepatnya *tidak didengar*) oleh para antropolog laki-laki pada masa itu, yang mungkin dengan mudah merasa puas karena bias laki-lakinya divalidasi oleh sang dukun. Ini salah satu alasan mengapa sangat menyegarkan dan mencerahkan untuk membaca karya seorang antropolog perempuan. Hal ini juga membuat saya berpikir tentang berapa banyak komentar sinis dan sarkastik dari para perempuan yang tak didengar, dan seberapa besar citra 'proto-patriarki' tentang pemburu-pengumpul yang kedatangannya tertunda dipengaruhi oleh hal ini.

[122] Suku Dayak tidak melihat adanya kontradiksi saat mengambil dan menyesuaikan mitos serta cerita dari budaya lain, dan mereka

Dan meskipun dukun perempuan jelas bukan hal biasa di antara para peramu yang datang terlambat, mereka juga bukan hal yang asing. Bahkan di antara kelompok yang sering disebut sebagai 'patriarkis,' seperti Yanomami, terkadang terdapat perempuan yang menjadi dukun (Kopenawa, 2013).

Tentu saja, perempuan Dayak masih mengeluh, tetapi tanpa ingin terdengar seperti generasi boomer –bukannya perempuan memang begitu ya?[123] Hal yang sama tentu saja berlaku untuk masyarakat yang segera kembali seperti

---

tidak melihatnya sebagai sesuatu yang bertentangan dengan kepercayaan tradisional mereka sendiri.

[123] Saya sengaja bersikap provokatif –jangan kaku-kaku amat. Literatur antropologi juga penuh dengan contoh-contoh *laki-laki* yang mengeluh bahwa perempuan mereka yang mengejar mereka ke tengah hujan untuk berburu, padahal mereka sebenarnya lebih suka berdiam diri di tempat tidur gantung dekat api unggun. Ya, menjadi laki-laki juga bisa sulit… Lucunya, saya *hampir* melontarkan lelucon ini saat wawancara, tetapi untungnya saya berubah pikiran di tengah kalimat. Saya harus selalu ingat bahwa kebanyakan orang *tidak mengenal saya secara pribadi*, dan karena itu cenderung menganggap serius semua yang saya katakan – kesalahan besar! Misalnya, dalam sebuah artikel baru-baru ini saya menggunakan frasa "membangun kembali dengan lebih baik" dan dengan sinis berterima kasih kepada Joe Biden atas inspirasinya di dalam catatan kaki –tetapi kemudian ada pembaca random yang mengomentari perbedaan yang tampak dalam menulis esai seperti itu sementara pada saat yang sama menjadi *pendukung Joe Biden*. Ayolah bung.

Pembaca yang terhormat: jika Anda pernah mendengar saya mengatakan (atau melihat saya menulis) sesuatu yang kelihatan agak aneh, kemungkinan besar itu berarti saya tidak serius! Saya berpendapat bahwa humor tidak selalu harus mengikuti apa pun yang belakangan ini dianggap sebagai kebenaran politik [*political correctnes*]. Ketika menggunakan ungkapan yang dipertanyakan seperti "diketahui oleh laki-laki" terdengar seperti penyiar radio tahun 1950-an, saya tidak bersikap patriarkis –*saya mengejek orang-orang bodoh yang berbicara seperti itu*.

!Kung, di mana para perempuan sering mengeluh tentang banyak hal, salah satunya ketidakadilan karena harus melahirkan anak –karena ini berarti jauh lebih sulit bagi para perempuan untuk memiliki kekasih, karena mereka harus menyembunyikan perselingkuhan dari anak-anak mereka. Di sisi lain, para laki-laki dapat dengan mudah mengaku bahwa mereka pergi berburu dan ganpang bertemu secara rahasia dengan siapa pun yang mereka inginkan. (Shostak, 2000)

Namun, para perempuan merdeka itu keras kepala, dan di antara suku Dayak, bahkan para pemimpin yang dihormati "tidak dapat mengajari para laki-laki seolah dirinya 'kepala keluarga' dan [mereka] tidak dapat mengharapkan para perempuan untuk mematuhi suami mereka," bahkan jika itu yang dituntut oleh agen pemerintah (Tsing, 1993).

Dalam kebanyakan kasus, *laki-laki tampaknya memiliki kekuatan dan pengaruh politik* yang lebih jelas dan dangkal, tetapi hal ini berlaku bagi banyak masyarakat yang kembali terlambat maupun bagi budaya pengumpul makanan yang kembali segera seperti !Kung (Shostak, 2000). Tapi, perempuan sering kali menggunakan pengaruh mereka dengan cara yang lebih tersembunyi, penuh perhitungan, dan terkoordinasi (mirip dengan 'melobi'), dan dengan demikian tampaknya kurang menyukai perdebatan yang sering kali impulsif dan panas (apa yang mungkin kita sebut 'politik') yang tampaknya sangat dinikmati oleh laki-laki.

Yang dapat kita pastikan adalah bahwa dalam *semua* budaya peramu yang kedatangannya tertunda yang telah saya jelaskan di sini, kaum perempuan pada umumnya memiliki otonomi, rasa hormat, pengaruh, dan kekuasaan yang lebih besar dibandingkan dengan kaum perempuan di masyarakat agraris historis atau kontemporer (yang, tentu saja, mencakup peradaban industri).

Aspek lain yang menarik dari identitas politik Dayak Meratus adalah mitos asal usul mereka: menurut mereka, ada dua saudara laki-laki: yang lebih tua menjadi nenek moyang orang Dayak dan yang lebih muda, yang namanya

kalau diterjemahkan menjadi "Omong Besar" (yakni pembicara yang lihai, suatu sifat yang berguna baginya), akan menjadi nenek moyangnya orang Banjar, kerajaan pertanian Muslim setempat dan "antitesis" bagi budaya Dayak itu sendiri.

Upacara Dayak di Kalimantan, 2011. Perhatikan anak laki-laki yang menirukan gerakan dukun –dalam masyarakat egaliter, setiap orang diizinkan untuk ikut dalam ritual, dan tidak ada salahnya membuat ritual lebih lucu dan menghibur. (Foto: Dragos Dubina)

Sementara adik laki-lakinya disiplin dan pintar, sang kakak tidak memiliki disiplin sama sekali, dan sementara adik laki-lakinya sukses, sang kakak tidak pernah mencapai kekuasaan karena sikapnya yang santai. Sang Pencipta menganugerahi keduanya dengan hadiah yang sama: sebuah kitab suci dan beberapa hewan. Sang adik berhasil menjinakkan hewan-hewan itu –tapi sang kakak gagal

untuk memeliharanya, sehingga hewan-hewan itu lepas dan menjadi nenek moyang semua hewan liar yang ditemui orang Dayak di hutan. Hadiah lain dari sang Pencipta, kitab suci, dipelajari dengan tekun oleh sang adik, sementara sang kakak cuma menelannya.[124]

Ada banyak sekali otokritik yang sehat di dalam mitos asal-usul mereka, dan walau mereka tidak secara langsung terlihat sebagai pahlawan di dalam ceritanya, mitos tersebut mengandung ketenangan dan kehati-hatian yang tak tergoyahkan –dan kebanggaan tertentu yang menyertainya.[125]

Bandingkan hal itu dengan cerita-cerita umum yang sudah sangat lazim di kalangan orang Banjar, yang biasanya berupa kisah-kisah tentang orang miskin yang menjadi kaya raya, seperti misalnya, seorang anak laki-laki miskin yang karena suatu liku takdir berhasil menjadi seorang raja.

Demikian pula, tokoh utama dalam legenda Akha adalah seorang pria yang akan menjadi raja Akha, dan setelah melembagakan sensus (yang merupakan simbol yang jelas untuk kebijakan pajak yang dimaksudkan dan proses pembentukan negara lainnya), dibunuh dengan kejam oleh rakyatnya sendiri. Putranya mirip dengan tokoh mitologi Yunani Icarus –ia menunggangi kuda perdukunan yang dilengkapi dengan sayap yang direkatkan pakai lilin lebah, terbang terlalu dekat dengan matahari, dan akibatnya ia jatuh, terbanting, dan mati. Seperti yang ditunjukkan Scott, "kedua cerita tersebut merupakan kisah peringatan tentang hierarki dan pembentukan negara" (Scott, 2009).

Suku Akha, secara harfiah, bahkan tidak menundukkan kepala kepada siapa pun.

> "Sulit membayangkan suatu masyarakat yang sejarah lisan, praktik, dan kosmologinya mewakili penolakan

[124] Hal ini terkait dengan fakta bahwa orang Dayak Meratus mencari inspirasi spiritual di dalam tubuh, bukan pada buku tua yang usang.

[125] Yang sangat dapat saya pahami!

yang lebih komprehensif pada negara dan hierarki permanen." (Scott, 2009).

Sama seperti para peladang berpindah yang dengan mudah dan bersemangat memasukkan tanaman Dunia Baru ke dalam budaya mereka yang mudah dibentuk, mereka memasukkan mitos dan cerita baru yang mereka temui. Mereka tidak menggunakan bahasa tertulis, dan mempertahankan budaya lisan yang ketat, seperti secara historis dilakukan oleh semua masyarakat perbukitan yang lain. Ini adalah mekanisme budaya lain yang dengannya egalitarianisme terjamin. Tanpa ada catatan tertulis yang disimpan, orang-orang menganggap segala sesuatunya selalu kurang lebih sama, sehingga meniadakan gagasan tentang 'kemajuan' atau 'warisan'. Lebih jauh, hanya ada sedikit 'pahlawan' historis, karena tidak seorang pun akan dikenang atas perbuatannya yang hebat, sehingga membatasi ambisinya untuk berjuang lebih keras.

Awalnya, semua peladang berpindah adalah penganut Animisme, sama seperti pemburu-peramu yang kembali dengan segera. Karena Animisme pada dasarnya terinspirasi oleh beragam ekosistem tempat ia muncul, ia meniadakan konsep hierarki yang ketat –bukan begitu cara kerja Alam. Versi Animisme yang tak terhitung jumlahnya yang dipraktikkan oleh penduduk asli di seluruh dunia tidak bisa dipakai untuk membenarkan hierarki dominasi, itu kenapa 'agama asli' tersebut ditekan, diasimilasi, dan (akhirnya) sering kali dimusnahkan oleh peradaban yang menemukannya.[126] Menceritakan juga merupakan sikap para peladang berpindah terhadap agama yang 'beradab' (yakni agama wahyu), sebagaimana contoh terbaiknya berikut ini:

---

[126] Salah satu alasan utama mengapa Agama-Agama Dunia jadi Agama-Agama Dunia adalah kenyataan bahwa agama-agama tersebut dapat (di)salahgunakan dan (di)tafsirkan secara keliru untuk membenarkan ketidaksetaraan dan hierarki dominasi. Itulah satu kesamaan yang mereka miliki –termasuk agama Buddha.

"Suku Banjar [budaya Muslim dataran rendah dan pertanian di sekitarnya] tidak menerima keramah-tamahan yang berorientasi pada makanan dari suku Meratus, mereka juga tidak menawarkan makanan pada mereka, karena suku Meratus memakan daging babi, yang itu dilarang bagi umat Islam. Suku Meratus akan menyediakan sayuran mentah dan nasi bagi orang Banjar yang bepergian untuk dimasak di panci mereka sendiri; tetapi mereka tidak menerima kemurahan hati timbal balik di desa-desa dan kota-kota Banjar. Namun suku Meratus kadang menertawai prasangka orang Banjar, membalikkan sindirannya. Di sini, misal, seorang anak laki-laki Meratus mengejek pengakuan iman Islam (*La-illaha ilia-Allah, wa Muhamada rasul-Allah*):

Illah-illah illallah
Makan babi buruk di sabalah."

Keengganan mendalam terhadap agama-agama beradab ini bukan hal yang aneh di antara masyarakat pegunungan. Kepercayaan pada agama Buddha, Islam, atau Kristen sering kali hanya dibuat-buat –ketika tidak ada orang lain di sekitar mereka, roh mereka sendiri disembah dan ritual mereka sendiri dilakukan. Dan seperti yang ditunjukkan Scott, "ketika, seperti yang kadang-kadang terjadi, mereka akhirnya memeluk 'agama dunia' dari tetangga lembah mereka, mereka cenderung melakukannya dengan tingkat heterodoksi dan semangat milenial yang para elit lembah menganggapnya lebih sebagai mengancam daripada meyakinkan."[127] Di antara suku Akha, selama "ritual penyembuhan perdukunan yang bertujuan untuk mengembalikan jiwa yang mengembara ke tubuhnya", dukun harus melakukan perjalanan ritual ke lembah dan menghadapi peradaban: "Perjalanan ke dunia [roh] dengan sembilan lapisan ini

[127] Bagian ini membuat saya tertawa terbahak-bahak setiap kali saya membacanya.

digambarkan sebagai perjalanan turun dari pegunungan menuju dataran rendah, tempat jiwa orang tersebut telah ditangkap di 'labirin naga' dan dikutuk untuk melakukan kerja rodi atau kerja paksa seumur hidup." (Scott, 2009).

Sebagai penutup, kita dapat yakin bahwa para peladang berpindah di Asia Tenggara menentang peradaban, karena mereka benar-benar mengabaikan dataran hijau menyilaukan yang jadi tempat peradaban itu berulang kali bangkit dan runtuh. Jika mereka lebih suka hidup sebagai taklukan negara, tidak ada yang akan menghentikan mereka untuk mengemasi barang-barang mereka dan pindah ke lembah. Tapi, mereka tidak melakukannya. Mereka juga tidak mencoba menjadi seperti peradaban lembah. Mereka membuat pilihan yang berkelanjutan dan sadar untuk melakukan sesuatu yang secara fundamental berbeda dari apa yang sedang disibukkan oleh peradaban itu sendiri –yaitu peperangan, penaklukan, dan perbudakan; demi raja, negara, dan kehormatan. Justru sebaliknya: apa yang dapat kita amati di antara berbagai masyarakat non-negara adalah contoh skismogenesis, atau, sebagaimana Scott menyebutnya, disimilasi. Skismogenesis atau disimilasi

> "mengacu pada penciptaan jarak budaya yang kurang lebih bertujuan antara [dua] masyarakat. Hal ini dapat melibatkan adopsi dan pemeliharaan perbedaan bahasa, sejarah yang khas, perbedaan dalam pakaian, upacara penguburan dan pernikahan, gaya perumahan, bentuk-bentuk penanaman, dan ketinggian. Dan karena semua penanda budaya tersebut dimaksudkan untuk membedakan suatu kelompok dari satu atau lebih kelompok lain, maka penanda tersebut tentu saja bersifat relasional. Disimilasi dapat berdampak pada klaim terhadap ceruk tertentu dari dalam keseluruhan ekonomi lembah-bukit misalnya, '*Kami adalah pengumpul makanan di hutan; kami tidak menyentuh bajak*.' Jika dikejar dari waktu ke waktu dan dielaborasi, disimilasi tersebut,

tentu saja, mengarah kepada etnogenesis." (penekanan ditambahkan; Scott, 2009)

Dan di sini kita sampai pada kesimpulan yang sangat penting. Apa yang terjadi ketika orang-orang yang egaliter dihadapkan dengan budaya otoriter di sekitar mereka, hasilnya adalah *etnogenesis*: terciptanya budaya-budaya baru – *budaya-budaya yang mendefinisikan diri mereka sebagai lawan dari peradaban*.

Seperti kita sebagai kaum anarko-primitivis ketahui, orang-orang terikat pada peradaban dalam derajat yang berbeda-beda. Sebagian orang tidak dapat membayangkan kehidupan di luar kota, sebagian lainnya akan baik-baik saja dengan kehidupan yang lebih sederhana jika mereka masih memiliki akses pada beberapa kemudahan yang datang bersama peradaban, seperti listrik, rumah sakit, atau mesin dan peralatan tertentu. Yang lainnya lagi membenci peradaban hingga menarik diri lebih jauh, dan ada sebagian lagi yang sangat menghargai kebebasan pribadi mereka sehingga mereka baik-baik saja dengan sepenuhnya melakukan hal mereka sendiri, bahkan jika itu berarti kemungkinan untuk sementara berkompromi dengan kesejahteraan, kenyamanan, keamanan, dan umur panjang. Secara teori, akan ada tempat di antara berbagai budaya bukit bagi siapa pun dalam spektrum tersebut. Selama Anda menentang peradaban dan benci menjadi bawahan seseorang, Anda adalah salah satu dari mereka.[128]

---

[128] Seperti yang dirangkum oleh Scott dalam paragraf ini:
"Penduduk perbukitan Zomia secara aktif menolak penggabungan ke dalam kerangka negara kuno, negara kolonial, dan negara-bangsa yang merdeka. Selain sekadar memanfaatkan keterasingan geografis mereka dari pusat-pusat kekuasaan negara, sebagian besar penduduk Zomia telah 'menolak proyek-proyek pembangunan bangsa dan pembentukan negara di negara-negara tempat mereka berasal.' Perlawanan ini khususnya terungkap setelah pembentukan negara-negara merdeka pasca Perang Dunia

Beberapa antropolog percaya bahwa sebagian besar Yanomami adalah keturunan dari mantan petani: 'masyarakat beradab.' Demikian pula, budaya yang sekarang kita kenal sebagai "suku bukit" atau, secara umum, peramu makanan yang datang terlambat, biasanya hanya sebagian dari budaya asli –mereka yang, ketika terancam oleh kekuasaan negara, memilih untuk meninggalkan "keamanan" dan "kenyamanan" yang disediakan oleh negara dan melarikan diri untuk mempertahankan otonomi mereka. Suku Hmong pernah tinggal di sisi Tiongkok Zomia sebagai taklukan dari negara Kekaisaran Han, dimana mereka memantik lebih dari *empat puluh pemberontakan* di sekitar abad keenam (Scott, 2009). Kalau *itu* bukan anarkis, saya tidak tahu apa itu. Namun karena para ahli hortikultura pada akhirnya tak dapat mengalahkan jumlah keturunan, kekuatan, atau inovasi petani, mereka akhirnya dikalahkan –dan akibatnya diserap, atau biasanya tersebar. Mereka yang pindah ke perbukitan, bersama dengan para pengungsi baru-baru ini dari berbagai negara (dan mungkin beberapa pemburu-peramu yang berasimilasi dan segera kembali), sekarang adalah mereka yang kita kenal sebagai "Hmong". Dan ini adalah tema yang konsisten untuk peladang berpindah: beberapa dari mereka adalah keturunan dari pemburu-peramu, yaitu orang-orang yang mencintai kebebasan, nenek moyang yang lain adalah petani penuh waktu, sering kali mantan budak, orang-orang yang mencari kebebasan. Kedua kelompok memutuskan, karena sejumlah alasan, untuk mengubah gaya hidup beserta cara penghidupan mereka. Beberapa pem-

---

II, saat Zomia menjadi tempat gerakan pemisahan diri, perjuangan hak-hak adat, pemberontakan milenial, agitasi regionalis, dan perlawanan bersenjata terhadap negara-negara di dataran rendah. Namun, ini adalah perlawanan dengan akar yang lebih dalam. Pada periode pra-kolonial, perlawanan dapat dilihat dalam penolakan budaya terhadap pola-pola dataran rendah dan dalam pelarian penduduk dataran rendah yang mencari perlindungan di perbukitan." (Scott, 2009)

buru-peramu menyukai gaya hidup semi-menetap, atau terlibat aktif dalam ekologi Anda pada tingkat yang lebih besar. Banyak lagi yang lain yang dulunya adalah taklukan negara, tetapi memutuskan bahwa kehidupan dalam masyarakat tanpa negara yang dapat dibentuk oleh faktor-faktor budaya, spiritual dan sosial lebih menarik.

Saya harap sekarang menjadi jelas mengapa anarko-primitivisme sebagai kritik, ideologi, 'gerakan' –atau apapun sebutan yang Anda inginkan– harus meninggalkan 'bias pengembalian langsung', dan memperluas cakupan strategi subsisten yang dipertimbangkan, direnungkan, diperiksa, dan (akhirnya) dipraktikkan. Ini berarti bahwa jika kehidupan pemburu-peramu langsung dikembalikan, maka jangan khawatir: Anda masih dapat membudidayakan tanaman tanpa harus mengutuk keturunan Anda untuk menjalani kehidupan yang melelahkan dan tertindas. *Anda hanya perlu berpegang pada beberapa pedoman, nilai-nilai budaya dan kepercayaan spiritual, dengan patuh mempraktikkan mekanisme penyetaraan, sambil tetap (setidaknya agak) berpindah, menciptakan (atau juga mengadopsi) mitos di mana semua kebijaksanaan dan pengetahuan ini dikodekan untuk penyimpanan jangka panjang dalam ingatan budaya, dan Anda siap untuk memulai!*

Jika satu-satunya ideal yang kita, kaum primitivis, coba junjung tinggi adalah kehidupan yang sepenuhnya nomaden dari para pemburu-peramu yang segera kembali, saya punya kabar buruk untuk Anda: kita tidak akan dapat memperoleh keterampilan yang dibutuhkan untuk gaya hidup ini dalam masa hidup kita sendiri –dan bahkan jika kita melakukan-,nya, kita akan menemukan diri kita menempati tanah kosong dengan sumber daya yang semakin langka (setidaknya jika dibandingkan dengan habitat pra-sejarah yang manusia huni). Yang dibutuhkan saat ini adalah pemulihan dan peliaran kembali [*rewilding*] bentang alam yang luas, dan ini paling baik dicapai tidak hanya dengan membiarkan tanah itu sendiri, tetapi dengan merangkul teknik hortikultura dan permakultur: dengan pergi ke sana dan melaku-

kan apa yang perlu dilakukan, apa yang diinginkan tanah dari kita –dengan memulihkan setidaknya sebagian dari kerusakan yang diakibatkan peradaban selama semilenium terakhir yang merajalela dan merusak tempat demi tempat. Selama proses ini, kita dapat perlahan-lahan mengundurkan diri dari ekonomi konsumen industrial yang membuat kita begitu ketergantungan –mudah-mudahan tepat pada waktunya sebelum keruntuhannya yang tidak terelakkan. Seperti yang telah diutarakan oleh mendiang Joe Hollis dalam esai briliannya, *Paradise Gardening*, "posisi kita saat ini sudah melewati pertigaan dimana yang di satu ujung ada Surga [atau Alam] dan di ujung lainnya ada uang [atau Peradaban], yang lebih penting adalah arah yang kita tuju."

Seperti yang saya katakan dalam wawancara, kita tidak bisa begitu saja kabur ke Taman Nasional dan menjadi peramu makanan. Mau itu bertahun-tahun, puluhan tahun, seumur hidup, pengetahuan dan keterampilan yang hilang dari generasi ke generasi perlu dipulihkan agar kita memiliki kesempatan. Hidup di hutan cukup mudah jika Anda dilahirkan di dalamnya –tetapi jika tidak, maka Anda perlu sedikit aklimatisasi. Bergerak menuju sisi lain spektrum juga membutuhkan kita menyapih diri dari "kesenangan, "kenyamanan," dan "kemewahan" godaan peradaban. Itu berarti sesekali merasa nyaman dengan ketidaknyamanan, rasa sakit, dan penderitaan yang selama ini kita terlalu sibuk untuk coba menyingkirkannya dari kehidupan kita. Itu berarti menerima kehidupan yang sebagaimana adanya, dengan semua suka dukanya. Itu berarti mengenal tumbuhan dan hewan lebih dekat lagi, berhubungan lagi dengan Komunitas Kehidupan lainnya, dan menciptakan kembali komunitas manusia regeneratif yang didasarkan pada nilai-nilai tersebut.

Saya dan istri saya tengah berupaya melakukan hal tersebut, dan kami telah menciptakan istilah "Permakultur Primitif" untuk menggambarkan apa-apa yang sedang kami

lakukan.[129] Hal ini memungkinkan kita untuk menjelajahi jalan tengah yang luas antara Peradaban dengan Hutan, dan pelan-pelan mengurangi ketergantungan kita kepada Peradaban sambil meningkatkan ketergantungan kita pada Hutan. Sama seperti kebanyakan budaya bukit, kita tidak menyangkal bahwa setidaknya ada beberapa manfaat yang bisa diperoleh dengan mempertahankan sejumlah kontak atau pertukaran dengan peradaban. Ini bukan hitam-putih dan dari dulu juga tidak begitu. Peradaban masih ada, dan mengabaikan kenyataan itu tidak akan mengubahnya. Pada akhirnya, masing-masing dari kita harus memutuskan seberapa tinggi lereng gunung yang ingin kita tempati, dan bagi kebanyakan dari kita lokasi persisnya dari "zona nyaman" pribadi kita baru akan kelihatan setelah kita meninggalkan dataran yang sudah dikenal dan mulai mendaki kaki bukit. Tetapi hal yang paling sulit adalah langkah pertama.

Setelah satu dekade hidup berdampingan dengan alam, kami masih jauh dari gaya hidup pemburu-peramu-petani tradisional (kami butuh komunitas untuk itu, yang terbukti sangat sulit di Negeri Durian –dan kami butuh lebih banyak lahan), tetapi kami akan tiba di sana. Pelan tapi pasti. Kami punya satu kaki di Peradaban dan satu kaki lainnya di Hutan, dan kami perlahan-lahan mengalihkan beban kami dari yang pertama ke yang terakhir.

Meskipun sebagian besar dari kita saat ini telah melupakan peran kita yang ditakdirkan sebagai Pengurus Tanah, kita manusia adalah spesies kunci, yang sangat penting bagi kesehatan lingkungan secara keseluruhan –inilah kehidupan yang kita jalani, dan peran kita tidak berubah meski selama ribuan tahun ini kita tersesat. Tanah membutuhkan kita, sekarang lebih dari sebelumnya. Secara sadar atau tidak sadar, kita semua mendambakan hubungan ini, rasa memiliki yang datang dengan berada dalam jaringan hubungan yang luas dan lebih dari sekadar manusia ini. Kita

[129] Baru-baru ini saya memberikan wawancara untuk menjelaskan konsep tersebut secara lebih rinci.

adalah Tanah, dan Tanah adalah kita. Tanah menunggu kita dengan penuh semangat.

Budaya yang beragam dari para pemburu-peramu-petani hortikultura yang kembalinya tertunda memberi kita ilham tentang cara membentuk hubungan, baik dengan satu sama lain, maupun dengan ekosistem yang kita huni. Kita telah memasuki tahap peralihan yang kacau antara peradaban industri dan entah apa yang nanti bakalan datang, dan ketidakpastian membayangi masa depan kita seperti telur di ujung tanduk. Budaya yang dominan akhirnya akan berhenti, kalau bukan karena revolusi secara langsung, maka karena batasan biofisik yang sejak lama telah diabaikannya. Kita hidup melalui keruntuhan kekaisaran terbesar dan paling kompleks dalam sejarah, dan itu tidak akan berjalan lancar. Walaupun tidak dalam waktu dekat.

Namun, seperti yang berulang kali telah ditunjukkan oleh James C. Scott, apa yang disebut "Abad Kegelapan" yang mengikuti kehancuran peradaban sebelumnya, sebebarnya tidak hanya malapetaka dan kesuraman –hal itu "kerap menandai peningkatan kesejahteraan manusia yang sesungguhnya." Ini bertentangan dengan kepercayaan populer. Ketika hierarki runtuh, kehidupan justru jadi jauh lebih mudah bagi banyak orang, terutama bagi para petani pedesaan yang tiba-tiba merasa terbebas dari penindasan dan kewajiban, dan budaya di pinggiran yang kini tidak lagi terancam oleh perang, penaklukan, dan perbudakan. Populasi menyusut dan menyebar selama "Zaman Kegelapan" merupakan hal yang umum, dan keruntuhan masyarakat disertai dengan pengungsian dari perkotaan, karena orang-orang semakin menjauh dari inti kekaisaran yang runtuh, yang sangat padat penduduknya, dan secara harfiah tidak berkelanjutan.

> "Desentralisasi yang muncul tidak hanya dapat mengurangi tanggungan yang dibebankan oleh negara, tetapi juga bisa membawa serta kesetaraan dalam taraf yang sederhana." (Scott, 2017)

Anggaplah saya terlalu optimis,[130] tetapi mustahil kalau hanya saya sendiri yang melihat ada peluang di sini. Tentu, situasi kita jauh lebih buruk –populasi kita jauh lebih tinggi, sebagian besar lahan pertanian rusak parah, pola curah hujan telah bergeser, peristiwa cuaca ekstrem makin sering dan parah, sebagian besar hutan telah punah, jumlah satwa liar berada pada titik terendah sejak Kepunahan Massal terakhir, dan seluruh biosfer telah dipenuhi racun.

Namun memasuki Zaman Kegelapan Baru juga berarti akan ada lebih sedikit polusi dan aktivitas industri berskala besar, peningkatan pesat jumlah serangga dan (akhirnya) banyak satwa liar lainnya, renaturalisasi dan peliaran lahan yang luas, dan penarikan karbon dioksida yang ada dari atmosfer. Bagi kita manusia, tidak akan ada lagi pekerjaan yang tidak berguna, tidak ada lagi gangguan dari media sosial dan hiburan (dan alhasil lebih sedikit keterasingan), dan, mungkin yang paling penting, tidak ada lagi utang – yang juga berarti tidak ada lagi dorongan untuk meraup keuntungan yang menyimpang. Kita akan dipaksa untuk memperlambat dan mengurangi.

Sejujurnya: secara statistik, banyak dari kita tidak akan berhasil melewati masa peralihan. Penurunan drastis dalam jumlah penduduk sudah tak dapat dihindari sejak "Revolusi Hijau", yang membuat pertanian bergantung pada sumber daya yang tidak dapat diperbarui untuk meningkatkan surplus, dan mungkin karena pertanian membuat orang bergantung pada tanah lapisan atas yang subur dan iklim yang stabil untuk makanan mereka. Kelebihan produksi menyebabkan keruntuhan.

Namun, mereka yang berhasil melewati hambatan saat ini akan menemukan diri mereka di dunia dengan banyak peluang baru untuk cara-cara penghidupan dan bentuk-

[130] Sekarang setelah saya pikir-pikir, ini adalah deskripsi yang cukup tepat: Saya memiliki sedikit harapan, tetapi saya masih optimis. *Kehidupan akan menang –hanya Bumi yang bertahan selamanya!*

bentuk sosial yang kreatif. Dan cara-cara penghidupan dan organisasi sosial baru itu mungkin sangat mirip dengan apa yang dilakukan oleh para pemburu-peramu-petani hortikultura yang kembalinya tertunda –pergeseran ini hampir tidak dapat dihindari. Pertanian konvensional sudah sangat terpengaruh oleh perubahan iklim dan sejumlah masalah lain yang diakibatkan oleh keruntuhan biosfer karena aktivitas manusia modern. Dan meskipun kebutuhan sumber dayanya sangat tinggi,[131] pertanian industrial terus-menerus gagal menyediakan makanan yang cukup bagi sebagian besar dunia, jadi sudah jelas bahwa kita harus beradaptasi – atau punah.

Memadukan konsep inti anarko-primitivisme dengan permakultur memberi saya visi yang tepat tentang kemungkinan peralihan yang saya cari, dan studi tentang pemburu-peramu yang kedatangannya tertunda memberi saya pengalaman, teknik, dan kearifan kuno. Seperti yang dikatakan suku Lahu:

> "Orang tua melihat matahari dan bulan terlebih dahulu; orang tua menabur benih terlebih dahulu; orang tua menemukan bunga di gunung dan buah-buahan liar terlebih dahulu; dan orang tua tahu lebih banyak tentang dunia."

KEPUSTAKAAN

Broennimann, Peter; (1981) *Auca on the Cononaco – Indians of the Ecuadorian Rainforest*; Birkhäuser/Springer Basel.

Descola, Philippe; (1996) *The Spears of Twilight – Life and Death in the Amazon Jungle*, The New Press.

[131] Menurut Nate Hagens, kira-kira ada sepuluh hingga empat belas kalori bahan bakar fosil untuk setiap kalori makanan, mungkin untuk AS. Di kebun kami, tidak ada kalori bahan bakar fosil untuk sebagian besar makanan.

Ford, Anabel & Nigh, Ronald; (2015) *The Maya Forest Garden – Eight Millennia of Sustainable Cultivation of the Tropical Woodlands*; Left Coast Press.
Graeber, David & Wengrow, David; (2021) *The Dawn of Everything A New History of Humanity*; Penguin Books.
Kopenawa, Davi & Albert, Bruce; (2013) *The Falling Sky Words of a Yanomami Shaman*; Belknap Press/ Harvard University Press.
Manser, Bruno; (2004) *Bruno Manser – Tagebücher aus dem Regenwald 1984-1990*, Christoph Merian Verlag.
Scott, James C.; (2009) *The Art of Not Being Governed – An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press.
Scott, James C.; (2017) *Against the Grain – A Deep History of the Earliest States*, Yale University Press.
Shostak, Majorie; (2000) *Nisa – The Life and Words of a !Kung Woman*, Harvard University Press
Tsing, Anna L.; (1993) *In the Realm of the Diamond Queen*, Princeton University Press.

KABUR DARI OTORITAS KOLONIAL: PEMBERONTAK DAN BURONAN DI PERBATASAN KALIMANTAN BARAT BELANDA, 1850-1920'AN

oleh MICHAEL EILENBERG

*Diterjemahkan dari "*Evading Colonial Authority. Rebels and Outlaws in the Borderlands of Dutch West Borneo 1850s–1920s*", Journal of Borderlands Studies Volume 29, Issue 1 (2014), halaman 11-25.*

"Status perbatasan bergantung pada berbagai keadaan sejarah, dan bukan menjadi sesuatu yang tetap. Perbatasan dapat berubah-ubah, dapat tembus, dan memiliki makna yang berbeda-beda bagi orang yang berbeda."
(Joel Migdal, 2004:5)

MAKALAH ini berpendapat bahwa ambiguitas perbatasan seperti yang digambarkan dalam kutipan Joel Migdal di atas merupakan hasil dari kekhususan kehidupan di pinggiran negara, yang terletak di antara dua negara bangsa yang berbeda dan dengan demikian merupakan hasil dari daya tembus dan sifat pergeseran terus-menerus dari batas-batas nasional. Ambiguitas ini khususnya kelihatan saat menilik campur tangan kolonial Belanda di wilayah perbatasan Kalimantan Barat yang dimulai pada pertengahan 1800-an dan upaya Belanda selanjutnya untuk menetapkan perbatasan teritorial yang diakui secara resmi melalui negosiasi dengan pemerintahan kolonial Inggris di Serawak. Di sini upaya

Belanda dan Inggris untuk menguasai komunitas perbatasan yang memberontak dan memerintah diri mereka sendiri, dengan cara mencegat migrasi bolak-balik mereka antar dua wilayah kolonial, menjadi kasus yang menarik. Terutama, bagaimana populasi perbatasan ini secara bertahap menyesuaikan diri pada pembagian teritorial kolonial baru dan memanfaatkannya untuk keuntungan mereka sendiri.

Geografi yang menantang di wilayah perbatasan Kalimantan Barat menjadi fokus hubungan antar-kolonial yang kontroversial, dan penduduk perbatasan berusaha sebaik mungkin untuk memanfaatkan syarat dan ketentuan yang berbeda yang ditawarkan oleh pemerintahan kolonial di kedua sisi; misal, menggunakan perbatasan untuk mengelak dari pajak dan menghindari otoritas kolonial lewat praktik yang dianggap ilegal atau subversif. Sebagai "ruang non-negara", wilayah perbatasan dalam banyak hal menyerupai apa yang James Scott sebut sebagai "pemagaran terakhir" [*last enclosure*] yaitu zona di mana otoritas negara sangat lemah dan penduduk secara terbuka menolak standarisasi dan perdamaian politik dan administratif negara (Scott 2009). Ruang yang sulit diawasi seperti wilayah perbatasan terpencil merupakan ruang yang menjanjikan bagi para penjahat dan pemberontak, sama seperti sistem sungai yang lebar dan dataran yang subur cocok bagi mereka yang membangun negara (Scott 2009). Thomas Gallant lebih lanjut menyatakan bahwa kehadiran populasi pemberontak yang biasanya dipimpin oleh "pengusaha militer" (seperti bandit, bajak laut, pemberontak, atau kepala suku), baik yang "secara harfiah ataupun secara kiasan hidup di pinggiran masyarakat", telah memaksa negara untuk campur tangan (dengan kekerasan) sebagai upaya untuk memaksakan kendali mereka di perbatasan.[132] Proses pembentukan negara

[132] Gallant (1999, 26–27) tidak merujuk pada lembaga formal: "tentara nasional" ketika menggunakan istilah "pengusaha militer." Sebaliknya, ia ingin menekankan kecenderungan, dari para

yang terlokalisasi ini sebagian besar telah memfasilitasi penggabungan daerah perbatasan terpencil ke dalam ekonomi kolonial dan kemudian nasional—suatu hasil yang Gallant sebut sebagai "efek perbatasan" (Gallant 1999, 48).

Mengikuti Gallant, saya mengilustrasikan bagaimana pemberontak perbatasan dan kepala perang bekerja di perbatasan yang membatasi Kalimantan Barat Belanda dari Sarawak Inggris. Bagaimana "penjahat kriminal" ini, sebagaimana mereka sering digambarkan oleh otoritas kolonial, cukup banyak memberikan sumbangsih pada pembagian batas negara. Secara khusus, bagaimana mereka berkontribusi pada reproduksi perbatasan yang berkelanjutan melalui keterlibatan mereka yang ambivalen dengan negara kolonial. Keterlibatan ini terus-menerus bergema antara proses kerja sama, pasifikasi, dan pembangkangan langsung terhadap otoritas negara. Namun yang terpenting, proses ini menunjukkan bahwa "orang-orang yang gagah berani" itu, yang kegiatannya lebih sering dianggap ilegal oleh negara, bukanlah antitesis dari pembentukan negara modern tetapi sebaliknya merupakan bagian tidak terpisahkan darinya. Seperti dikatakan dengan fasih oleh Gallant, "bandit membantu pembentukan negara dan negara membentuk bandit" (Gallant 1999, 25).

Gagasan soal "efek perbatasan" berguna saat mempertimbangkan pasang surutnya kekuasaan negara di perbatasan Kalimantan Barat dan menunjukkan bagaimana praktik dan strategi sosial-politik lokal dibentuk dalam hubungan yang saling melengkapi dengan perubahan kebijakan dan lembaga negara (Gambar 1).

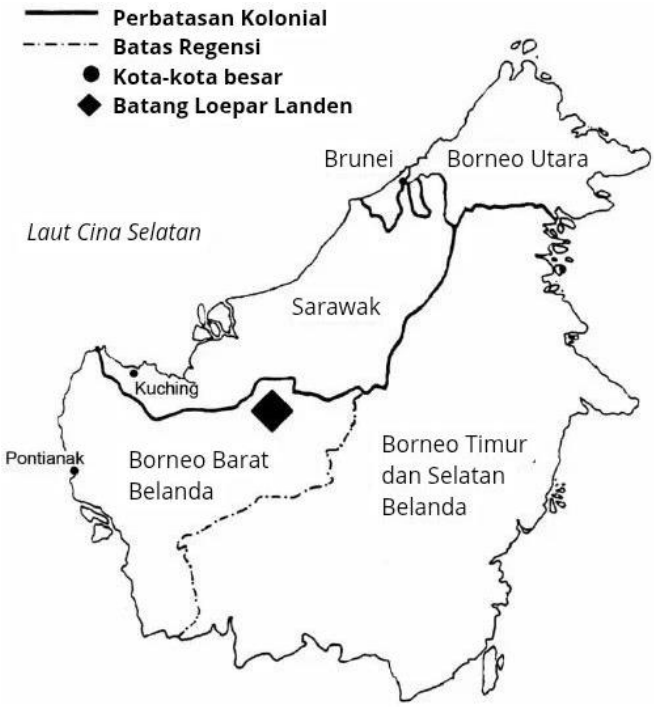
Pembentukan Negara di Perbatasan

Sejarah lisan Iban menunjukkan bahwa beberapa waktu sebelum abad ke-19, Iban bermigrasi keluar dari cekungan

---

pengusaha ini, untuk "mengangkat senjata" dan menerapkan "ancaman kekerasan."

tengah Kapuas[133] di Kalimantan Barat dan menyebar melintasi perbatasan ke wilayah yang dikenal sebagai sistem sungai Batang Lupar Hulu (Ulu aí dalam Iban) di Sarawak Inggris dan dari sana [pergi] lebih jauh lagi (Sandin 1967).



Gambar 1. Peta Kolonial Borneo

Meskipun catatan awal pemukiman Iban di daerah perbatasan cukup langka, catatan lisan melukiskan gambaran interaksi Iban dengan penduduk lain di daerah tersebut

[133] Kapuas merupakan sungai terbesar di Kalimantan Barat, yang membentang sekitar 1.145 km dari sumbernya di Gunung Cemaru di Pegunungan Kapuas Atas hingga ke pesisir ibu kota provinsi Pontianak.

yang dicirikan oleh campuran perampokan (pengayauan) dengan perdagangan (Sandin 1967). Catatan lisan dan cerita awal lebih lanjut menekankan hubungan Iban yang berubah-ubah dengan negara-negara (kesultanan) Melayu kecil di bagian hulu Kapuas. Daerah perbatasan yang berbukit menjadi zona perlindungan untuk melarikan diri dari jangkauan negara-negara ini. Meskipun tidak pernah di bawah kekuasaan langsung negara-negara kecil ini,[134] Iban sering terlibat dalam perdagangan dan aliansi dengan penguasa Melayu. Negara-negara Melayu itu bersekutu dengan Iban untuk melawan kelompok-kelompok lain yang ingin mereka tindas dan kuasai di bawah kekuasaan mereka (Kielstra 1890, 1104). Para penguasa negara Melayu tidak mengukur kekuasaan mereka dalam hal wilayah kekuasaan teritorial, tetapi berdasarkan jumlah orang yang membayar upeti pada mereka. Karena menolak untuk membayar upeti, maka Iban dikenal sebagai Dayak bebas[135] atau dalam istilah lokal, "*Dayak Mardaheka*," yakni mereka yang tidak berada di bawah kekuasaan siapa pun kecuali kekuasaan mereka sendiri, sementara "*Dayak Serah*"[136] adalah kelompok Dayak yang membayar upeti kepada negara-negara Melayu (Enthoven 1903; van Kessel 1850). Sejak dimulainya migrasi Iban pra-kolonial awal ini, beberapa gerakan serupa telah terjadi bolak-balik di daerah aliran sungai berbukit yang kemudian

[134] Banyak kelompok etnis lain di daerah tersebut, seperti Maloh [Tamambaloh] yang jumlahnya lebih sedikit, sering membayar pajak dan upeti kepada para penguasa ini (Kater 1883).

[135] Istilah Dayak merupakan istilah umum yang merujuk pada semua populasi non-Muslim yang tinggal di pedalaman Kalimantan, dimana suku Iban hanya satu dari sekian banyak kelompok etnis yang disebut Dayak. Suku Dayak yang tinggal di sepanjang perbatasan kemudian disebut oleh Belanda sebagai "orang Dayak perbatasan" (*grens-Dajakhs*) (Kater 1883).

[136] "Serah" adalah sejenis kerja paksa/perdagangan dimana nilai tukar lebih menguntungkan penguasa Melayu.

membagi antar wilayah Belanda dengan Inggris dan negara-bangsa Indonesia dengan Malaysia pasca-kemerdekaan.

Gagasan perbatasan internasional modern seperti yang kita pahami saat ini, adalah produk sejarah dari pembentukan negara modern dan kebangkitan nasionalisme pada akhir abad ke-18 (Anderson 1991). Penggambaran dan penciptaan batas teritorial adalah hal mendasar dalam pembentukan identitas nasional dan kebangsaan. Baud dan van Schendel (1997, 214–215) berpendapat bahwa perbatasan menjadi tanda dalam dua cara: pertama, sebagai pemisah wilayah negara dalam rangka mengakhiri sengketa rebutan wilayah. Batas teritorial membantu suatu negara untuk membedakan mana warga negaranya dengan warga negara tetangga, yang mempermudah mereka untuk mengendalikan dan mengumpulkan pajak. Kedua, perbatasan juga menjadi penanda sejauh manakah jangkauan kekuasaan negara.

Penetapan garis batas sebagai proyek negara adalah proses yang memerlukan waktu beberapa abad. Tetapi di Asia Tenggara, sebagaimana di wilayah lainnya di bawah kekuasaan kolonial, proses ini tergolong cepat diakibatkan oleh kolonialisme Eropa dan penguasaan atas orang, tanah dan sumber daya alam (Tagliacozzo 2005). Pada Maret 1824 perjanjian Anglo-Belanda ditandatangani, yang memisahkan dunia Melayu di selat Malaka dan mengukuhkan hak pengaruh untuk masing-masing sisi kepada Belanda dan Inggris, yang berarti pulau Borneo secara semena-mena terbagi jadi dua. Perbatasan kolonial memotong melintasi wilayah yang cukup homogen dimana seseorang mendapati diri mereka tiba-tiba berada di sisi lain perbatasan dan menggabungkan mereka ke dalam wilayah kolonial yang berbeda.

Iban adalah contoh nyata dari orang-orang yang sejak itu terpisahkan oleh garis batas buatan, tetapi meneruskan hubungan sosio-ekonominya mereka dengan kerabat dan keluarga di seberang perbatasan, dan karena itu memelihara pemahaman sosial tentang kepemilikan yang secara politis tidak sesuai dengan perbatasan negara-bangsa.

Perselisihan Kolonial

Dua wilayah perbatasan yang sekarang dikenal sebagai Kalimantan Barat (Indonesia) dan Sarawak (Malaysia) pada tahun 1848 dibagi menjadi Borneo Barat Belanda, atau Residensi Divisi Barat Borneo (Westerafdeeling van Borneo), dan Pemerintahan Brooke (Inggris) di Sarawak.[137] Selanjutnya, kelompok Iban yang tinggal di setiap wilayah dibagi oleh perbatasan yang diakui secara resmi dan masing-masing dikelola oleh Belanda dan Brooke. Variasi politik dan praktik yang cukup besar antara kedua pemerintahan tersebut sejak saat itu telah memberikan dampak yang mendalam pada Iban di setiap sisi perbatasan dan membentuk kehidupan mereka secara berbeda.

Campur tangan Belanda dan minat yang meningkat di Borneo bagian barat, antara lain, merupakan tanggapan balasan terhadap perluasan basis kekuatan Inggris yang semakin meningkat di wilayah Sarawak yang berdekatan dan mencerminkan keinginan Belanda untuk memperkuat lingkup pengaruhnya secara umum di wilayah-wilayah luar yang jarang penduduknya (Irwin 1955, 151). Secara khusus, pedalaman hulu di Borneo bagian barat kurang dikenal dan diwakili oleh titik-titik kosong pada peta kolonial. Akan tetapi, secara luas diketahui di antara orang Belanda bahwa pedalaman itu kaya akan sumber daya alam dan akses mereka ke sumber daya ini terancam oleh ekspansi Inggris

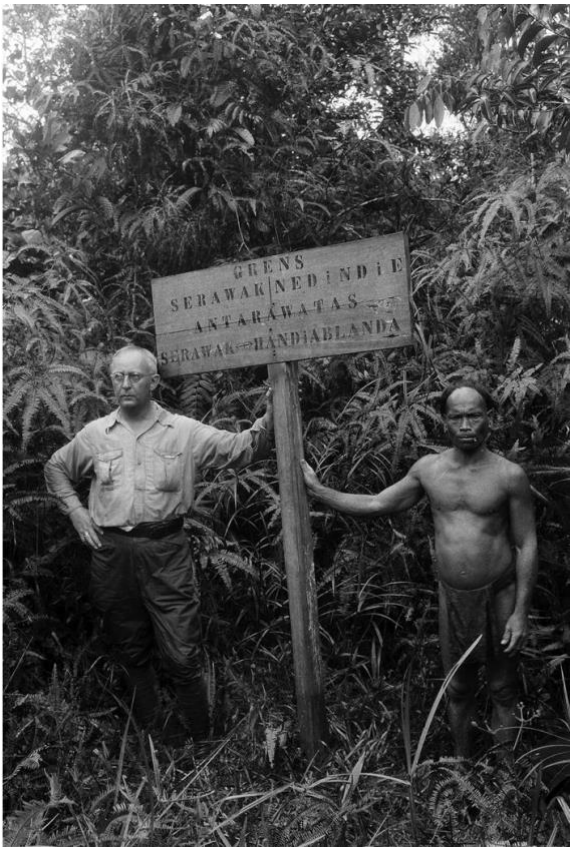
[137] Sarawak, sejak tahun 1841, diperintah oleh seorang kolonialis swa-pemerintahan Inggris yang tiba di daerah tersebut dan membantu Sultan Brunei dalam memadamkan pemberontakan setempat. Atas bantuannya dalam mengakhiri pemberontakan tersebut, Brooke menjadi penguasa berdaulat di Sarawak. Beberapa tahun kemudian, pada tahun 1845, ia diangkat menjadi agen Inggris di Kalimantan (Irwin 1955, 103). Sarawak menjadi protektorat Inggris pada tahun 1888 dan keluarga Brooke mengelola daerah tersebut selama beberapa generasi hingga diserahkan kepada mahkota Inggris setelah Perang Dunia Kedua (Pringle 1970).

(Brooke). Sebelum Belanda memperkuat kekuasaan di daerah itu, Pemerintahan Brooke di Sarawak telah memulai berbagai kontak dagang baik dengan penguasa Melayu atau dengan Dayak setempat di Borneo Barat Belanda. Belanda kemudian khawatir bahwa masyarakat yang tinggal di sepanjang tepi wilayah mereka pada akhirnya akan ditelan ke dalam lingkup kekuasaan Brooke (NA 1847).

Pada 1840-1850-an, serangkaian surat yang mengkhawatirkan tentang intrusi penjajah Inggris James Brooke ke daerah perbatasan bawah dan atas dikirim dari Residen Borneo Barat Belanda kepada Gubernur Jenderal Hindia Belanda di Batavia [Jakarta] dan dari sana kepada Menteri Koloni. Surat-surat tersebut meminta petugas tambahan untuk ditempatkan di dekat perbatasan dengan Sarawak guna memeriksa pengaruh James Brooke terhadap orang Dayak yang tinggal di perbatasan. Khususnya, perdagangan garam dan senjata api di seberang perbatasan merupakan salah satu barang dagangan ilegal yang paling dikhawatirkan Belanda. Perdagangan senjata api merupakan ancaman militer, sementara perdagangan garam merupakan ancaman ekonomi karena mengurangi keuntungan dari pajak lokal Belanda. Kedua barang dagangan ini dapat dibeli jauh lebih murah di Sarawak daripada melalui jalur perdagangan resmi Belanda (NA 1855).

Belanda sangat prihatin dengan sikap longgar pemerintah Brooke terhadap warganya yang melanggar garis batas ke tempat yang telah diklaim Belanda sebagai bagian dari wilayah Hindia Belanda. Mereka terutama prihatin dengan pengaruh moral dan wewenang Brooke atas penduduk perbatasan di wilayah Belanda. Mereka berdagang dengannya dan secara berkala didenda dan dihukum tanpa melibatkan Belanda. Campur tangan seperti itu dalam urusan rakyat Belanda dipandang sebagai pelanggaran perbatasan yang serius dan mengabaikan kedaulatan Belanda. Hal ini semakin meyakinkan pejabat Belanda tentang pentingnya pengawasan perbatasan dan perluasan kehadiran pemerintah untuk memperkuat kewenangan Hindia Belanda di Borneo

Barat. Seperti yang dinyatakan oleh Residen Belanda[138] Cornelis Kater di Pontianak: "Untuk menyelesaikan perselisihan dengan tetangga kita di Sarawak, diperlukan peraturan pemerintah di sepanjang perbatasan (*grensregeling*)" (NA 1868) (Gambar 2).



Gambar 2. Konsultan Ir. G.A. de Mol dan kepala desa Iban di perbatasan antara Borneo Barat Belanda dengan Sarawak, 1932 (Foto: KIT—Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam).

[138] Residen merupakan otoritas kolonial tertinggi di tingkat provinsi.

Batang Loepar Landen

Pada tahun 1850-an, beberapa delegasi Belanda dikirim ke Sungai Kapuas untuk melakukan kontak dengan para penguasa setempat dan membangun pemerintahan administratif Belanda yang kuat di wilayah paling utara, Boven Kapoeas [Kapuas Hulu]. Di sini, para administrator kolonial punya pe-hatian khusus pada wilayah perbukitan yang dihuni oleh suku Iban yang berbatasan dengan wilayah jajahan Inggris di Sarawak (Kater 1883). Pada tahun-tahun berikutnya, beberapa upaya dilakukan untuk membatasi perbatasan antara kedua pemerintahan, meskipun ada kesepakatan umum bahwa daerah aliran sungai yang berbukit mewakili perbatasan. Pemerintahan Belanda menyebut Iban sebagai "Dayak Batang Lupar" dan wilayah tempat mereka tinggal disebut "Tanah Batang Lupar" (*Batang Loepar Landen*) (Gambar 1). Karenanya suku Iban di wilayah itu disebut "Dayak Batang Lupar" atau "orang Batang Lupar" (*de Batang Loepars*) (Bouman 1924, 174).

Kedatangan Belanda di daerah pedalaman pulau pada pertengahan tahun 1850-an terutama merupakan upaya untuk membuat kehadiran mereka terasa, meredakan pemberontakan, dan mencegah perluasan pengaruh pemerintah Brooke ke dalam apa yang mereka anggap sebagai wilayah mereka. Akan tetapi, mereka sering kali menggambarkan diri mereka sebagai pembawa damai yang berperikemanusiaan yang akan mengakhiri peperangan dan perburuan kepala yang telah berlangsung selama berabad-abad antara berbagai kelompok etnis. Seperti yang diterangkan oleh Residen Belanda:

> "Tanpa perburuan kepala yang menjijikkan, kita saat ini akan memiliki orang-orang yang cinta damai di Batang Lupar yang mungkin berjumlah 5000–6000 jiwa, yang cukup untuk menutupi biaya administrasi, sementara saat ada perburuan kepala saat ini kita menghabiskan ribuan [gulden] untuk melindungi rakyat kita yang

> cinta damai (*rustige onderdanen*) dari perburuan kepala suku itu [Iban]. (Kater 1883,3)

Pada saat inilah orang Belanda untuk pertama kalinya bertemu dengan orang Iban. Pada tahun 1854, diadakan pertemuan dengan semua pemimpin adat Iban di daerah perbatasan (Niclou 1887). Dalam pertemuan tersebut, para pemimpin Iban mengucapkan sumpah setia kepada Belanda dengan berjanji untuk menghentikan apa yang dianggap Belanda sebagai tindakan yang tidak diinginkan, seperti peperangan dan penyelundupan.

> "Para pemimpin ini diberikan hadiah dan semacam seragam, sementara berbagai hal diatur. Mereka tidak akan diatur pemerintahan perantara sultan Melayu, tapi akan langsung berada di bawah otoritas (*gezag*) Pemerintah Hindia Belanda. Mereka menahan diri dari permusuhan dan pemenggalan kepala, tidak membayar pajak langsung kepada pemerintah, tetapi melakukan beberapa layanan seperti menebang kayu dan memasok sirap kayu ulin. Dengan mendirikan layanan ini, tujuan utama kami bukanlah untuk menambah dana kami dengan jumlah yang sedikit tetapi agar otoritas kami diakui (*ons gezag te doen erkennen*). (Kater 1883,3)

Suku Iban juga dilarang menetap dan bertani di dekat perbatasan. Dalam beberapa dekade berikutnya, Belanda memperluas kehadiran mereka di daerah perbatasan dan mengalami kesulitan pertama dalam menangani suku Iban. Kelak Belanda menyebut suku Iban sebagai "teror Kapuas (*de schrik der Kapoeas*)" (Kater 1883, 4).

Zona Kecil Otonomi

Seperti negara-negara Eropa lainnya pada saat itu, pemerintah kolonial Belanda terobsesi untuk menandai wilayah kekuasaan mereka dengan menggambar garis-garis

di seluruh lanskap dan membuat batas-batas. Pembuatan batas-batas eksklusif ini merupakan upaya untuk mengatur dan mengendalikan taklukan dan sumber daya kolonial.

Dalam kurun waktu antara 1886 dan 1895, pemerintah Belanda mengirimkan tim survei yang akan dipimpin oleh seorang Kapten, J.J.K. Enthoven, dimana tujuan utamanya adalah untuk memetakan seluruh provinsi Borneo Barat. Tugas tersebut diselesaikan dalam waktu sembilan tahun dan hasilnya diterbitkan dalam sebuah buku dua jilid (900 halaman) yang dengan cermat menggambarkan fitur-fitur geografis dan etnografis provinsi tersebut (Enthoven 1903). Meskipun sejak awal kehadiran Belanda di daerah tersebut, mereka bersemangat dan bertekad untuk menetapkan batas yang tepat antara Borneo Barat Belanda dengan Sarawak Inggris, baru pada tahun 1912 batas yang tepat ditetapkan di sepanjang daerah aliran sungai yang berbukit dan bergunung-gunung, yang membatasi wilayahnya Belanda di selatan dengan wilayah Inggris di utara pulau (Irwin 1955). Perjanjian ini kemudian diikuti oleh beberapa perjanjian dan konvensi lain pada 1915 dan 1928 (NA 1916/1930).

Di peta, batas-batas ini mungkin telah menciptakan kejelasan. Akan tetapi di lapangan respons lokal terhadap pembagian lanskap baru ini jarang sejalan dengan pemahaman kolonial. Di Borneo Barat Belanda, terutama di daerah perbatasan yang dihuni oleh Iban, Belanda dibuat pusing karena pembagian teritorial mereka dengan Sarawak Brooke terus-menerus ditentang dan ditolak oleh aktivitas lintas batas penduduk Iban. Seperti disebutkan di atas, sebelum penjamahan kolonial ke Kalimantan Barat, Iban memiliki sejarah panjang soal migrasi dan pergerakan dan jaringan perdagangan, komunikasi, dan ikatan kekerabatan yang mapan. Terciptanya batas-batas kolonial tidak berarti interaksi antara komunitas Iban yang terkait erat di setiap sisi perbatasan menjadi berakhir. Sebaliknya, perbatasan baru kadang-kadang diabaikan atau dalam beberapa cara digunakan untuk keuntungan mereka ketika itu sesuai dengan kebutuhan mereka. Suku Iban sangat menyadari

bahwa perbatasan tersebut sangat penting bagi bangsa Eropa, dan bahwa daerah aliran sungai menentukan batas baru ini. Karena itu, mereka menyebut sisi Belanda sebagai *Ai' Belanda* (Ai adalah istilah Iban untuk menyebut daerah aliran sungai) dan sisi lainnya sebagai *Ai' Sarawak*.

Migrasi dan pergerakan Iban sering dikaitkan dengan peperangan dan perampokan; sejak pertengahan abad ke-19 dan seterusnya, kedua lembaga Iban ini menjadi perhatian terus-menerus baik dari Belanda maupun pemerintahan Brooke yang memulai serangkaian ekspedisi hukuman terhadap para pemberontak. Perampokan Iban sering diarahkan terhadap kelompok etnis lain, tetapi perampokan antar-Iban juga biasa terjadi. Kelompok perampok Iban menyerang komunitas lokal di wilayah Belanda dan Brooke. Para pejuang pengembara ini secara lokal disebut sebagai *Urang Kampar*, yang merupakan istilah Iban untuk laki-laki yang mengembara, berdagang, atau berperang di luar dari negeri mereka sendiri (Pringle 1970, 229).

Kedua pemerintahan kolonial mulai berpatroli di perbatasan dan memulai serangan militer terhadap Iban yang memberontak; sebagai alat pasifikasi mereka membakar rumah panjang, menebang pohon buah-buahan, dan menghancurkan ladang padi (Niclou 1887, 50). Ketika kelompok penyerang Iban mencari perlindungan dari musuh-musuh mereka atau dari ekspedisi hukuman Belanda dan Brooke, mereka memanfaatkan efek pemisah dari garis batas. Saat Iban dari Sarawak memasuki wilayah Belanda untuk melakukan penyerangan, mereka bisa mundur melewati perbatasan tanpa Belanda bisa mengejar mereka. Perbatasan tersebut juga digunakan oleh Iban Sarawak untuk menghindari pajak yang dikeluarkan oleh pemerintahan Brooke. Saat ini, seperti dulu, jaringan jalan setapak dan rute lama melintasi garis batas yang menghubungkan dua kelompok Iban yang terpisah. Selama era kolonial, Iban menggunakan jalan setapak ini sebagai rute pelarian ketika melarikan diri dari Belanda dan Inggris. Seperti yang disebutkan oleh Residen Belanda dalam laporan bulanan Desember 1872:

"Pengayauan adalah tata tertib saat itu" (*Sneltogten waren aan de orde van den dag*) (NA 1872). Meskipun Iban di pihak Belanda aktif dalam penyerangan, frustrasi utama Belanda adalah akibat dari penyerbuan yang lebih sering dilakukan oleh Iban dari belahan Sarawak.

Dalam beberapa kesempatan, Belanda menggunakan tentara bayaran sesama Iban untuk menekan pemberontakan Melayu di tempat lain di wilayah Kalimantan Barat mereka (Bouman 1924, 187). Tentara bayaran Iban juga banyak digunakan oleh pemerintahan Brooke di Sarawak. Suku Iban sendiri tampaknya menyambut baik kesempatan ini untuk mengambil bagian dalam ekspedisi hukuman resmi pemerintah karena mereka akhirnya bisa menyerbu dan memenggal kepala (King 1976, 101). Belanda langsung menghentikan penggunaan tentara bayaran Iban karena mereka percaya bahwa hal itu hanya mendorong lebih banyak penyerbuan. Di sisi seberang, pemerintahan Brooke memilih untuk melanjutkan praktik tersebut, karena jauh lebih murah untuk menggunakan tentara bayaran Iban daripada tentara biasa (Pringle 1970, 241). Charles Brooke, penguasa Sarawak saat itu, membenarkan penggunaan tentara bayaran Iban saat pernyataan bahwa hanya "orang Dayak yang dapat membunuh orang Dayak" dan lebih baik menyerahkan masalah tersebut kepada mereka:

> "Saya sangat yakin kalau [Dayak] dibiarkan dengan sendirinya, akan ada penyelesaian yang cepat dan tahan lama, dan sebaliknya jika Pemerintah kita ada campur tangan, padahal tidak berpengalaman untuk memahami perasaan rakyat yang sebenarnya, akan terjadi kekacauan yang dapat berlangsung selama bertahun-tahun." (NA 1882)

Alih-alih menggunakan tentara bayaran lokal, Belanda mulai mendirikan pos-pos militer permanen yang dilengkapi dengan perwira dan prajurit reguler di dekat perbatasan di Nanga Badau. Tujuan utama patroli perbatasan ini, menu-

rut Komandan, adalah untuk mengibarkan bendera otoritas Belanda dan memberikan perlindungan pada Residen dalam ekspedisinya di antara orang Batang Lupar yang saling bermusuhan, untuk memaksa mereka tunduk dan mengembalikan tengkorak kepala yang terpenggal (NA 1880a).

Seperti yang disebutkan oleh Residen Cornelis Kater, pos militer Nanga Badau tidak cuma melindungi "warga negara kita" (*onze bevolking*), tetapi juga untuk memastikan bahwa perbatasan dihormati dan untuk menjaga "orang Iban kita" (*onze Batang Loepars*) dari perburuan kepala (NA 1880b). Akibatnya, para prajurit yang ditempatkan mulai berpatroli di perbatasan secara teratur, sebuah strategi yang ternyata lebih efektif daripada penggunaan tentara bayaran sebelumnya (Niclou 1887, 51). Brooke tidak terlalu senang dengan pasukan militer Belanda yang ditempatkan di perbatasan dengan Sarawak. Ia menulis beberapa surat kepada Gubernur Jenderal Belanda yang mengeluh bahwa ia meragukan efektivitas unjuk kekuatan (*machtsvertoon*) tersebut dan ia tidak sepenuhnya paham tentang tujuan utamanya; karena berada di perbatasan, "maka itu juga bisa dianggap sebagai ancaman bagi negara bagian Sarawak" (NA 1882).

Pendekatan yang berbeda dalam menangani penyerbuan lintas batas Iban mengakibatkan beberapa kontroversi antara kedua pemerintahan kolonial dan mereka biasanya berakhir dengan saling menyalahkan atas penyerbuan lintas batas yang terus berlanjut (Pringle 1970, 217–218). Belanda khususnya merasa terganggu oleh pelanggaran perbatasan yang terus-menerus dan tindakan pengayauan tanpa pandang bulu (*koppensnellen*). Belanda menyalahkan pemerintahan Brooke karena diduga kurangnya kontrol atas tentara bayaran Iban yang tidak disiplin dan penduduk Iban yang lebih luas (Kater 1883). Sementara itu, keluarga Brooke menyalahkan Belanda karena terlalu lembut menangani suku Iban (Pringle 1970, 218). Pada tahun 1882, Charles Brooke, benar-benar menawarkan diri untuk mengambil alih populasi suku Iban Belanda di bawah kendalinya dan mengusulkan bahwa hal itu akan:

> "[...]mengarah pada keadaan yang lebih mapan andai seluruh suku Dayak Batang Lupar, beberapa di antaranya tinggal di perairan Kapuas, ditempatkan di bawah kendali dan arahan Pemerintah Sarawak –bahkan jika sebagian tanah yang berbatasan dengan perbatasan tempat Dayak ini berada, dipindahkan ke kekuasaan Sarawak [...] saya bukan ingin perluasan wilayah, atau cari untung dalam bentuk apa pun." (NA 1882)

Brooke lebih lanjut menekankan bahwa, kecuali di bagian perbatasan khusus ini, sisa Sarawak lainnya berada dalam keadaan damai, maju, dan makmur. Meski demikian, Gubernur Jenderal Belanda menolak saran Brooke, karena ia tidak melihat keuntungan dari pemisahan diri tersebut. Ia malah percaya kalau cara terbaik untuk menyelesaikan masalah Batang Lupar adalah dengan kerja sama antar pemerintah.

Serangan lintas batas mencapai puncaknya pada akhir abad ke-19. Belanda mencoba menguasai pemberontak Iban dengan mengirim ekspedisi militer ke hulu Sungai Leboyan tetapi tidak banyak berhasil, karena Iban kembali menggunakan strategi melarikan diri melintasi perbatasan supaya Belanda tidak dapat mengejar mereka. Bentang alam dari Leboyan hulu tersebar dengan lokasi konfrontasi dari pemberontakan Iban pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Lokasi-lokasi ini telah menjadi simbol bagaimana Iban dengan berani melawan rezim kolonial Belanda dan Brooke. Contoh lokasi tersebut adalah batu datar besar yang terletak di Leboyan hulu, tempat banyak bekas pemukiman Iban berada. Orang Iban menyebut batu ini Batu Bangkai (batu mayat) yang mengacu pada pertempuran sengit yang terjadi pada tahun 1870-an dan 1880-an antara Iban dengan Belanda di lokasi itu (Niclou 1887, 50). Hampir semua laporan Belanda tentang "persoalan Batang Lupar" dari masa itu menyebutkan Iban di Batu Bangkai sebagai orang yang sangat menentang otoritas kolonial. Residen Belanda Kater mencatat bahwa Batu Bangkai yang terisolasi dan hampir

tidak dapat diakses "[…] lama-lama menjadi tempat persembunyian bagi semua orang yang ingin kami tangkapi" (Kater 1883, 10).

Pada tahun 1879, Komandan patroli Letnan Schultze melaporkan sebuah ekspedisi militer berkekuatan 55 orang ke Sungai Leboyan. Sesampainya di benteng Iban di Batu Bangkai, ia mengirim utusan untuk meminta orang Iban menyerah dan memindahkan pemukiman mereka kembali menjauhi perbatasan. Karena tidak mendapat tanggapan apa pun dari Iban, ia memutuskan untuk membakar dua rumah panjang, menghancurkan kebun buah dan ladang. Tidak ada yang luput (NA 1879). Dalam sebuah surat tertanggal 7 Juni 1880 pada Residen Belanda Kater, Brooke menyatakan pentingnya menundukkan Iban yang memberontak di sepanjang perbatasan dengan kejam, terutama yang berada di Batu Bangkai, yang sangat bermusuhan dan berada di luar kendali kekuasaan kolonial. Ia lebih lanjut mengklaim bahwa suku Iban sangat biadab dan tidak dapat didekati, sehingga tidak ada harapan untuk perdamaian bahkan di antara sesama Iban (NA 1880c).

Strategi melintasi perbatasan yang digunakan oleh suku Iban yang menetap di kedua sisi, kemudian memicu apa yang dikenal sebagai Ekspedisi Kedang (Niclou 1887, 60–67).[139] Seorang pejabat Belanda pada tahun 1885 menulis:

> "Raja Sarawak, C. Brooke mengusulkan untuk memulai perang pemusnahan (*verdelgings-oorlog*) terhadap suku Batang-Loepar yang memberontak. Brooke menganggap tidak mungkin ada solusi damai (*vredelievenden weg*) atas konflik dengan suku Batang-Loepar di perbatasan di sepanjang wilayah kami dan perang harus dimulai entah oleh kami (Belanda), oleh Sarawak, atau bersama-sama, meskipun dalam kasus terakhir tidak boleh ber-

[139] Pegunungan Kedang membentang di sepanjang bagian perbatasan yang dihuni oleh suku Iban.

barengan, tetapi mesti pada saat yang berbeda." (Niclou 1887, 29)

Iban menyebut ekspedisi tersebut sebagai *Serang Rata* yang berarti "serangan yang membumihanguskan di mana-mana." Charles Brooke menggambarkan situasi perbatasan sebagai berikut:

> "Pegunungan Kedang dianggap dan secara praktis adalah garis batas, sedekat yang dapat diperkirakan secara kasar, dan orang Dayak yang tinggal di sana meminum air dari Sarawak dan Kapuas." (Brooke yang dikutip dalam Pringle 1970, 218)

Meski Belanda tidak setuju dengan pendekatan yang digunakan oleh Brooke, pada tahun 1886 mereka mengizinkan ekspedisi militer Brooke untuk menyeberangi perbatasan di perbukitan Kedang untuk menghukum Iban yang memberontak (NA 1886). Dengan kekuatan 10.000–12.000 orang yang terdiri dari orang Iban yang setia pada Brooke, ekspedisi tersebut membakar sekitar 80 rumah panjang di kedua sisi perbatasan, 41 di antaranya berada di wilayah Belanda. Belanda sangat tidak senang dengan cara ekspedisi tersebut dilakukan, terutama perampokan dan penjarahan yang merajalela yang dilakukan oleh tentara bayaran Iban dan serangan mereka ke beberapa rumah panjang Iban yang dianggap Belanda sebagai milik mereka yang bersahabat. Rumah-rumah panjang tersebut dijarah dan dihancurkan sistematis. Periode hingga dan setelah ekspedisi tersebut memberikan dampak yang begitu besar terhadap kehidupan masyarakat sehingga mereka menyebutnya masa perang (*musim kayau*).

Pada periode setelah ekspedisi, dalam upaya untuk mengatasi masalah Iban, Belanda menciptakan distrik khusus baru (*Onderafdeeling Batang-Loeparlanden*) di daerah perbatasan langsung yang dihuni oleh Iban dan menempatkan seorang perwira distrik Belanda (*controleur*) di sekitar-

nya serta meningkatkan jumlah tentara di titik penyeberangan perbatasan di Nanga Badau. Unjuk kekuatan ini kemudian memaksa para pemimpin Iban di kedua sisi perbatasan untuk menyerahkan diri mereka kepada Belanda dan pemerintahan Brooke masing-masing. Belanda memberi dua syarat bagi Iban di pihak mereka untuk tunduk: pertama, mereka harus membayar denda sebagai janji untuk menghentikan pengayauan dan, kedua, semua rumah panjang di hulu yang terkena dampak ekspedisi harus pindah dari perbatasan ke wilayah tertentu di hilir yang lebih mudah untuk diatur (Wadley 2001, 634–635).

Bantin – Pemberontak Perbatasan

> "Di tempat pertemuan dua negara seperti Sarawak dan wilayah Borneo Hindia Belanda, dengan garis perbatasan yang ditumbuhi hutan lebat dan jarang penduduknya, sulit sekali untuk menangkapi penjahat sebelum mereka sempat masuk ke wilayah tetangga, khususnya dalam kasus-kasus seperti di Sarawak sendiri, jarak yang harus ditempuh tidak terlalu jauh. [...] Orang-orang yang merasa perlu untuk tergesa-gesa berpindah dari satu sisi perbatasan ke sisi lainnya hampir tidak bisa untuk dianggap sebagai warga negara yang berharga di kedua Negara. Demi kepentingan keamanan jiwa dan harta benda, kami dengan senang mengetahui bahwa akomodasi bersama dari masalah-masalah ini dilakukan demi kepentingannya penduduk yang cinta damai dan mempersulit kelompok penjahat." (NA 1914)

Kutipan dari *Sarawak Gazette* pada tahun 1895 di atas dengan jelas menerangkan dilema perbatasan seperti yang dialami oleh kedua kekuatan kolonial tentang Iban mereka yang "nakal". Bersamaan dengan pengayauan dan migrasi, pengumpulan pajak adalah salah satu alasan yang paling sering menjadi konflik antara Iban dengan administrator kolonial, baik ke Belanda maupun Brooke. Pemerintahan

Brooke memberlakukan "pajak pintu" atau pajak reguler kepada setiap keluarga Iban (Pringle 1970, 160–164). Ketika Belanda pertama kali tiba di wilayah Iban, mereka juga menarik pajak, meskipun pajak tersebut tampaknya tidak dipungut secara teratur. Di bawah Belanda, pajak dinaikkan beberapa kali dalam upaya untuk mengendalikan Iban yang merampok. Tujuan Belanda menarik pajak pada Iban diperjelas dalam pernyataan oleh Residen Belanda Cornelius Kater berikut: "Orang Dayak tidak mengakui otoritas apa pun selain yang menarik pajak" (Kater 1883:3). Pemungutan pajak terhadap Iban tidak cuma untuk meningkatkan pendapatan pemerintah, tetapi sebagian besar sebagai upaya untuk menjalankan otoritas atas Iban, yang dianggap terlalu melawan oleh Belanda dan Inggris. Saat Iban menolak membayar pajak, mereka pada saat yang sama mengingkari otoritas kolonial dan memberi tanda untuk pemberontakan (Pringle 1970, 164).

Setelah Ekspedisi Kedang dan perjanjian damai (yang dipaksakan) berikutnya, penyerbuan tampaknya berhenti dan periode stabilitas yang singkat dimulai. Tetapi masalah kembali terjadi beberapa tahun kemudian. Bantin, seorang panglima perang Iban yang terkenal dari Sungai Delok di Sarawak, terlibat konflik dengan pemerintahan Brooke karena menolak membayar pajak dan enggan pindah jauh dari perbatasan. Bantin saat itu adalah salah satu pejuang Iban yang paling ditakuti di Sarawak (Pringle 1970, 220). Dalam surat tahun 1897 kepada residen Belanda, Brooke meminta agar Belanda mencegah Iban di wilayah mereka membantu Bantin, yang tahun-tahun sebelumnya telah berpindah-pindah melintasi perbatasan. Dalam surat balasan surat ke Brooke, residen Belanda setuju untuk berbicara dengan warga Iban tentang masalah tersebut, tetapi juga secara tegas menyatakan bahwa tidak akan mengizinkan ekspedisi hukuman Sarawak melintasi perbatasan:

> "Tapi Tuan, kalau Anda memerintahkan *bala* [pasukan penyerang besar] untuk menghukum para pemberontak,

> Yang Mulia akan sangat membantu saya dengan melarang keras Suku Dayak Anda melewati perbatasan, karena hal itu tidak perlu dan berbahaya. Tidak perlu karena saya memiliki cukup sarana untuk mencegah penjahat bersembunyi di wilayah kami, dan berbahaya karena ada kemungkinan konsekuensi dari beberapa kesalahpahaman yang kerap terjadi. (NA 1897)

Bantin pada umumnya berhubungan baik ke Belanda, dan Belanda mengabaikan permintaan Brooke untuk memperlakukan Bantin sebagai buronan. Rasa kesal Brooke soal sikap Belanda terhadap Bantin dan pengikutnya diuraikan dengan jelas dalam pernyataan berikut oleh seorang pejabat Sarawak:

> "Selama Bantin dan orang-orangnya itu tahu kalau mereka tidak diperlakukan sebagai musuh oleh penguasa Belanda, saya yakin mereka akan terus menyusahkan orang Dayak di Sarawak. (Kutipan dalam Pringle 1970, 230)

Selain itu, sebagaimana dinyatakan dalam surat dari Brooke tertanggal 12 April 1903 kepada Residen Belanda de Neve di Borneo Barat:

> "Bantin kelihatannya tidak memiliki kekuasaan, karena kalau dia memang punya, dia memiliki keinginan untuk melakukannya, untuk mencegah orang-orangnya melakukan ekspedisi perampokan, dan orang-orang ini bergantung pada kedekatan mereka dengan perbatasan untuk perlindungan dan kebutuhan hidup. Mereka berhati-hati untuk menjaga hubungan baik dengan pejabat pemerintah Nederlandsch Indie, polisi, dan pedagang Cina di seberang perbatasan. Diketahui bahwa orang-orang Batang Lupar Belanda terlibat dalam penyerbuan Bantin […]. Harusnya Bantin dan para pengikutnya dinyatakan sebagai musuh dan larang semua warga

> Belanda untuk berhubungan dengan mereka. Mereka harus dinyatakan sebagai buronan dan harus ditindak tegas. Tindakan apa pun yang dijatuhkan pada mereka, bahkan walau mereka diserang, tidak akan menarik perhatian resmi dari saya, selama mereka tetap berada dalam keadaan tanpa hukum." (NA 1905a)

Residen Belanda de Neve membalas Brooke dalam surat tertanggal 29 April 1905:

> "Akan tetapi karena Bantin dan para pengikutnya tidak pernah melakukan ekspedisi perampokan atau melakukan tindakan permusuhan apa pun di wilayah Belanda dan bahkan, seperti yang dinyatakan Yang Mulia, ingin bersahabat dengan pejabat Belanda, saya tidak merasa berhak untuk menyatakan mereka sebagai buronan dan menyerang mereka dengan kekuatan senjata."

Dalam surat yang sama, Residen lebih lanjut menanyakan apakah Brooke keberatan:

> "[...] dengan Bantin dan orang-orangnya sendiri yang sudah menetap setelah tunduk di wilayah Belanda di bawah kendali khusus pejabat Belanda." (NA 1905b)

Pada bulan Oktober 1902 Brooke meluncurkan pasukan besar Iban yang pro-pemerintah untuk melawan Bantin di sisi perbatasannya (sekitar 12.000 orang) (Sarawak Gazette 1903a). Sayangnya, kekuatan ekspedisi ini menyusut karena penyakit (kolera) dan kemudian dibatalkan. Ada beberapa ekspedisi besar lainnya yang dilakukan pada tahun 1903 (Sarawak Gazette 1903b) tetapi baru pada tahun 1908 pemerintahan Brooke berhasil menundukkan para pemberontak dan menghentikan penyerbuan Bantin di wilayah Sarawak. Residen D.J.S. Bailey dari Distrik Batang Lupar (Sarawak) mencatat bagaimana ekspedisi pemerintah September 1908 berhasil melawan para pemberontak di Ulu Ai, membakar

rumah Bantin dan beberapa pemimpin pemberontak lainnya di total 22 rumah panjang (Sarawak Gazette 1908a). Dalam pernyataan tentang masalah Bantin yang dibuat pada bulan Juli 1908, beberapa bulan sebelum ekspedisi, Residen Bailey berkata:

> "Saya yakin bahwa sebelum orang-orang ini ditangani, maka tidak akan ada kedamaian di Ulu sungai ini. Semua orang lain tidak ada artinya kalau dibandingkan dengan para pemburu kepala yang terkenal ini– Bantin, Ngumbang, Alam, Rangga [putra Bantin] dan yang lainnya, yang rumahnya berada di dekat perbatasan di Ulu Delok, di Bukit Katupong." (Sarawak Gazette 1908b)

Karena tidak diterima di wilayah Sarawak, Bantin bolak-balik melarikan diri melintasi perbatasan dan, pada tahun 1909, ia akhirnya berlindung dan menetap secara permanen di Ulu Leboyan bersama para pengikutnya yang sekitar 80 kepala keluarga (Pringle 1970, 220–233). Bantin tidak sepenuhnya puas dengan menetap secara permanen di wilayah Belanda. Pada tahun-tahun berikutnya, Bantin terkadang bertanya kepada kerabatnya di Ulu Ai, Sarawak, tentang sambutan macam yang akan diterimanya kalau ia kembali ke wilayah Sarawak. Tapi kadung dicap sebagai penjahat berbahaya di Sarawak, Bantin ditakdirkan untuk tetap berada di tanah Belanda (Sarawak Gazette 1911).

Pasifikasi

Meskipun Bantin berhubungan baik dengan Belanda, pelanggaran terus-menerus atas larangan Belanda terhadap penyerbuan dan ancaman ekspedisi hukuman lainnya oleh pemerintahan Brooke mendorong Belanda untuk mengirim pasukannya ke Ulu Leboyan untuk menguasai Bantin pada awal tahun 1917. Hasil dari unjuk kekuatan Belanda (yang damai) ini adalah pemindahan sebanyak 300 rumah tangga Iban ke hilir menjauhi perbatasan (Bouman 1952,83–84).

Pemindahan ini dilakukan di bawah ancaman kekerasan, dan meskipun tidak ada pertempuran yang terjadi, beberapa Iban dipenjara karena keras kepala, senjata dan tengkorak kepala yang terpenggal disita, dan rumah panjang serta ladang dibakar. Suku Iban diperingatkan kalau mereka tidak mematuhi otoritas Belanda, maka mereka akan diusir kembali melintasi perbatasan ke Sarawak—di mana tentara bayaran brutal dari pemerintahan Brooke akan menemui mereka. Setelah beberapa perlawanan, Bantin dan pengikutnya yang lain mengambil sumpah setia kepada Belanda dan menetap secara permanen di sepanjang sungai kecil yang lebih jauh dari perbatasan di Ulu Leboyan, tempat Bantin meninggal pada tahun 1932 dan dimakamkan di puncak bukit, seperti adat istiadat bagi orang-orang yang pemberani (*urang berani*) (King 1976, 104–105).

Dalam setengah abad dari Juli 1868 hingga Agustus 1917 ada sekitar 17 ekspedisi hukuman yang terdokumentasi yang dilakukan oleh pasukan Belanda dan Brooke terhadap suku Iban yang memberontak yang mendiami sisi perbatasan Belanda. Enam di antaranya ditujukan terhadap masyarakat di Ulu Leboyan. Selama periode ini total 115 rumah panjang dihancurkan (Wadley 2007, 117–119).

Bahkan setelah perdamaian masyarakat perbatasan Iban pemerintah kolonial memperlakukan Iban dengan hati-hati agar tidak membuat mereka marah. Misalnya, suku Iban di kedua sisi perbatasan membayar pajak lebih sedikit daripada penduduk asli yang lainnya—di Sarawak karena mereka diwajibkan untuk bertugas dalam ekspedisi pemerintah, sementara di Borneo Barat Belanda, hal itu mungkin dilakukan untuk menjaga agar semuanya setara dengan praktik Sarawak. Komisaris pemerintah Belanda A. Prins menyatakan bahwa suku Iban tidak boleh membayar pajak yang besar untuk memastikan bahwa kepentingan suku Iban tetap berpihak pada Belanda (NA 1856).

Upaya Belanda untuk memerintah suku Iban tampaknya telah membuahkan hasil. Dari tahun 1930-an hingga pendudukan Jepang pada tahun 1940-an, hanya terjadi

penyerbuan sporadis di daerah perbatasan. Kemudian pada tahun 1942, Belanda dipaksa meninggalkan Koloni Hindia Timur mereka sebagai akibat dari pendudukan Jepang. Setelah Perang Dunia Kedua dan penyerahan diri Jepang, Belanda sekali lagi mencoba untuk mendapatkan kembali kendali atas koloni Hindia Timur mereka tetapi setelah perlawanan lokal yang besar dan tekanan internasional mereka secara resmi mengakui kemerdekaan Indonesia pada tahun 1949. Penyebutan terakhir tentang komunitas perbatasan Iban dalam arsip kolonial muncul dalam sebuah catatan kecil pada tahun 1947 yang menyebutkan bagaimana patroli militer dikirim ke Batang Loepar-landen untuk mencegah perjalanan pengayauan Iban yang dikabarkan di sepanjang perbatasan (NA 1947). Selama lebih dari satu dekade setelah kemerdekaan, daerah perbatasan dibiarkan saja tanpa bentuk otoritas negara yang kuat, Belanda telah pergi dan para pembentuk negara Indonesia sibuk di tempat lain. Selama periode memudarnya otoritas negara ini, penduduk perbatasan mengalami peningkatan otonomi diri, namun, pada awal 1960-an, wilayah perbatasan kembali mengalami peningkatan otoritas negara saat Presiden Sukarno memulai perang skala kecil (konfrontasi) terhadap Federasi Malaysia yang baru dibentuk. Penduduk perbatasan Iban terseret ke dalam konflik, dan seperti Belanda beberapa dekade sebelumnya, pemerintahan Indonesia yang baru juga mengalami paradoks perbatasan dalam bentuk kesetiaan yang cair dan hubungan ambigu penduduk lokal dengan pejabat (lihat Eilenberg 2011).

Kesimpulan

Saya telah membahas kecemasan mendalam negara kolonial Belanda terhadap penduduk perbatasan dan upayanya untuk menundukkan subjek yang membangkang ini dan memperluas disiplin administratifnya ke perbatasan "liar". Pembahasan ini menggunakan sumber yang berasal dari catatan sejarah yang terperinci tentang pembagian kolonial

Belanda dan Inggris atas perbatasan Kalimantan pada pertengahan abad ke-20. Selain itu, catatan kolonial ini menggambarkan bagaimana strategi lokal dibentuk sebagai respons terhadap wacana negara yang saling bertentangan di kedua sisi perbatasan. Salah satu faktor utama yang berkontribusi terhadap pertikaian Iban dengan pemerintah kolonial ini adalah sejarah panjang pergerakan [manusia], khususnya untuk perdagangan, peperangan, dan perburuan kepala, yang tidak mengakui batas negara yang sewenang-wenang. Makalah ini menunjukkan bagaimana batas negara di Kalimantan tidak hanya menjadi struktur statis atau permanen, yang memisahkan wilayah dan mengecualikan orang seperti yang awalnya dimaksudkan oleh para perencana negara kolonial. Bagi banyak penduduk perbatasan, batas-batas ini dulu dan sekarang menjadi dasar bagi peluang sekaligus penghalang.

Perjumpaan kolonial pertama di Pulau Kalimantan ini selanjutnya menunjukkan bagaimana penduduk perbatasan secara strategis mengambil keuntungan dari garis buatan yang memisahkan wilayah Belanda dan Inggris dan kecemasan yang dialami oleh para penguasa kolonial tentang pergeseran kesetiaan nasional dari subjek perbatasan mereka. Seperti yang ditunjukkan, penduduk perbatasan tidak pernah menjadi taklukan negara yang "taat pajak" yang setia seperti yang dibayangkan oleh para administrator kolonial. Sebaliknya, penduduk perbatasan Iban melanjutkan interaksi ekonomi, sosial, dan politiknya dengan masyarakat di seberang perbatasan dan masih melakukannya hingga saat ini (Eilenberg 2009; Eilenberg dan Wadley 2009). Seperti yang dicatat dengan cermat oleh Joel Migdal:

> "[...]perbatasan adalah fitur kehidupan sosial yang fana yang tergantung pada keadaan tertentu, ketimbang menjadi perlengkapan permanen masyarakat manusia." (Migdal 2004,5)

Penjelasan yang diajukan di sini menunjukkan bahwa pemberontak perbatasan seperti Bantin memainkan peran penting dalam membentuk perbatasan teritorial antara Borneo Barat Belanda dan Sarawak Inggris. Sebagai orang-orang yang dicap penjahat—Bantin dan "orang-orang gagah berani" lainnya yang tidak dapat dengan mudah dijinakkan menjadi masalah bagi kedua negara kolonial. Secara khusus penguasa Belanda memandang pergerakan tanpa henti dari masyarakat Iban dan kelompok-kelompok penyerang antara kedua wilayah tersebut sebagai masalah kedaulatan teritorial yang membuatnya sangat sulit untuk mendefinisikan kewarganegaraan dan membangun otoritas. Untuk mengendalikan Iban yang memberontak dan memerintah dirinya sendiri, Belanda menginvestasikan banyak energi untuk menempatkan pejabat militer dan pemerintah di daerah perbatasan terpencil di Boven-Kapoeas. Masyarakat Iban di sepanjang perbatasan yang berbukit dimukimkan kembali, rumah-rumah panjang dibakar dan kelompok-kelompok penyerang dicegah dengan ancaman akan kekuatan militer. Banyaknya dokumen kolonial Belanda yang membahas wilayah perbatasan Iban, menunjukkan bahwa tidak diragukan lagi "masalah Batang Lupar" merupakan salah satu yang paling kontroversial di Borneo Belanda. Bisa dikatakan bahwa pemberontakan suku Iban dalam menentang otoritas kolonial telah memaksa otoritas kolonial untuk bertindak—yang memicu "efek perbatasan" (Gallant 1999) yang berkontribusi pada penetapan batas dan penguatan wilayah antara Belanda dengan Inggris.

KEPUSTAKAAN

Sumber yang tidak diterbitkan.
Nationaal Archief, The Hague (NA)
NA. 1847. Geheime Verbalen. 1847 No. 49, 255, 335.
NA. 1855. Extract van het Register der besluiten van den Nederlands-Indie Governor-General, 11 January 1855. Geheime Verbalen, 11 January 1856. No. 15.

NA. 1856. Letter to Nederlandsch-Indie Governor-General from Gen. Sec. and Govt. Com. Prins, 19 May 1856, Openbaar Verbaal, 22 September 1857. No. 9.
NA1868.Letter to Nederlands-Indie Governor-General from Resident Kater, 7 August 1868, Pontianak. Geheime Kabinetsverbalen, 30 September 1870. J13, No. 37.
NA. 1872. Kort verslag der Residentie Westerafdeeling van Borneo over de maand December 1872. Mailrapport 1873, No. 50.
NA. 1879. Report of Patrouille Kommandant 1st Lt. Schultze, 24 September to 28 November 1879, 15 December 1879. Pontianak. Mailrapport 1880, No. 196.
NA. 1880a. Report to Kommandant van het Leger N.I. from Militaire Kommandant Tersteeg, 30 January 1880, Pontianak. Mailrapport 1880, No. 196.
NA. 1880b. Letter to Nederlands-Indie Governor-General Jacob from Resident Kater, 6 March 1880. Mailrapport 1880, No. 250.
NA. 1880c. Letter to Resident Kater from Rajah C. Brooke, 7 June 1880, Mailrapport 1880. No. 1030.
NA. 1882. Letter to Nederlands-Indie Governor-General Jacob from Rajah Brooke, 25 September 1882, Sarawak. Mailrapport 1882, No. 1066.
NA. 1886. Letter to Nederlands-Indie Governor-General from Resident Gijsberts, 18 April 1886, Pontianak, Mailrapport 1886. No. 293.
NA. 1897. Letter to Resident Tromp from Raja Brooke, 14 August 1897, Kuching. Openbaar Verbaal, 11 August 1898, No. 43.
NA.1905a. Letter to Resident de Neve from Raja Brooke, 12 April 1905, Singapore. Mailrapporten 1904 nos. 861& 865, 1905 No. 888. Downloaded by [Statsbiblioteket Tidsskriftafdeling] at 02:21 06 March 2014
NA. 1905b. Letter to Raja Brooke from Resident de Neve, 29 April 1905, Pontianak. Mailrapporten 1904. No. 861 & 865, 1905 No. 888.

NA. 1914. Quote from Sarawak Gazette (1 October 1895) in Report from Assistant Resident A.A. Burgdorffer, 2 December 1914, Verbaal 20 Augustus 1915 No. 41, Politieke Verslagen en Berichten uit de Buitengewesten van Nederlandsch-Indie (1898–1940).
NA. 1916/1930. Staatsblad van Nederlansch-Indië, Batavia: Landsdrukkerij, 1916, No 145, pp 1–6' and 1930, No. 375, pp 1–9.
NA. 1947. Algemeen Overzicht, Res. West-Borneo, 1–15 April 1947. Geheim Mailrapport 1947, No. 1160. Rapportag Indonesië 1945–1950.

Sarawak Gazette
Sarawak Gazette. 1903a. Simanggang Monthly report. March 3.
Sarawak Gazette. 1903b. The Batang Lupar expedition. Report on the Batang Lupar expedition. April 1.
Sarawak Gazette. 1908a. Expedition against Dayak rebels in the Batang Lupar. October 1.
Sarawak Gazette. 1908b. Simanggang Monthly Report. September 1.
Sarawak Gazette. 1911. Simanggang Monthly Report, May 1.

Sumber terbitan
Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
Baud, M., and W. Van Schendel. 1997. Toward a Comparative History of Borderlands. *Journal of World History* 8, no. 2: 211–242.
Bouman, M.A. 1924. Ethnografische aanteekeningen omtrent de Gouvernementslanden in de bovenKapoeas, Westerafdeeling van Borneo. *Tijdschrift voor indische Taal- Land- en Volkenkunde* 8, no. 64: 173–195.
Bouman, M.A. 1952. Gegevens uit Semitau en Bowen-Kapoeas (1922). *Adatrechtbundels* 44: 7–86.

Eilenberg, M. 2009. Negotiating Autonomy at the Margins of the State: The Dynamics of Elite Politics in the Borderland of West Kalimantan, Indonesia. *South East Asia Research* 17, no. 2: 201–227.

Eilenberg, M. 2011. Straddling the Border: A Marginal History of Guerrilla Warfare and CounterInsurgency in the Indonesian Borderlands, 1960s–1970s. *Modern Asian Studies* 45, no. 6: 1423–1463.

Eilenberg, M., and R.L. Wadley. 2009. Borderland Livelihood Strategies: The Socio-Economic Significance of Ethnicity in Cross-Border Labour Migration, West Kalimantan, Indonesia. *Asia Pacific Viewpoint* 50, no. 1: 58–73.

Enthoven, J.J.K. 1903. *Bijdragen tot de geographie van Borneo's Wester-afdeeling*. Leiden: Brill.

Gallant, T. 1999. Brigandage, Piracy, Capitalism, and State Formation: Transnational Crime from a Historical World-System Perspective. Dalam *States and Illegal Practices*, peny. J. Heyman, 25–62. Oxford: Berg Publishers.

Irwin, G. 1955. *Nineteenth-Century Borneo: A Study in Diplomatic Rivalry*. S-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

Kater, C. 1883. Iets over de Batang Loepar Dajakhs in de 'Westerafdeeling van Borneo. *De Indische Gids* 5: 1–14.

Kielstra, E.B. 1890. Bijdragen tot de geschiedenis van Borneo's Westerafdelingen. *De Indische gids* 12: 1482–1501, 1090–1112.

King, V.T. 1976. Some Aspects of Iban-Maloh Contact in West Kalimantan. *Indonesia* 21: 85–114.

Migdal, J.S. 2004. Mental Maps and Virtual Checkpoints: Struggles to Construct and Maintain State and Social Boundaries. Dalam *Boundaries and Belonging: States and Societies in Struggle to Shape Identities and Local Practices*, peny. J. S. Migdal, 3–26. Cambridge: Cambridge University Press.

Niclou, H.A.A. 1887. Batang-Loepars.—Verdelging-oorlog. Europeesch-Dajaksche sneltocht. *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indie* 16: 29–67.
Pringle, R. 1970. *Rajahs and Rebels: The Ibans of Sarawak Under Brooke Rule 1871–1941*. London: Macmillan.
Sandin, B. 1967. *The Sea Dayaks of Borneo before White Rajah Rule*. London: Macmillan.
Scott, J.C. 2009. *The Art of not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven &London: Yale University Press.
Tagliacozzo, E. 2005. *Secret Trades, Porous Borders: Smuggling and States Along a Southeast Asian Frontier, 1865–1915*. New Haven, CT: Yale University Press.
Van Kessel, O. 1850. Statistieke aanteekeningan omtrent het stroomgebied der rivier Kapoeas (Westerafdeeling van Borneo). *Indisch Archief* 1, no. 2: 165–204.
Wadley, R.L. 2001. Trouble on the Frontier: Dutch-Brooke Relations and Iban Rebellion in West Borneo Borderlands (1841–1886). *Modern Asian Studies* 35, no. 3: 623–644.
Wadley, R.L. 2007. Slashed and Burned: War, Environment, and Resource Insecurity in West Borneo During the late Nineteenth and Early Twentieth Centuries. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 3: 109–128.

GERAKAN SAMIN

oleh HARRY J. BENDA dan LANCE CASTLES

Diterjemahkan dari Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volken-kunde, 1969, Deel 125, 2de Afl. (1969), halaman 207-216, 218-240.

"Kita bisa saja membuat perubahan dalam tatanan sosial, kita bisa saja mengatasi keluhan-keluhan yang sifatnya ekonomi, tetapi jika gerakan Samin benar-benar berpijak pada sikap jiwa yang aneh dari para penganutnya, maka reformasi agraria, ekonomi, atau legislatif mungkin bisa menghasilkan sesuatu, tetapi tidak banyak. Dalam keadaan apa pun reformasi semacam itu tidak akan mampu menyingkirkan marwah gerakan ini. Jika demikian halnya, maka sebenarnya sangat sedikit yang bisa kita lakukan, kecuali menyediakan pendidikan yang baik, dan kemudian menunggu dan melihat apa pengaruh pendidikan yang ditimbulkan [terhadap gerakan Samin]." (Dari memorandum yang ditulis oleh W. de Keizer, Inspektur Ajun Urusan Agraria dan Kerja paksa, Weltevreden [Bogor], 27 Agustus 1919.)

"Masyarakat Samin yang kini banyak diperbincangkan, di era kemerdekaan mulai berperilaku normal seperti masyarakat lainnya. Mereka yang sebelumnya tidak mau memahami perubahan zaman untuk maju kini mulai terlibat penuh dalam pembangunan masyarakat. Pemahaman baru mereka adalah hasil dari informasi yang dibawa pemerintah kepada mereka, dan sebagai hasilnya, saat ini tidak ada satu pun [masyarakat Samin] yang

berperilaku buruk seperti yang biasa mereka lakukan di zaman penjajahan dulu... Mereka yang buta huruf sekarang mulai ingin belajar, dan meskipun dulu mereka tidak mengizinkan anak-anak mereka masuk sekolah, mereka sekarang ingin menyekolahkan anak-anaknya..." (Dari Bab 13, "Masjarakat Samin (Blora)." dalam terbitan Kementerian Penerangan Indonesia, Republik Indonesia: Propinsi Djawa-Tengah [n.p., [sekitar 1952], hal. 482.)

BANYAK sejarah gerakan nasionalis Indonesia yang terkenal dimulai dengan bab singkat, atau setidaknya beberapa paragraf, tentang gerakan Samin pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Cara pandang Samin sebagai pendahulu perwujudan ideologis dan organisasional nasionalisme berikutnya, tampaknya pertama kali dipakai oleh Petrus Blumberger;[140] dan meskipun penulis-penulis berikutnya, khususnya orang Amerika, sangat berhati-hati untuk melepaskan diri dari orientasi "kolonial" Blumberger, mereka tidak ragu untuk mengikuti perlakuan kronologis atau bahkan analitisnya.[141] Namun, Saminisme sendiri belum menjadi sasaran kajian serius. Ada laporan resmi yang cukup komprehensif, yang ditulis pada tahun 1917,[142] dan juga laporan tidak resmi lainnya,

---

[140] Petrus J. Th. Blumberger, *De nationalistische beweging in Nederlandsch Indië* (Haarlem, 1931), hlm. 9-10. Penulis yang sama juga menyumbang artikel tentang "Saminisme" ke *Encyclopaedic van Nederlandsch-Indië* (Peny. O.G.Stibbe dll., The Hague and Leiden), Vol. Ill, hlm. 683-84.

[141] Misal, George McTurnan Kahin, *Revolution and Nationalism in Indonesia* (Ithaca, New York, 1952), hlm. 43-44; Jeanne S. Mintz, "Marxism in Indonesia", dalam Frank N. Trager, peny., *Marxism in Southeast Asia* (Stanford, 2nd ed., 1965), hlm. 175.

[142] *Verslag betreffende het onderzoek in zake de Saminbeweging ingesteld inge volge het Gouvernements besluit van 1 Juni 1917, No. 20* (Batavia, 1918). Rujukan selanjutnya terhadap laporan ini akan disebut *Jasper Report*, sesuai dengan nama pengarangnya, Asst. Resident J.E. Jasper.

yang disampaikan oleh seorang intelektual Indonesia pada sebuah klub di Semarang, setahun kemudian.[143] Baru-baru ini, gerakan tersebut telah menjadi sasaran penyelidikan cermat oleh seorang sarjana muda di Universitas Indonesia; tetapi karyanya yang sepenuhnya didasarkan pada bahan cetak, sejauh ini belum diterbitkan.[144] Di halaman-halaman berikut, ada upaya untuk mendapatkan wawasan yang lebih dalam tentang fenomena Saminisme berdasarkan bahan sekunder dan primer; namun, kami hanya memiliki akses ke sumber arsip di Belanda, yang suatu hari nanti akan dilengkapi dengan penelitian di Arsip Negara di Jakarta.[145]

---

[143] Tjipto Mangoenkoesoemo, *Het Saminisme: Rapport uitgebracht aan de Vereeniging "Insulinde"* (Semarang, 1918).

[144] Onghokham, "Saminisme: Tindjauan social ekonomi dan kebudajaan pada gerakan tani dari awal abad ke-XX" (Djakarta, 1964). Untuk referensi singkat tentang Saminisme dalam karya-karya terbaru, lihat juga Justus M. van der Kroef, "Javanese Messianic Expectations: Their Origin and Cultural Context", *Comparative Studies in Society and History I* (1959), pp. 299-323, dan Harry J. Benda, "Peasant Movements in Colonial Southeast Asia", Asian *Studies* III (1965), khususnya pada hlm. 426-428. Sejak artikel ini diselesaikan, Siauw Giap telah menulis makalah untuk Konferensi Internasional tentang Sejarah Asia di Kuala Lumpur (Agustus 1968) yang mengemukakan sejumlah poin penting, khususnya tentang aspek ekonomi Saminisme. Lihat juga artikelnya, "The Samin and Samat Movements in Java: Two examples of peasant resistance", *Revue du sud-est asiatique*, 1967/2, hlm. 303-310 dan *Revue du sud-est asiatique et de l'Extrême Orient*, 1968/1, hlm. 107-113 (untuk dilanjutkan).

[145] Saat berada di Belanda pada tahun 1961-62 di bawah Beasiswa Guggenheim, Tn. Benda diizinkan untuk melakukan penelitian di bekas arsip kolonial yang saat itu dikelola oleh Kementerian Dalam Negeri di Den Haag. Ia sangat berterima kasih atas bantuan berharga yang diberikan kepadanya saat itu, serta dukungan finansial selanjutnya dari American Philosophical Society yang memungkinkannya untuk melanjutkan penelitian tentang gerakan petani di Asia Tenggara.

Mungkin tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa gerakan yang didirikan oleh Samin Surontiko, seorang petani Jawa, adalah salah satu fenomena sosial yang paling lama ada dalam sejarah Jawa modern. Gerakan ini sekitar dua dekade lebih awal dibandingkan kebangkitan umum aktivitas organisasi yang disebut *Kebangkitan Nasional*. Meskipun terjadi gerhana lebih awal, daerah itu berhasil bertahan di lokasi aslinya (meskipun hampir tidak pernah menyebar ke daerah-daerah yang berdekatan untuk jangka waktu yang lama) sepanjang masa kolonial. Pada puncaknya, ketika jumlahnya mungkin sekitar tiga ribu rumah tangga, hal itu mengganggu birokrasi kolonial dengan firasat akan adanya perlawanan petani besar-besaran, yang menghasilkan gelombang perhatian yang berlebihan (seperti yang disadari beberapa orang sezaman) ke gerakan itu.[146] Kaum Saminis kemudian menghilang dari pandangan dan hanya muncul beberapa baris dalam survei tahunan yang diterbitkan oleh otoritas Belanda, tapi telah menarik perhatian beberapa intelektual Indonesia yang menganggapnya sebagai wujud sosialisme pribumi, kebajikan petani, dan perlawanan patriotik terhadap kolonialisme. Saminisme pada kenyataannya telah bertahan hingga masa kemerdekaan Indonesia. Sifat keras kepala yang dimiliki beberapa orang Jawa di belahan pulau yang agak terpencil untuk berpegang teguh pada gagasan pendirinya yang telah lama meninggal patut mendapat perhatian yang cermat. Dan kenyataan bahwa hal itu tidak berhenti ketika pemerintahan kolonial berakhir, kenyataan bahwa pegawai negeri Republik Indonesia kelihatan sama bingungnya pada Samin sebagaimana para pegawai negeri kolonial juga menunjukkan bahwa hal itu tidak bisa begitu saja dimasukkan ke dalam tema nasionalisme yang lebih luas. Perkembangan politik terkini dari bentuk politik yang jauh lebih radikal di

[146] Lihat terutama komentar-komentar pedas dari G. L. Gonggrijp, *Brieven van Opheffer aan de redadle van het Bataviaasch Handelsblad* (Maastricht, n.d.), Letter No.89, terutama hlm. 334-336.

jantung Saminisme tampak bagi kita sebagai sesuatu yang khas dan sama sekali tidak berhubungan langsung dengan Saminisme yang sebenarnya; namun tentu saja perlu dicatat bahwa Mbah Suro, yang sampai kematiannya jadi pemimpin gerakan baru di pertengahan tahun 1960-an, memiliki, atau pernah menggunakan, nama yang sebelumnya digunakan untuk menyebut Samin Surontiko.[147]

Seperti akan ditunjukkan oleh analisis kami, Saminisme yang dulu dan sekarang sulit dipahami dan dijelaskan. Tidak seperti gerakan-gerakan selanjutnya dalam sejarah sosial dan politik di Indonesia, gerakan ini selalu menjadi kepunyaan kaum tani. Tidak ada hubungan dengan dunia yang lebih luas yang tampaknya pernah terjalin dengan arus yang mendominasi panggung politik perkotaan. Hal ini tetap demikian bahkan saat kaum Samin harus berhadapan dengan persaingan yang diarahkan oleh kaum perkotaan. Tidak hanya Samin Surontiko sendiri yang buta huruf, tetapi para pengikutnya serta para pemimpin gerakan yang bersifat sementara juga tak punya kemampuan baca-tulis. Oleh karena itu, para sejarawan dan ilmuwan sosial berhadapan langsung dengan fenomena yang telah ditulis oleh orang lain, bukan fenomena yang telah menghasilkan catatan tertulis atau yang membuat pernyataan sendiri. Harus diakui ini adalah ciri yang dimiliki Saminisme bersama dengan sebagian besar gerakan petani lainnya, dan masyarakat petani pada umumnya, termasuk di Jawa. Namun, hingga kini belum ada antropolog yang mempelajari gerakan

---

[147] Samin Surontiko disebut sebagai "Embah Soero" dalam persidangan Pak Karsijah (Residen P.K.W. Kern kepada Gubernur Jenderal, Semarang, 25/5/1915, Ministerie van Kolonien, Mailrapport 1182/15, #250/27). Diduga bahwa terdakwa meramalkan bahwa Samin (yang telah meninggal setahun sebelumnya) akan kembali dan bahwa pada bulan Suro banyak penganut Samin akan datang dari Blora dan Gunung Kendeng ke wilayah Pati. Mbah Suro dikenal sebagai Pandito Gunung Kendeng; gunung ini merupakan tempat asal-usul mitologis orang Jawa.

Samin secara lisan. Kalaupun ada, patut diragukan bahwa mereka dapat memperoleh akses ke kaum Saminis jika mereka mencobanya, mengingat tabir kerahasiaan yang telah menyelimuti mereka sedari awal dan yang merupakan sumber dari segala dugaan dan hipotesis yang telah merusak semua yang ditulis tentangnya oleh orang luar, baik Belanda maupun Indonesia. Kerumitan lainnya adalah: ideologi Saminis, seperti yang akan kita lihat, tidak terlalu cocok dengan label antropolog soal Tradisi Kecil. Sebaliknya Saminis hampir terlihat seperti upaya bersama untuk memisahkan diri tidak hanya dari dua aliran sosial-budaya utama dalam masyarakat Jawa, yaitu tradisi *priyayi* bangsawan Jawa dan tradisi *santri* Islam yang saleh, tetapi juga dari tradisi sinkretis petani *abangan* yang cenderung mencerminkan unsur-unsur dari dua lainnya, terutama dari kaum *priyayi*.[148]

Asal-usul dan Persebaran Gerakan

Samin Surontiko mungkin lahir pada tahun 1859 di sebuah desa dekat Randublatung di bagian selatan Kabupaten Blora. Ia adalah seorang petani biasa, pemilik sawah seluas 3 *bau* (sekitar 5 hektar) –walau begitu, sebagaimana layaknya pendiri agama baru, ia dianggap memiliki garis keturunan bangsawan baik oleh dirinya sendiri maupun para pengikutnya.[149] Menurut Dr. Tjipto Mangoenkoesoemo, seorang pelopor nasionalis yang menyelidiki gerakan tersebut pada tahun 1918, Samin adalah anak kedua dari lima

---

[148] Penggolongan orang Jawa ini dilakukan Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, 1960). Lihat juga Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society* (Chicago, 1960), Chapter III, untuk pengembangan konsep tradisi besar dan kecil.

[149] Tjipto Mangoenkoesoemo, op. cit., hlm. 22. Ayah dan kakeknya dikatakan sebagai petani biasa, kakek buyutnya Kyai Keti dari Rajegwesi, Bojonegoro, dan kakek buyutnya Pangeran Kusumaningayu.

bersaudara, dan karena itu oleh penduduk desa dikaitkan dengan Bima (atau Werkudara), saudara kedua Pandawa dalam mitologi wayang Jawa.[150] Tjipto juga menduga bahwa pengalaman Samin dengan istri pertamanya yang telah mendorong pikirannya untuk mengkritik tatanan sosial yang mapan. Istrinya mencoba untuk membatalkan pernikahan mereka melalui *naib* (pejabat agama setempat) dengan menuduh bahwa Samin bukan seorang Muslim.[151] Hal ini nampaknya lebih masuk akal mengingat dua fakta yang akan dibahas kemudian: hubungan suami istri merupakan hal yang sangat penting bagi kaum Samin dan mereka dengan tegas menolak kecenderungan para pejabat agama Muslim untuk meresmikan pernikahan dan pemakaman atau mengumpulkan biaya untuk tujuan itu.

Sejak sekitar tahun 1890, Samin mulai menarik pengikut di desanya sendiri maupun desa-desa tetangga, tetapi tampaknya belum menarik perhatian atau menciptakan masalah bagi pemerintahan kolonial. Sekitar tahun 1905, keadaan mulai berubah: para penganut Samin mulai menarik diri dari kehidupan desa, menolak untuk menyumbang ke lumbung padi (lumbung desa) dan ternak mereka tidak merumput di kawanan ternak umum. Mereka membayar pajak, tetapi diketahui bahwa mereka tidak menganggapnya sebagai kewajiban, tetapi hanya sebagai sumbangan suka-

---

[150] Ibid., hlm. 19. Namun agak mengherankan, bahwa laporan-laporan Belanda tidak menyebutkan hal ini, karena mereka mengetahui bahwa dua orang pengikut Samin mengidentifikasikan diri mereka dengan dua tokoh wayang lain, yaitu Norojono dan Jolodoro. Laporan oleh L. Ch. H. Fraenkel, Resident of Rembang to Governor-General, 3/4/1907, Ministerie van Kolonien, Mailrapport 400/1907 [# 2582/4] dan *ibid*., 6/6/1907, Min. Kol. Mailr. 11/1908 [#6492/4].

[151] Tjipto Mangoenkoesoemo, op. cit., hlm. 19. Berdasarkan hukum Islam, seorang perempuan Muslim tidak boleh menikah dengan seorang suami non-Muslim. Akan tetapi, karena Samin pada saat itu belum mulai menyebarkan agama barunya, *naib*-nya mungkin telah korup.

rela. Samin sendiri telah berhenti membayar pajak, tetapi ia tampaknya mengatakan kepada para pengikutnya bahwa mereka belum cukup "murni" untuk mengikuti teladannya.[152] Pada Januari 1903, Residen Rembang melaporkan bahwa terdapat sekitar 772 penganut Samin di 34 desa di Rembang Selatan dan di wilayah yang berbatasan dengan Kabupaten Bodjonegoro.[153] Penduduk desa dari Kabupaten Ngawi dan Grobogan datang untuk mempelajari ajaran baru tersebut, dan pada tahun 1906 ajaran tersebut menyebar di bagian selatan Kabupaten Rembang. Menantu laki-lakinya Samin, Surohidin dan Karsijah, aktif dalam menyebarkan ajaran tersebut.

Tahun berikutnya, ketika jumlah mereka diperkirakan mencapai 3.000, ada desas-desus yang sampai ke *controleur* lokal (pejabat administrasi Belanda tingkat terendah) kalau kaum Samin akan memberontak pada 1 Maret. Meskipun atasannya menolak permintaannya yang panik untuk mendatangkan pasukan, ia menangkap sekelompok orang di Kedung Tuban saat sedang *slametan* (ritual makan malam) yang diduga terkait dengan pemberontakan yang akan terjadi. Samin tidak ditangkap saat itu, tetapi beberapa hari kemudian ia menerima undangan bupati untuk ke Rembang dan ditangkap di sana. Setelah diinterogasi, Samin dan delapan pengikutnya dibuang ke tiga tempat terpisah di Provinsi Luar. Samin meninggal saat pengasingannya di Padang, Sumatera, pada 1914.

Catatan resmi tentang insiden ini menggambarkan keadaan harapan mesianik yang meningkat yang cenderung meledak dalam bentuk kekerasan.[154] Era baru akan dimulai pada bulan Suro (14 Februari 1907); tidak mesti bayar pajak dan kayu jati dapat diambil dari hutan sesuka hati. Samin

---

[152] Koloniaal Verslag 1907, cols. 5-6 dan Fraenkel ke Gov.-Gen., 3/4/1907.

[153] Fraenkel pada Gov.-Gen. 1/24/1906, Min. Kol. Mailr. 400/1907 [#453/38].

[154] Fraenkel to Gov.-Gen. 3/4/1907.

akan menyandang gelar *radja* (raja), dua nama pengikutnya diambil dari mitologi *wayang*. Setelah Jumat Pahing (1 Maret 1907) Samin dan pengikutnya akan menjadi laki-laki kuat, pejabat Eropa dan Jawa menjadi perempuan, dan seterusnya. Namun, bisa saja yang sedang kita hadapi di sini bukanlah harapan mesianik di antara rakyat, melainkan harapan dari para pejabat yang dipantik oleh beragam laporan dari mata-mata administrasi, kalau wabah mesianik akan terjadi. "Pengikut-pengikutmu bilang kalau datangnya era baru... seorang penguasa atau Ratu Adil atau Heru Tjokro akan datang," kata interogator Samin. "Saya tidak tahu apa-apa tentang itu dan tidak pernah berkata pada mereka seperti itu." "Murid-muridmu berkata kalau engkau yang akan menjadi *raja* atau *ratu*." "Tidak."[155] Kita jadi bertanya-tanya jangan-jangan beberapa muridnya hanya mengiya-iyakan saja apa yang dikatakan oleh para interogator. Bagaimanapun juga, seluruh kejadian itu berlangsung tanpa kekerasan, kecuali saat Modongso yang mengamuk karena Samin dipenjara, lalu menyerang asisten *wedono* (petugas kecamatan di Jawa) Kedung Tuban beserta sekretarisnya. Modongso terluka oleh polisi; tidak ada yang terbunuh.

Sebenarnya, pihak berwenang menyadari bahwa tidak ada cukup bukti untuk mengasingkan Samin dan pengikutnya; tapi setelah melakukan penangkapan, mereka merasa terlalu berbahaya untuk membiarkan mereka kembali ke desa mereka.[156] Pengusiran tersebut diikuti oleh jeda dalam aktivitas Saminisme; penyebaran ke kabupaten Rembang dilaporkan terhenti. Namun gerakan tersebut tidak padam: pada tahun 1908 seorang pria bernama Wongsoredjo menyebarkan ide-ide Saminisme di distrik Jiwan dekat Madiun. Ia segera ditangkap dan diasingkan bersama dua rekannya. Ia mengakui telah mengajarkan para pengikutnya untuk tidak membayar pajak atau melakukan kerja rodi, dan telah

---

[155] Proces-Verbaal (record of interrogation of Samin), 5/16/1907, Min. Kol. Mailr. 11/1908.

[156] Fraenkel to Gov.-Gen., 6/6/1907.

memberi tahu orang-orang bahwa mereka akan kebal terhadap pedang Belanda. Orang-orang yang bertobat kepadanya hanya sedikit dan setelah beberapa tahun gerakan tersebut hampir menghilang dari daerah itu.[157] Pada tahun 1911, menantu Samin, Surohidin, dan seorang murid lain bernama Pak Engkrak menyebarkan doktrin tersebut di kabupaten Grobogan, sementara pusat lainnya berkembang di rumah Karsijah di kabupaten Pati.[158]

Aktivitas kaum Samin mencapai puncaknya pada tahun 1914, mungkin karena pajak per kepala yang dinaikkan. Di Grobogan, kaum Samin tidak menghormati penguasa, dan terlebih lagi bahkan tidak mendukung beberapa pejabat desa.[159] Pada saat yang sama, seorang pria bernama Prodjo Dikromo memberi tahu orang-orang di distrik Balerejo di utara Madiun bahwa pajak akan lebih dinaikkan dan menghasut mereka untuk menipu petugas survei tanah.[160] Di desa Kajen, Pati, Karsijah mulai menyebut dirinya sebagai Pangeran Sendang Djanoer, mendesak orang-orang untuk menentang pemerintah. Di desa Larangan, kaum Samin menolak membayar pajak, menyerang kepala desa, dan bentrok dengan polisi yang dikirim untuk melawan mereka. Beberapa orang terluka di kedua belah pihak tetapi tidak ada yang terbunuh, dan penduduk desa yang melanggar dibawa ke penjara di Pati.[161]

---

[157] Proces-Verbaal of Wongsoredjo, 4/23/1908, Min. Kol. Mailr. 1392/08; J. Hof land, Residen Madiun pasa Governor-General, Min. Kol. Mailr. 381/08 [# 22] Geheim; Memorie van overgave betreffende de toestand in de Residentie Madiun 1/2/1914, Min. Kol. Mailr. 552/14.

[158] *Jasper Report*, hlm. 6, 12, 13.

[159] *Ibid*., hlm. 12-13.

[160] *Koloniaal Verslag* 1915, Hoofdstuk C, col. 5.

[161] Ass. Res. Bennedroek Evertsz pads Residen Semarang Kern, 9/25/1914, Min. Kol. Mailr. 2132/14 (H 8862/27).

EEN GROEP VERBANNEN SAMINISTEN.

Staande (van links naar rechts):
Kartogolo, Ronodikromo en Soerjani.
Zittende (van links naar rechts):
Soredjo, Soerontiko Samin en Singotirto.

Berdiri (dari kanan ke kiri): Kartogolo, Ronodikromo dan Suryani. Duduk (dari kanan ke kiri: Surejo, Samin Surontiko dan Singotirto.

Di ujung lain wilayah yang terkena dampak Saminisme adalah desa Tapelan di kabupaten Bojonegoro, tempat Samin memiliki pengikut sejak tahun 1890. Sejak tahun 1912 kaum Samin di sana menyewa tanah desa di tepi sungai Bengawan Solo. Pada tahun 1914 mereka mulai menolak membayar sewa, dengan alasan bahwa tanah itu milik penggarap dan bahwa mereka "mengetahui hak-hak

mereka". Mereka mengusir penduduk desa yang baru saja menerima tanah itu dan bersikap mengancam dengan cangkul dan arit ketika asisten *wedono* datang untuk menyelesaikan pertikaian itu. Namun akhirnya mereka dilucuti senjatanya dan dipenjarakan oleh polisi tanpa ada yang tewas.[162]

Peristiwa-peristiwa ini, yang terjadi bersamaan dengan penyebaran gerakan Sarekat Islam yang belum pernah terjadi sebelumnya di seluruh Jawa, memusatkan perhatian yang cukup besar pada kaum Samin; ada perdebatan publik apakah mereka berbahaya atau tidak. Ketika perlawanan oleh para penyewa terjadi di sebuah tanah milik pribadi di dekat Surabaya pada tahun 1916, hal itu dikaitkan (secara keliru) dengan ajaran Samin, seperti halnya kerusuhan di kabupaten Tuban.[163] Bahkan ada pembicaraan, yang tidak berdasar lagi tentang kaum Samin dan Sarekat Islam yang bergabung dalam Perang Suci melawan Belanda.[164] Di balik layar, pejabat tinggi pemerintah, termasuk dari Departemen Administrasi Dalam Negeri (Binnenlands Bestuur), menyalahkan kebangkitan Saminisme akibat dari kebijakan Dinas Kehutanan dan perilaku petugasnya yang terkadang tidak bijaksana, sementara para petugas dengan tegas membela diri.[165] Pada 1917, Asisten Residen Tuban, J.E. Jasper, ditunjuk untuk menyelidiki latar belakang ekonomi gerakan tersebut. Laporannya adalah sumber dasar untuk makalah

---

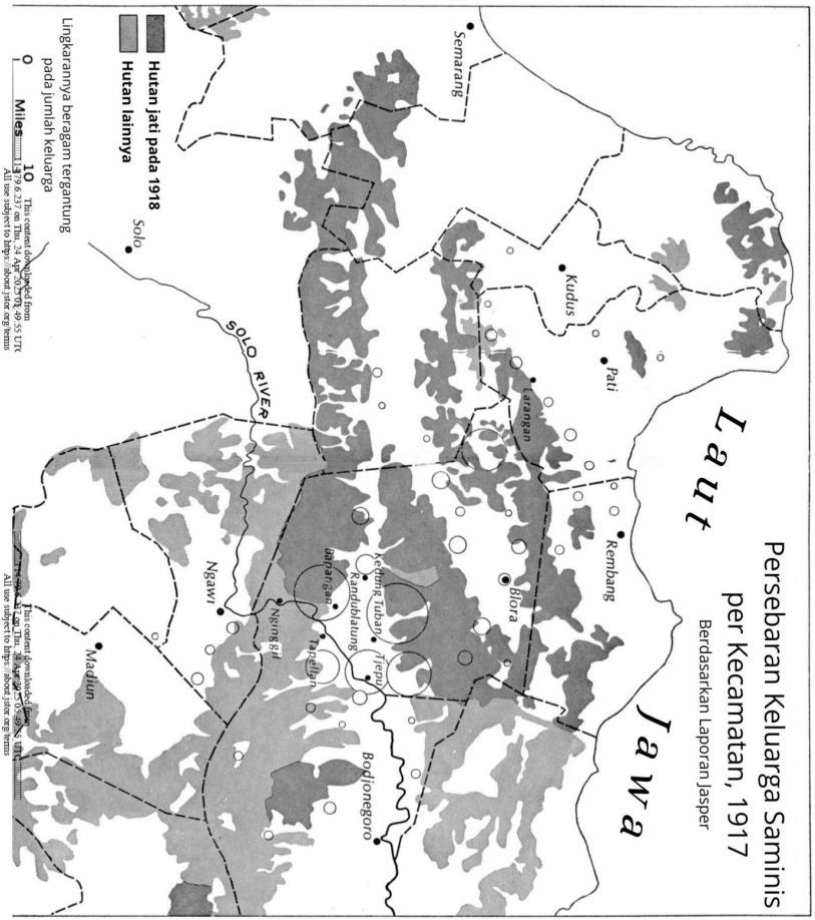
[162] *Jasper Repor*t, hlm. 15.

[163] *De Indische Gids*, 1916, 1, hlm. 357.

[164] "Zijn de Samins gevaarlijk?", *De Indische Gids*, 1916, 2, hlm. 939. Artikel ini, yang ditandatangani oleh L. ., sebelumnya pernah dimuat di *Soerabajaasch Handelsblad*.

[165] Memorie van over gave, L. Ch. H. Fraenkel, Residen Rembang, 7/4/1907, Min. Kol. Mailr. 987/07; Rinkes pada Governor-General, Weltevreden 3/29/1915, Min. Kol. Mailr. 1588/15 [#59]; Hazeu pada Governor-General,#267 Geheim, Weltevreden, 10/6/1915, Min. Kol. Mailr. 2405/15; Hazeu pada Governor General, Weltevreden, 3/6/1917, Min.Kol.Mailr., 7718/17 [129 Geheim]; Geheime missive van 28 Okt., 1915 #77/Geh. v/d Hoofdinspecteur, Chef v/h Boschwezen.

ini. Akan tetapi, pada saat laporannya tuntas, Saminisme telah melewati puncaknya. Walau ada beberapa perluasan ke daerah-daerah baru seperti di Undaan, selatan Kudus, pada tahun 1916 jumlah kaum Samin mulai menurun. Jasper melaporkan 2.305 rumah tangga, termasuk 1.701 di Kabupaten Blora, 283 di Bojonegoro, dan sisanya tersebar di Pati, Rembang, Grobogan, Ngawi, dan Kudus.[166][Lihat peta.]



[166] *Jasper Report*, hlm. 19.

Pada akhirnya, menjadi jelas bahwa perlawanan pasif terhadap pajak tidak membuahkan hasil. Sementara pada tahun-tahun permulaan gerakan, kepala desa tampaknya kadang membayar pajak dengan uangnya sendiri untuk menghindari masalah dan campur tangan dari otoritas yang lebih tinggi,[167] kaum Saminis yang membangkang sekarang harus menghadapi penyitaan harta benda mereka, bahaya pemenjaraan, pengasingan dan sering kali dikucilkan oleh penduduk desa lainnya. Upaya kaum Saminis untuk menyebarkan ajaran mereka di distrik Jatirogo, Tuban, pada tahun 1912 dan 1915, ditentang dan tidak membuahkan hasil.[168] Karena permusuhan dari penduduk desa lainnya dan tekanan dari pejabat desa, beberapa kaum Saminis dari daerah pinggiran pindah ke daerah tempat gerakan tersebut paling kuat, terutama desa Bapangan di Blora Selatan.[169] Kaum Saminis yang lebih muda dilaporkan mulai meninggalkan kebiasaan tidak membayar pajak.[170]

Saminisme bukanlah gerakan yang homogen. Berbagai penyebarnya tampaknya punya pendekatan masing-masing. Keberagaman tersebut wajar karena tidak adanya ajaran tertulis. Penduduk di desa Berukudon, Grobogan, misalnya, mengadopsi ajaran Samin sejak tahun 1904, ketika ajaran tersebut tidak banyak melibatkan pertentangan terhadap penguasa. Pada masa Jasper, mereka masih menjalankan banyak ajaran Islam dan juga tidak menentang pemerintah. Upaya Pak Engkrak untuk mengubah mereka menjadi perlawanan pasif gagal. Yang lainnya, seperti para pengikut Wonokerto yang tinggal di Kalen, Blora, mengakui pajak dan kerja paksa selain yang diterapkan belakangan; mereka

---

[167] "De Goeroe Ilmoe Samin", *De Indische Gids*, 1915, 1, hlm. 535. Ass. Res. Prins pada Residen Rembang, Blora 2/8/1918, Min. Kol. Mailr. 8/8X/19 [# 11 Geheim].

[168] *Jasper Report*, hlm. 17-18. Untuk kemungkinan alasannya lihat catatan kaki 47 di bawah.

[169] *Jasper Report*, hlm. 17.

[170] *Koloniaal Verslag* 1916, Hoofdstuk 6, col. 4.

menolak kerja wajib, sementara menganggap yang pajak sebagai sumbangsih sukarela. Kelompok yang lain, seperti para pengikut Surohidin dari Kemantren di Blora, menolak untuk membayar pajak atau melakukan kerja paksa, tetapi mereka tetap berperilaku dan berbicara dengan hormat saat berhadapan dengan penguasa. Tetapi berbeda dengan para pengikut Pak Engkrak yang diasingkan pada tahun 1917: mereka menolak semua pajak dan kerja paksa dan terlibat dalam perlawanan pasif yang sangat menjengkelkan.[171]

Salah satu varian dari gerakan ini dipimpin oleh Samat, seorang petani dari Kabupaten Pati, antara 1914 hingga kematiannya pada 1920. Menurut Blumberger, Samatisme adalah sejenis ateisme komunis: yang berdasarkan pada penghormatan pada tanah dan penggarapnya. Kaum Samat percaya bahwa tanah hanya digadaikan pada Belanda, dan bahwa ketika tanah itu dikembalikan ke tangan pribumi (sekitar tahun 1930) penguasa kembar (Ratu Adil) akan datang dari Timur dan Barat dan mendirikan kerajaan yang didasarkan pada persamaan (*sama rasa sama rata*).[172]

Selama tahun 1920'an, laporan kolonial berturut-turut menyebutkan Saminisme sebagai gangguan kecil, dan sesekali menyebutkan angka pertumbuhan (walau lebih sering penyusutan), dari jumlah penganutnya.[173] Rincian tersebut lebih banyak mengenai daerah pinggiran, bukan Kabupaten Blora, mungkin karena di Blora telah dicapai *modus vivendi* dengan pihak berwenang dan gerakan tersebut telah berhenti berkembang. Setelah tahun 1930, terdapat jeda dalam informasi yang tersedia tentang kaum Saminis. Oleh karena itu, bagaimana nasib mereka selama tahun-tahun krisis,

---

[171] Keempat kelompok yang disebutkan dibedakan dalam *Jasper Report*, hlm. 6-7.

[172] Blumberger, op.cit., hlm.9-10. Samatisme juga disinggung di dalam *Indisch Verslag* 1931, I, hlm. 54.

[173] *Koloniale Verslagen* 1920, col. 102; 1922, col. 97; 1925, col. 3; 1926, col. 3-4; 1927, col. 5; 1928, col. 3 ; 1929, col. 4-5; *Indisch Verslag* 1931, I, hlm. 54.

pendudukan Jepang, dan revolusi kemerdekaan 1945 tidak diketahui. Akan tetapi, kita sekilas mendapati mereka lagi pada awal tahun 1950-an, ketika Kementerian Informasi Indonesia menerbitkan serangkaian jilid tentang provinsi-provinsi Republik. Jilid-jilid tentang Jawa Timur dan Jawa Tengah keduanya memuat kisah-kisah tentang kaum Samin yang tinggal di dekat perbatasan provinsi.[174] Tampaknya catatan-catatan tersebut didasarkan pada informasi yang diberikan oleh pihak berwenang setempat, dan mungkin ada kecenderungan dari pihak penulis untuk meromantisir kaum Saminis dan meminimalkan gesekan yang ada antara mereka dengan pihak berwenang.

Di Bojonegoro, Jawa Timur, ada sekitar 250 keluarga penganut Samin di beberapa desa; untuk Jawa Tengah tidak disebutkan jumlahnya, tetapi sebagian besar berada di Kabupaten Blora, dan disebutkan desa Bapangan. Penganut Samin digambarkan sebagai orang yang lemah lembut dan sangat jujur; mereka berusaha untuk bebas dari segala ikatan dan tidak mau menerima perintah dari siapa pun. Mereka menyapa setiap orang secara demokratis sebagai *sedulur* ("saudara"). Mereka pekerja keras sebagai petani, bekerja sama dengan baik satu sama lain, tetapi tidak banyak bertukar dengan orang luar; sebagai penenun kain mereka sendiri, mereka telah bertahan dari kekurangan sandang selama pendudukan Jepang lebih baik daripada yang lain. Adat kelahiran dan sunat mereka juga sama seperti tetangga mereka, tapi adat perkawinan dan penguburan mereka berbeda. Perkawinan diputuskan oleh kedua belah pihak setelah orang tua memberi tahu kepala desa. *Modin* (petugas keagamaan desa) tidak dilibatkan dalam pernikahan atau pemakaman kaum Samin.

Penulis di Jawa Tengah membedakan mereka jadi dua kelompok. Satu *Samin Lugu* yang sabar, tak kenal takut,

---

[174] *Republik Indonesia, Propinsi Djawa-Tengah*, hlm. 480-2 dan *Republik Indonesia, Propinsi Djawa-Timur*, (n.p., ca. 1953), hlm. 871-2.

dan tidak pernah membalas dendam atas cedera. Mereka tidak terlalu peduli dengan penampilan luar atau fisik seseorang, melainkan lebih fokus pada kebersihan dan kesucian batin atau jiwanya. Sementara itu *Samin Sangkak* lebih berani dan melawan ketika diserang. Mereka curiga dan sangat sulit dihadapi. Hal itu diperlukan untuk memenangkan kepercayaan mereka. Di sini orang merasakan bahwa orang Samin masih mampu melakukan lebih banyak perlawanan terhadap pemerintah daripada yang diakui dalam publikasi resmi ini. Meskipun demikian, kedua laporan tersebut menegaskan bahwa melalui interaksi dengan tetangga mereka kaum Samin menjadi "normal" dan "pelan-pelan mulai menyesuaikan diri". Sebagai hasil dari layanan informasi pemerintah, mereka tidak lagi melawan seperti yang mereka lakukan terhadap pemerintah kolonial. Mereka tidak lagi harus diperintah untuk membayar pajak. (Harus diingat bahwa beban moneter sesungguhnya dari pajak langsung jauh lebih ringan setelah kemerdekaan.) Sebagai aturan, mereka tidak lagi melarang anak-anak mereka untuk bersekolah, meskipun beberapa orang di desa Tapelan (tempat terjadinya insiden 1914 yang dijelaskan di atas) masih tidak mau menyekolahkan anak-anak mereka.

Akar Ekonomi Saminisme

Gerakan Saminis, terutama sejauh gerakan ini berkonflik dengan otoritas yang lebih tinggi, jelas merupakan perwujudan perlawanan terhadap keluhan ekonomi, masalah pajak, kerja paksa, serta masalah tanah, air, dan kayu. Komisi Jasper, seperti yang telah kita lihat, bertugas untuk melaporkan penyebab ekonomi gerakan ini.

Lingkungan tempat munculnya Saminisme tentu saja adalah lingkungan yang penuh kemiskinan. Hal ini saja tidak cukup membantu, karena petani Jawa selalu miskin, baik di daerah itu maupun di daerah lain, sebelum dan sesudahnya. Orang-orang sezaman pada umumnya percaya bahwa kesejahteraan petani di daerah batu kapur kering di

sekitar Blora, lebih rendah daripada di tempat lain, meskipun beberapa informasi statistik yang tersedia meragukan hal ini.[175] Mungkin yang lebih penting daripada kemiskinan dalam memunculkan gerakan semacam ini adalah perasaan sedih, rasa tunduk pada ketidakadilan yang dapat diperbaiki. Keluhan seperti itu dalam kasus ini terkait dengan perpajakan, campur tangan baru dalam kehidupan desa, dan penegakan hukum kehutanan yang baru dan ketat. Jasper melaporkan bahwa beban perpajakan pada penduduk di desa sangat berat dan ketidakadilan sering terjadi dalam pemungutan pajak.[176] Penolakan mereka untuk membayar pajak lah, terutama pajak baru, yang menarik perhatian luar terhadap kaum Samin. Terutama penimbangan pajak

---

[175] Di atas kertas situasi tanah di Blora pada tahun 1920 lebih baik daripada rata-rata:

Populasi pribumi per kilometer persegi:	*Blora*	*Seluruh Jawa*
Total tanah	200	352
Sawah basah	728	1124
Semua tanah pertanian pribumi	401	508

Arah migrasi pada tahun-tahun menjelang sensus 1930 juga memberi petunjuk bahwa tidak mungkin kalau wilayah Saminis adalah wilayah yang sangat miskin dalam dua dekade pertama abad ke-20. Pada tahun 1930, 12,9% dari penduduk pribumi lahir di luar kabupaten Blora dibanding dengan rata-rata 8,4% untuk semua kabupaten di Jawa Tengah. Dua kecamatan yang paling dipadati Kaum Samin, yaitu Randublatung dan Panolan, masing-masing meningkat sebesar 17% dan 23% antara tahun 1920 dan 1930, jauh di atas rata-rata Jawa Tengah. (Departement van Economische Zaken, *Volkstelling van Nederlandsch-Indië*, Volume II, 1934, hlm. 161-3, 166-9, 186-7.) Akan tetapi, angka ketersediaan lahan tidak memperhitungkan kualitas lahan dan khususnya pasokan air irigasi (lihat Jasper Report, hlm. 22). Sebuah artikel di *De Locomotief*, pada 24/2/1932 menggambarkan kondisi ekonomi yang buruk di kabupaten Bojonegoro tetapi dibantah oleh artikel-artikel selanjutnya. Untuk keduanya lihat *De Indische Gids* 1902, 1, hlm. 715-19.

[176] *Jasper Report*, hlm. 35-36.

tanah yang baru pada tahun 1914, yang sebelumnya membuat pemilik ¼ *bau pekarangan* (perumahan) tidak diwajibkan membayar pajak tanah tapi akhirnya dikenai pajak, sepertinya telah merangsang gelombang kedua kegiatan Saminis. Ramalan tentang pajak baru oleh para propagandis Saminis mudah dipercaya karena berbagai macam pungutan moneter yang sudah ada. Jadi, tersebar cerita bahwa akan ada pajak baru untuk penguburan orang mati, pajak untuk memandikan kerbau di sungai, perjalanan di jalan raya, dan sebagainya.[177]

Ironisnya, perasaan terus-terusan menjadi sasaran pelecehan baru ini sebagian muncul karena langkah-langkah yang diperkenalkan di bawah naungan Kebijakan Etis setelah tahun 1901 untuk meningkatkan kesejahteraan penduduk desa. Langkah-langkah tersebut bukanlah tanggapan terhadap kebutuhan yang dirasakan masyarakat, dan terlebih lagi, langkah-langkah tersebut umumnya melibatkan beban keuangan baru bagi mereka. Misalnya, ketika kerbau jantan dari Benggala diperkenalkan untuk meningkatkan ternak lokal, setiap petani harus membayar 5 hingga 20 sen gulden, dan terkadang juga menyumbangkan tenaga kerja, untuk memeliharanya.[178] Hal ini dirasakan cuma menjadi beban, karena kerbau adalah elemen yang tidak penting dalam ekonomi pedesaan di wilayah tersebut. Di banyak desa, kas desa dibentuk dan sebagian diambil dari tanah komunal. Ini berarti bahwa besaran tanah komunal yang dijatahkan secara bergilir untuk penggunaan perorangan berkurang, yang masalahnya jadi lebih serius karena para pejabat desa biasa mendapatkan jatah yang lebih tinggi.[179]

---

[177] *Ibid*, hlm. 52.

[178] *Ibid*, hlm. 40.

[179] *Ibid*, hlm. 22-23 dan 30, Jasper merasa bahwa proporsi tanah yang disediakan untuk pejabat desa (*tanah bengkok*) terlalu tinggi. Tanah yang diberikan kepada kepala desa di beberapa desa adalah 13 *bau* berdasarkan survei baru, meskipun 12 *bau* adalah jumlah yang sah. Di antaranya adalah Kalen dan Kemantren di kecama-

Pengenalan sistem ini dan pemanfaatan kas desa tersebut, sebagian besar bergantung pada keinginan pejabat Belanda (*controleurs*). Di satu daerah, satu-satunya penggunaan uang selama empat bulan pertama adalah untuk memasang papan besar di pintu masuk setiap desa yang mencantumkan nama si pemilik tanah. Untuk menghindari pengeluaran yang tidak perlu seperti itu, desa-desa lain di daerah tersebut menolak untuk membentuk kas desa.[180]

Upaya untuk memerangi wabah dengan meningkatkan pembangunan rumah menyebabkan kesulitan di beberapa daerah. Di kabupaten Ngawi pada tahun 1916 dan 1917 pinjaman tanpa bunga disediakan untuk membangun kembali, tapi masih banyak petani tidak dapat membayar cicilan dan menganggapnya sebagai pemerasan.[181] Saat sekolah diperkenalkan, ada biaya yang harus dibayar dan kaum Saminis yang menganggap ini sebagai jenis pajak lainnya, menolak untuk menyekolahkan anak-anak mereka.[182] Jenis campur tangan baru ini, yang ditambah dengan tugas-tugas tradisional seperti layanan ronda malam dan menyediakan kerikil untuk memperbaiki jalan, bikin perasaan jengkel di antara penduduk desa yang diungkapkan dalam perlawanan pasif. Tentu saja, beberapa dari keluhan ini terbatas di wilayah tempat Saminisme berkembang pesat. Di tempat yang lain ketidakpuasan disalurkan lewat Sarekat Islam atau dalam aksi sporadis seperti pembakaran ladang tebu.

Di sisi lain, bagaimanapun, keluhan yang berhubungan dengan Dinas Kehutanan perlu dibahas secara terpisah karena mereka memiliki rujukan khusus ke wilayah di

---

tan Panolan, rumah para pemimpin Saminis, yaitu Wonokerto dan Surohidin.

[180] *Ibid*, hlm. 41-46.

[181] *Ibid.,* hlm. 49-50.

[182] *Ibid.,* hlm. 70. Kaum Samin juga keberatan dengan apa yang diajarkan di sekolah, terutama bahwa anak-anak diajarkan untuk "mengetahui arti dari harta milik orang lain, dan tidak mengetahui tentang harta milik mereka sendiri".

mana Saminisme menyebar dan dapat membantu menjelaskan sifat unik gerakan tersebut. Inti dari Saminisme adalah wilayah hutan jati Jawa. Di kabupaten Blora pada tahun 1920 sekitar 40% dari tanah tersebut berada di hutan jati milik pemerintah, proporsi tertinggi di Jawa.[183] Juga terlihat bahwa desa-desa Saminisme pada umumnya berada di atau dekat pinggiran hutan. [Lihat peta.] Pengecualian utamanya adalah wilayah kegiatan Saminisme di sekitar Madiun, di dataran sawah yang luas. Namun, yang penting, meskipun wilayah Madiun mungkin lebih rentan daripada wilayah lain terhadap gerakan mistik dan mesianis, tapi Saminisme tidak berakar dalam di sana dan dengan cepat menghilang.

Kawasan hutan jati memiliki sejarah ekonomi yang khas yang bermula dari masa prakolonial dan awal kolonial, saat hutan ini menyediakan kayu untuk industri pembuatan kapal di pantai utara. Seiring dengan gundulnya kawasan pesisir, kawasan pedalaman Solo dan lembah Lusi menjadi lebih penting, dan meningkatnya populasi menyebabkan dibutuhkannya eksploitasi yang lebih intensif.

Dalam dekade terakhir abad kesembilan belas, Dinas Kehutanan pemerintah meningkat pesat dalam hal ukuran dan efisiensi. Para rimbawan Belanda dikirim ke Jerman untuk mempelajari teknik-teknik terbaru kehutanan ilmiah, dan beberapa pakar Jerman benar-benar dipekerjakan di Hindia Belanda. Distrik demi distrik, hutan-hutan dipetakan dan ditetapkan. Sejak tahun 1874, selaras dengan doktrin ekonomi liberal yang berlaku, eksploitasi diserahkan kepada kontraktor swasta, tetapi sejak 1897 proses konversi ke daerah-daerah yang tunduk pada eksploitasi intensif pemerintah atau *houtvesterijen* [perhutani] dimulai.[184] Ini berada di bawah administrasi langsung Dinas Kehutanan

---

[183] Departement van Landbouw, Nijverheid en Handel, *Landbouwatlas van Java en Madoera* (Weltevreden, 1928) 2, hlm. 39*.
[184] *Koloniaal Verslag* 1897, hlm. 214. Artikel "Boschwezen" dalam *Encyclopaedie van Nederlandsch Indie*, Vol. 1, hlm. 385-92.

itu sendiri dan mereka dijalankan berdasar rencana kerja ilmiah. Pada tahun yang sama Polisi Kehutanan, yang sebelumnya berada di bawah kendali Departemen Dalam Negeri, ditempatkan di bawah Dinas Kehutanan. Tidak ada daerah yang lebih terpengaruh oleh teribisan ini selain di daerah Blora dan Grobogan. Pada tahun 1918 hampir semua hutan di daerah tersebut telah menjadi *houtvesterijen*, yang jadi sumber pendapatan utama bagi pemerintah.

Para petugas Dinas Kehutanan tampaknya memiliki moral yang tinggi dan bangga dengan prestasi yang dicapainya. Namun, pelatihan dan orientasi teknis mereka membuat mereka relatif tidak peduli dengan dampak reformasi yang mereka lakukan terhadap ekonomi penduduk petani setempat. Penting untuk dicatat bahwa dalam memoar A.E. J. Bruinsma, Kepala Inspektur Dinas Kehutanan serta pelopor banyak inovasi, orang Jawa hampir tidak muncul.[185] Para petani yang terbiasa mengumpulkan kayu di hutan kini mendapati hutan-hutan itu tertutup; sesungguhnya, di bawah sistem yang lebih efisien yang baru-baru ini diperkenalkan, kayu mati yang tumbang tidak lagi dibiarkan untuk dikumpulkan.[186] Pengaturan khusus yang dibuat di bawah tekanan Administrasi Dalam Negeri untuk menyediakan kayu bagi kebutuhan lokal tetap tidak ada artinya tanpa kerja sama Dinas Kehutanan.[187] Ketika mereka lalu dituduh bertanggung jawab atas merebaknya Saminisme,

---

[185] A.E.J.Bruinsma, "Herinneringen", *Boschbouwkundig Tijdschrift Tectona*, XIX (1926), hlm. 689-708.

[186] Hanya di Kabupaten Tuban, di mana hutan jati belum diorganisasikan sebagai *houtvesterijen*, hak untuk mengumpulkan kayu tumbang tidak terbatas. (*De Indische Gids*, 1918, 2, hlm. 1449). Barangkali ini menjelaskan mengapa dua upaya kaum Saminis untuk menyebarkan doktrin mereka ke kabupaten itu gagal, yaitu karena *Houtvesterijen* (dari sudut pandang petani) tidak separah yang di Blora. *De Indische Gids*, 1906, 1, hlm. 509.

[187] J.H.Becking, "De houtvoorziening voor de inlandsche bevolking", *Tectona*, XIX (1926), hlm. 904-913. Lihat juga pertukaran di *De Indische Gids*, 1905, 1, hlm. 862-869 dan 1906, 1, hlm. 39-42.

para rimbawan dengan marah menunjuk tidak hanya pada keuntungan ekonomi dari kebijakan mereka tetapi juga pada kenyataan bahwa hutan selalu, bahkan pada zaman monarki Jawa, pada prinsipnya merupakan milik negara.[188] Mereka gagal untuk memahami bahwa bagi penduduk desa, penegakan hukum penguasaan hutan dari zaman kerajaan dulu yang hanya secara teoretis tapi tidak pernah sungguhan diterapkan itu juga bisa dianggap sebagai pelanggaran bagi hak-hak mereka, sama seperti hukum yang baru.

Di banyak desa yang lahannya terbatas, masyarakat mengajukan petisi agar lahan hutan dibuka untuk pertanian, tetapi Dinas Kehutanan selalu menolak. Transaksi yang melibatkan pertukaran lahan antara petani dan dinas juga menimbulkan masalah. Terkadang, setelah menyerahkan lahan lamanya, petani dilarang membajak lahan yang baru dibuka yang telah diterimanya dengan alasan beberapa pohon jati masih berdiri.[189] Atau dokumen yang mencatat pertukaran tersebut mungkin hilang; dan petani tidak akan mendapat ganti rugi. Sekali lagi, polisi kehutanan akan bertindak secara sewenang-wenang saat mencari kayu curian. Ketidakadilan seperti itu, benar atau tidaknya, secara alami cenderung terjadi saat petani yang buta huruf berinteraksi dengan birokrasi yang kuat dan asing.

Samin sendiri mengakui hak pemerintah untuk menanam jati, tetapi menganggap hutan alam terbuka untuk

---

[188] Kepala Dinas Kehutanan v/h Boschwezen kepada Direktur Landbouw, Nijverheid en Handel, Buitenzorg, 22/6/1917, Min. Kol. Mailr. 1459/17, [#39/Geheim]. Residen Rembang menulis kepada penggantinya: "Para rimbawan sebagian besar menderita penyakit berat sebelah dan selalu benar (*Recht haberei*). Hampir tidak ada di antara mereka yang memiliki kepekaan terhadap kepentingan rakyat; bagi sebagian besar dari mereka, segala sesuatu harus mengalah pada kepentingan dinas... Berbagai rimbawan memahami kerja sama dengan administrasi berarti bahwa mereka melakukan apa pun yang mereka inginkan." Memorie van overgave, L. Ch. H. Fraenkel, 4/7/1907, Min. Kol. Mailr. 987/07, hlm. 19-20.

[189] *Jasper Report*, hlm. 58-59.

semua orang. Ia sendiri berulang kali didenda karena mencuri kayu dari hutan; ia selalu memberi tahu kepala desa sebelum mengambilnya.[190] Tentu saja, ribuan orang Samin bukanlah satu-satunya yang mencuri kayu. Hutan merupakan godaan bagi para petani yang tertindas, terlepas dari apakah mereka menganut slogan Samin atau tidak: "*Lemah pada duwé, banyu pada duwé, kayu pada duwé*" (Tanah sama-sama memiliki, air sama-sama memiliki, kayu sama-sama memiliki). Bahkan, pada masa krisis ekonomi, setelah Saminisme mereda, pelanggaran hukum kehutanan malah mencapai proporsi yang sangat besar —sebanyak 45.000 pelanggaran per tahun tercatat di hutan jati saja.[191]

Sebelum meninggalkan pokok bahasan tentang akar ekonomi Saminisme, kita harus bertanya sejauh mana gerakan itu "komunis", seperti yang sering digambarkan oleh para komentator kontemporer. Pada umumnya disepakati bahwa Samin tidak dipengaruhi oleh sosialisme modern. Meskipun Sneevliet sang Komunis Belanda[192] menyebarkan Marxisme selama gelombang kedua aktivitas Saminisme yang lebih militan, wilayah pengorganisirannya terutama di Surabaya dan Semarang hanya memiliki sedikit kontak dengan perbukitan berhutan dan jalan-jalan berdebu di Kabupaten Blora seolah-olah mereka di dua negara berbeda. Sementara Sarekat Islam memadukan unsur-unsur modern dan tradisional dan menjembatani dikotomi perkotaan-pedesaan secara sporadis, kita telah melihat bahwa Saminisme murni merupakan fenomena desa. "Sosialisme" kaum Samin hanyalah penolakan terhadap campur tangan dan pemerasan dari luar serta pemaksaan atas apa yang mereka rasa merupakan hak-hak mendasar mereka. Perbandingan dari rumus-rumus seperti yang disebutkan dalam paragraf sebe-

---

[190] J. Bijleveld, "De Samin Beweging", *Koloniaal Tijdschrift*, XIX (1923), hlm. 15.

[191] *Indisch Verslag* 1936, I, hlm. 111.

[192] Ruth T. McVey, *The Rise of Indonesian Communism* (Ithaca, 1967), hlm. 12 ff

lumnya mungkin dapat dicari, seperti yang disarankan oleh seorang baru-baru ini, dalam sejarah Jawa daripada dalam ideologi Eropa. Untuk menyebutkan contoh awal, ketika Kiai Ageng Pengging mendirikan sekte baru pada abad ke-16, dan ditanya ajarannya oleh utusan Sultan Demak, ia menjawab bahwa bumi dan udara bukanlah milik pangeran, melainkan milik semua orang; pangeran dapat mengenakan pajak dan mencetak mata uang, tetapi segala sesuatu di dunia ini diperuntukkan bagi penggunaan semua orang.[193] Sementara terbitan Kementerian Penerangan yang disebutkan di atas membahas tentang kerja sama di antara kaum Samin pasca-perang, dampak utama dari ajaran tersebut tampaknya telah bersifat individualisasi: kaum Samin menekankan keluarga inti dan menarik diri dari pertukaran tenaga kerja dan ikatan umum lainnya dengan penduduk desa non-Samin.[194]

Agama Adam

Ketika dimintai komentarnya mereka tentang laporan Jasper, beberapa pejabat Belanda yang pernah bekerja di daerah itu merasa bahwa penekanannya pada motivasi ekonomi itu berlebihan.[195] Di satu sisi, mereka menunjukkan bahwa banyak desa paling miskin tidak terpengaruh oleh gerakan itu, dan kenyataan bahwa yang bukan Saminis juga sebagian besar terlibat pencurian kayu. Di sisi lain, tidak

---

193 "Zijn de Samins gevaarlijk ?", hlm. 944-5.

194 "Komunisme"-nya Samin ditolak oleh A. Tissot van Patot, "Enkele aanteekeningen over de secte der Samins", *Jaarverslag van den op o grafischen Dienst in ederlandsch-Indi'? over 1914*, Vol. , hlm. 200, dan by Bijleveld, op. cit., hlm. 14-15.

195 Ass. Res. L. Fonteyn pada Residen Rembang, Bodjonegoro 2/5/1918, Min. Kol. Mailr. 818X/19 [#43, Geh.]; "Uitwerking der voorstellen van het Saminrapport Jasper", n. pl.,. d.. Min. Kol. Mailr.1182/20; controleur C. A. Schnitzler pada Residen Rembang, Rembang 12/19/1918, Min. Kol. Mailr. 818/19 [$22,Geh.].

diragukan lagi bahwa kaum Saminis memiliki keyakinan agama yang kuat, dan banyak dari tindakan mereka tidak dapat dijelaskan dalam hal keuntungan ekonomi sederhana. Misalnya, saat properti berharga seorang Saminis dicuri, pada prinsipnya ia menahan diri untuk tidak melaporkan pencurian itu ke polisi. (Fakta ini hanya bisa diketahui dari laporan mata-mata administrasi.)[196] Selain itu saat properti kaum Saminis disita untuk menutupi tunggakan pajak mereka, mereka menolak menerima kembalian kelebihannya dari negara. Cara pikir mereka ditunjukkan dalam deskripsi adegan ruang sidang oleh seorang wartawan Jawa yang mengunjungi Rembang pada Desember 1914.[197] (Sang *patih*, seorang pejabat Jawa, sedang menginterogasi seorang penganut Samin.)

"Kamu masih berutang 90 sen kepada negara."

"Saya tidak meminjam apa pun dari negara."

"Tapi kamu harus membayar pajak?"

"Wong Sikep (yakni penganut Samin) tidak mengenal pajak."

Jawaban ini dianggap lancang oleh *patih*, dan ia menyuruh polisi yang duduk di sebelah penganut Samin menampar wajahnya. Namun, penganut Samin itu tetap tenang, dan setelah menerima pukulan itu, ia berkata: "Tentu saja *priyayi* itu tersinggung, dan menganggap saya menyebalkan. Negara memerintahkannya untuk memungut pajak dan saya tidak mau membayarnya. Pantas saja kalau ia menjadi jengkel."

"Kamu gila atau pura-pura gila?"

"Saya tidak gila dan tidak pura-pura gila."

"Dulu kamu bayar pajak, kenapa sekarang tidak?"

"Dulu ya dulu, sekarang ya sekarang. Kenapa negara tidak berhenti minta uang?"

---

196 Jasper, op. cit., hlm. 68.

197 "De Goeroe Ilmoe Samin", *De Indische Gids*, 1915, 1, hlm. 535-6. Artikel ini pernah terbit di *De Locomotief*, Semarang.

"Negara juga mengeluarkan uang untuk penduduk pribumi. Kalau negara tidak punya cukup uang, mustahil jalan bisa terawat dengan baik."

"Kalau kami lihat kondisi jalannya bermasalah, kami sendiri yang akan memperbaikinya."

"Jadi kamu tidak mau bayar pajak?"

"Wong Sikep tidak kenal pajak."

Orang-orang seperti itu tentu sulit dibujuk untuk berpendapat berbeda. Maka putusan Pengadilan Negeri adalah: "Pengadilan Negeri memerintahkan kamu untuk membayar utang kepada negara. Kalau dalam waktu 8 hari belum membayar... barang-barangmu akan disita. Pergilah!" Dan orang Saminis itu pergi dengan tenang sambil berkata: "Sejauh yang saya tahu, saya tidak pernah meminjam apa pun dari negara." Ketika 8 hari telah berlalu dan kaum Saminis tetap menolak membayar, barang-barang mereka disita... Tak seorang pun dari [mereka]... melawan penyitaan itu... Pada tanggal 8 dan 9 Januari barang-barang itu dijual. Dari hasil penjualan itu pajak yang terutang dibayarkan; sisa uangnya akan dikembalikan kepada pemiliknya, tetapi mereka tidak mau menerimanya. Mereka berkata: "Sejauh yang saya tahu, saya belum menjual apa pun ..."

Tidak jelas apa sebenarnya keyakinan agama para pengikut Samin yang membuat mereka berani menentang otoritas. Yang diketahui hanya beberapa ucapan yang punya makna tersembunyi. (Orang Jawa punya kegemaran khusus untuk memakai ucapan-ucapan dengan dua makna atau lebih.)[198] Ketika pertama kali ditanyai pada tahun 1906, Samin menyatakan bahwa ia tidak percaya kepada Allah atau dewa lainnya, karena ia belum pernah melihatnya. Untuk alasan yang sama ia tidak percaya pada surga atau neraka.[199] Jelas, kaum Saminis tidak menganut konsep

---

198 Lihat di: R. Anderson, "The Languages of Indonesian Politics", Indonesia, I, hlm. 92-5.

199 "Hoofdpunten van de leer, verkondigd door Soerontiko alias Samin, land bouwer...", Min. Kol Mailr. 400/1907.

Tuhan dalam Islam, oleh karena itu mereka sering disebut sebagai "ateis". Kepercayaan bahwa "Tuhan ada di dalam diriku", mereka anut bersama dengan beberapa mistikus Jawa lainnya, termasuk Kiai Ageng Pengging.[200] Samin menyebut ajarannya sebagai "ilmu nabi Adam". Akan tetapi, ia menjelaskan bahwa nabi baginya berarti "perempuan", dan Adam berarti "laki-laki". Menurut penulis Belanda, perempuan disebut "adam nabi" dan laki-laki sebagai "adam wali".[201] Identifikasi macam itu menunjukkan pentingnya seks dan kekuatan magis yang terkan-dung di dalamnya bagi kaum Saminis. Mereka sebut istri mereka "sikep", dan diri mereka sendiri "wong sikep", yang berarti "mereka yang memeluk.[202]

Djenengé lanang, damelé rabi,
Toto-toto wedak janji demen.
Tetepé Nabi Adam kandegé wekasan.
Sing kulo niténi tatané sikep rabi.
Wong sikep weruh téké déwé.

Arti dari baris-baris tersebut kalau diterjemahkan kurang lebih sebagai berikut:

---

[200] "Zijn de Samins gevaarlijk?", hlm. 939, 945. Untuk penjelasan mengenai ciri-ciri utama mistisisme Jawa yang diamati pada tingkat lokal lihat Geertz, op.cit., hlm. 309 dst.

[201] "Hoofdpunten van de leer..." ; J. Bijleveld, op. cit., hlm. 11. Asisten Residen Zandveld menyelidiki sebuah laporan pada tahun 1914 bahwa seorang Saminis bernama Troenotiko akan mendirikan negara dengan dirinya sebagai raja. Troenotiko menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *negoro* adalah dirinya sendiri, yang merupakan *rojo* dari istrinya. Kita bertanya-tanya apakah kaum Saminis kadang-kadang "memperdaya" para interogator mereka. Zandveld kepada Residen Rembang, Blora, 1/30/1914, Min. Kol. Mailr. 287/14.

[202] Onghokham, op. cit., hlm. 30. Siauw Giap telah menunjukkan bahwa *wong sikep* juga berarti anggota penuh masyarakat desa.

Namanya laki-laki berhak menikah,
Merias diri kalau dirinya mencintai (seseorang).
Nabi Adam abadi sampai akhir zaman.
Yang aku ketahui hanyalah aturan rumah tangga.
Wong sikep tahu apa yang dimilikinya.

Beberapa makna ganda mungkin dapat ditebak. Kita telah melihat bahwa dalam insiden di Tapelan pada tahun 1914, baris terakhir digunakan untuk mengartikan "Kaum Saminis tahu hak-hak mereka".[203]

Demikian pula, mengingat kaitan yang disebutkan dalam paragraf sebelumnya, baris ketiga mungkin berarti "Perempuan-laki-laki, yaitu tindakan atau hubungan seksual, akan ada sampai akhir zaman". Sekali lagi, baris keempat terkait dengan penolakan kewajiban terhadap desa dan otoritas yang lebih tinggi. "Orang Samin berkata: tidak punya apa-apa kecuali istriku, anak-anakku, dan harta bendaku. Karena itu aku tidak bekerja di jalan, atau menjaga rumah dan harta milik orang lain..."[204] Ketika diminta untuk melakukan tugas desa untuk menjaga malam (*ronda malam*), orang Samin biasa menunjuk organ seksual mereka dan mengatakan bahwa mereka memiliki tugas terhadap istri mereka di malam hari.[205] Dalam gerakan seperti itu

---

[203] Garis-garis Jawa yang tercetak di sini muncul dalam dua versi yang sedikit berbeda dalam "Zijn de Samins gevaarlijk?". Terjemahan yang diberikan di sana adalah sebagai berikut: De bestemming van den man is het huwelijk (de paring). De vrouw sluite een huwelijk mits zij beminne en bemind worde. De propheet Adam zal bestaan tot het einde der dingen. Ik ken niets anders en denk aan niets anders dan aan de regeling van het huisgezin. De wong sikep (de menschen van—) wisten zelf wat het hunne is en wat hen te doen Staat.
Tak satu pun dari para penulis ini yang memahami bahasa Jawa, namun mereka mengubahnya sedikit atas saran dari teman-teman yang berbahasa Jawa. Lihat juga Onghokham, op. cit., hlm. 30.
[204] "Zijn de Samins gevaarlijk", hlm. 941.
[205] *Jasper Report*, hlm. 19.

dan dalam mengulang rumusan mereka yang ambigu, orang Samin tampaknya telah memanggil kekuatan magis yang mereka ketahui dalam seks, untuk memperkuat mereka dalam pembangkangan mereka yang mengkhawatirkan ke otoritas.

Sikap terhadap seks seperti itu mengingatkan kita pada "kultus lingga" di Hindu Jawa, yang bentuknya masih ada setelah kedatangan Islam. Belakangan ini seorang sarjana, Onghokham, berpendapat bahwa kultus Bima, khususnya, yang memiliki makna falus, dikomunikasikan kepada kaum Saminis melalui drama wayang yang menjadi minat khusus mereka.[206] Meskipun ini agak menduga-duga, perlu diingat bahwa para pengikutnya konon mengaitkan Samin dengan Bima. Lebih jauh lagi disebutkan dalam kisah Bima (*Lakon Bima Sutji*) bahwa ia adalah "seorang guru yang tidak mengenal buku dan berbicara kepada semua orang dalam bahasa *ngoko*" (yakni tanpa gelar kehormatan). Ia adalah "sang pembebas selama dan setelah kehidupan duniawi". Seperti yang telah kita lihat, Samin adalah seorang guru walaupun buta huruf dan hanya berbahasa *ngoko*.

Kepercayaan seksual dan mistis kaum Saminis disertai dengan ajaran etika sederhana, yang dirangkum oleh salah satu murid awal Samin untuk Jasper seperti berikut ini: "Jangan bermalas-malasan; jangan berbohong; jangan mencuri; jangan berzinah; bersabarlah; jika dihina, diamlah; jangan meminta uang atau makanan dari siapa pun; tetapi jika ada yang meminta makanan atau uang kepadamu, berikanlah."[207]

Dan memang baik penulis Belanda maupun Indonesia menganggap kalau kaum Saminis punya sifat-sifat seperti kejujuran, kemurahan hati, kesabaran, dan kerajinan. Tiga aspek perilaku mereka khususnya patut diperhatikan. Pertama, dengan pengecualian yang jarang terjadi, mereka tetap keras kepala dan tidak melakukan kekerasan. "Ketika

---

[206] Onghokham, op. cit., hlm. 51-54.
[207] *Jasper Report*, hlm. 3.

dipukul oleh polisi, mereka tidak membalas, malah mereka bersukacita dalam hati dan kemudian merayakannya."[208] Karena informasi yang tersedia bagi orang Belanda tentang kepercayaan mereka tampaknya tidak menjelaskan sikap pasifis itu secara memadai, maka muncul dugaan kalau itu hanyalah taktik dan kaum Saminis akan menggunakan kekerasan ketika saatnya tiba.[209] Tidak ada bukti yang mendukung dugaan ini. Kedua, kaum Saminis menarik perhatian karena kerajinan dan keberhasilan mereka sebagai petani. Jadi Asisten Residen Jasper, yang pada tahun 1917 melakukan penyelidikan terhadap gerakan Samin berdasarkan perintah pemerintah kolonial, yakin bahwa kebun kaum Samin adalah yang terbaik di desa mereka; Pengamatan ini digaungkan tiga puluh lima tahun kemudian oleh pejabat Indonesia yang memuji kaum Samin sebagai model yang cocok bagi tetangga mereka dalam hal pertanian.[210] Meskipun bersemangat sebagai produsen, kaum Saminis konon berusaha untuk tetap berada di luar ekonomi uang sejauh mungkin. Akhirnya, orang luar juga mengakui bahwa kaum Samin memberikan penghormatan yang jauh lebih besar pada perempuan dibandingkan tetangga *abangan* mereka, sebuah sikap yang sangat sesuai tidak hanya dengan penekanan gerakan pada masalah perkawinan dan seksual tetapi juga dengan gagasan egaliternya secara umum.[211]

Catatan tentang kepercayaan Saminis berikut ini tidak bisa dibilang utuh. Misalnya, apa yang melatarbelakangi mantra "*Bumi, aji, jaman*" (Bumi, mantra, masa) yang harus diucapkan oleh para penganut baru Saminis? Mungkin, seperti dikemukakan oleh Onghokham, kaum Samin adalah

---

[208] Pernyataan Asisten Wedono (pejabat kecil Indonesia), Ass. Res. M. Zandveld kepada Residen Rembang, Blora 1/30/1914, Min. Kol. Mailr. 287/14 [#2].
[209] Tissot van Patot, op. cit., hlm. 200.
[210] Jasper, op. cit., hlm. 71; *Republik Indonesia, Propinsi Djawa-Tengah*, hlm. 481-2.
[211] Bijleveld, op. cit., hlm. 14-15.

peninggalan dari pemujaan kesuburan pertanian.[212] Apakah kaum Samin benar-benar penganut hukum Karma Hindu-Buddha, seperti yang dinyatakan seorang komentator pasca-perang, atau apakah ini intelektualisasi *priyayi*?[213] Terakhir, apa unsur eskatologis dalam "Agama Adam"? Catatan dari Belanda menegaskan bahwa para kaum Samin hidup sambil berharap seorang "Penguasa Negeri" yang kelak saat datang maka kaum Samin akan mewarisi semua hal terbaik dan para pejabat Belanda dan Jawa akan dirampas atau dipermalukan. Pada tahun 1914 dikatakan bahwa mereka berharap Samin Surontiko kembali dari pengasingan dengan seorang istri Belanda dan pasukan, dan mereka tidak mempercayai berita kematiannya.[214]

Namun ada alasan untuk menduga bahwa para penulis Belanda ini tertipu oleh informan mereka, kekhawatiran mereka, dan bahkan oleh pengetahuan mereka sendiri. Cara berpikir mereka tergambar dari nasihat yang diberikan pada pemerintah oleh Christiaan Snouck Hurgronje, seorang Islamolog dan Penasihat besar untuk Urusan Pribumi.[215] Dia membedakan dua jenis gerakan mesianis pribumi di Jawa, yaitu gerakan yang terinspirasi Islam yang mengharapkan keselamatan dalam Perang Suci dan kedatangan seorang Mahdi, dan jenis kedua adalah gerakan yang terinspirasi Hindu-Buddha, yang mencari Ratu Adil atau Heru

---

[212] Onghokham, op. cit., hlm. 54.

[213] *Republik Indonesia, Djawa-Tengah*, hlm. 480.

[214] Nota Soemantri, Bupati Bodjonegoro, kepada Ass. Res, Blora, 25/1/1916, Min. Kol. mailr. 2017/16.

[215] Ambtelijke Adviesen van C. Snouck Hurgronje, 1889-1936,peny. E. Gobée dan C. Adriaanse, Vol. III (The Hague, 1965), hlm. 1975-76 dsn 1978. Komentar Snouck mencakup dekade 1907 hingga 1917. Lihat pula Harry J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia", *Journal of Modern History* XXX (1958), hlm. 338-347, dan "Christiaan Snouck Hurgronje", dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York, 1968), Vol. 5, pp. 340-342. Van der Kroef (loc. Cit.) memasukkan Saminisme ke dalam gerakan mesianis Jawa.

Tjokro. Snouck memperingatkan bahwa yang pertama berbahaya karena hubungan internasional Islam, tetapi yang terakhir dapat dengan mudah dipadamkan dengan menyingkirkan pemimpinnya dari tempat kejadian. Karena gerakan Samin jelas-jelas bukan Islam, dia menyimpulkan bahwa itu adalah gerakan mesianis jenis kedua. Dia tidak memiliki informasi yang dapat diandalkan yang memungkinkannya untuk memeriksa gerakan Samin secara terpisah; dia tentu juga tidak mempertimbangkan kemungkinan bahwa kaum Saminis tidak termasuk dalam kedua jenis itu. Misalnya dengan mempertimbangkan bahwa penolakan mereka terhadap pajak diilhami oleh gagasan-gagasan mistis-seksual yang tidak ada hubungannya dengan ramalan-ramalan Joyoboyo dan ajaran-ajaran lain tentang mesianisme Jawa. Bagaimanapun, kaum Saminis tidak menunjukkan tanda-tanda akan layu setelah pemimpinnya disingkirkan. Ini yang dikatakan dengan cemas oleh Hazeu, penggantinya Snouck Hurgronje sebagai Penasihat Urusan Pribumi: ada bukti soal beberapa keluhan sosial-ekonomi yang terus berlanjut yang memicu gerakan itu. Menurutnya, mungkin ada hubungannya dengan undang-undang kehutanan.[216]

Gerakan-gerakan Ratu Adil yang bersifat mesianis yang asli di Jawa biasanya mengalami krisis kekerasan, lalu ditindas dan menghilang. Di sisi lain, kita telah melihat bahwa gerakan Samin hampir sepenuhnya tidak disertai kekerasan: tidak ada satu pun nyawa yang melayang. Dan meskipun ada periode-periode kegembiraan yang kritis, sifat Samin yang paling menonjol adalah keuletan yang tenang. Yang paling tidak bersifat mesianis juga adalah kemampuan para Samin untuk menemukan modus vivendi yang akhirnya memuaskan para penguasa tanpa mengabaikan prinsip-prinsip mereka sendiri; karena dua catatan pasca-perang yang kita miliki tentang gerakan Samin tidak menyebutkan harapan mesianis, maka dapat disimpulkan bahwa Samin-

[216] Laporan Hazeu pada Gov.-Gen., Weltevreden, 3/6/1917, Min. Kol. Mailr. 718/17 (129-Geh.).

isme sebenarnya merupakan gerakan yang sepenuhnya unik dalam sejarah sosial Jawa. Ini bukan berarti tidak terdapat unsur mesianis dalam Saminisme. Seperti yang telah kita lihat, para penganjur Saminisme yang berbeda-beda punya berbagai penekanan dan kemungkinan besar beberapa dari mereka, terutama mereka yang aktif di luar pusat-pusat Saminisme awal, seperti di wilayah Madiun, memang menggunakan tema-tema mesianis. Mungkin juga sebagian pengikutnya menganggap Samin sebagai Ratu Adil meskipun ia tidak ingin dianggap demikian. Ini mirip seperti halnya Tjokroaminoto, pemimpin Sarekat Islam, yang oleh sebagian orang telah dianggap sebagai Heru Tjokro dalam ramalan Jawa karena namanya mirip.[217] Mengingat kecenderungan umum terhadap cara berpikir mesianis, sungguh mengherankan jika sebagian pengikutnya tidak mencoba untuk "menjinakkan" Saminisme ke dalam pola-pola yang sudah ada sebelumnya; bagaimanapun juga, hal ini biasa dilakukan oleh para petani terhadap gagasan-gagasan baru.[218]

Akan tetapi, bisa saja berbagai perwujudan sampingan seperti itu yang dimanfaatkan oleh pejabat-pejabat Belanda dalam pendekatan mereka yang sangat hati-hati terhadap setiap kemungkinan gangguan terhadap perdamaian dan ketertiban. Mereka selalu mencari-cari gerakan mesianis, mereka menemukan petunjuk-petunjuk yang diperlukan dalam embikan anak kambing dan dalam penafsiran-penafsiran yang meragukan dari syair-syair esoteris untuk meng-

---

[217] Seruan Tjokroaminoto, lihat Robert Van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite* (The Hague and Bandung, 1960), hlm. 105-107, dan Bernhard Dahm, *Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit: Werde gang und Ideen eines asiatischen Nationalisten (Frankfurt am Main and Berlin*, 1966), hlm. 11ff.

[218] Cf. Harry J. Benda, "Reflections on Asian Communism", The *Yale Review* LVI (1966), hlm. 7.

identifikasi Saminisme dengan stereotip.[219] Maka wajarlah kalau Saminisme cenderung dicap sebagai gerakan Ratu Adil meski ada persepsi dari setidaknya satu orang sezaman bahwa gerakan itu bersifat unik.[220] Sumber laporan yang bergantung pada mata-mata administrasi hanya memperburuk permasalahan karena orang-orang yang seperti itu langsung paham soal jenis informasi yang ingin didengar oleh majikan mereka dan memberikan apa yang majikannya inginkan.

Saminisme, Islam dan Komunitas

Meskipun pejabat Belanda merasa sulit untuk memahami hakikat sejati dari Saminisme, mereka dengan mudah melihat bahwa, apa pun itu, Saminisme bukanlah gerakan yang diilhami oleh Muslim. Salah satu pejabat Belanda pada kenyataannya dengan jelas memahami bahwa Saminisme tidak seperti kebanyakan gerakan akar rumput lainnya di Jawa. Saminisme jelas-jelas tidak Islami, malahan mungkin ilham dan muatannya anti-Islam.[221] Jelas, "Agama Adam" menyimpang cukup tajam tidak hanya dari ajaran Islam ortodoks tetapi bahkan dari penggunaan dan praktik Islam sinkretis tradisional yang merupakan dunia spiritual dan keagamaan sebagian besar petani di Jawa. Bagaimanapun penyimpangannya dari kemurnian ajaran Islam tidak terlalu mengejutkan, karena daerah yang paling terpengaruh oleh Saminisme adalah daerah dengan persebaran Islam yang rendah. Secara umum, Islam ortodoks lebih mapan dalam budaya Pesisir, atau wilayah Pantai Utara, daripada di daerah persawahan di pedalaman Jawa. Pusat wilayah Saminisme, daerah tempat sungai Solo dan Lusi mengalir di

---

[219] Tindakan Asisten Residen Blora terhadap kaum Saminis pada tahun 1907 didasarkan pada omongan para pemuda penggembala kambing desa, (Onghokham, op. cit., hlm. 26 dan 29).
[220] Bijleveld, op. cit., hlm. 11.
[221] *Ibid*., hlm. 11.

antara jajaran bukit kapur yang ditutupi pohon jati, membentuk wilayah perbatasan antara Pesisir di utara dan cekungan Solo dan Madiun di selatan; tetapi sama dengan yang terakhir, wilayah ini memiliki komitmen yang rendah terhadap Islam ortodoks. Di wilayah pengaruh Saminisme tidak ada satu pun pusat kegiatan Muslim yang penting pada abad kedua puluh, baik *pesantren* pedesaan (seminari Al-Qur'an) atau *kauman* perkotaan (kawasan perdagangan yang ditempati oleh saudagar Muslim).

Salah satu petunjuk sifat *abangan* utama dari bagian pulau ini kelihatan dari jumlah kecil jamaah haji Mekkah, meskipun hal itu mungkin hanya menunjukkan rata-rata kemiskinan (haji membutuhkan dana pribadi yang cukup besar). Pada tahun 1928-31 ada rata-rata 28 jamaah haji setiap tahunnya per 100.000 penduduk untuk Jawa dan Madura secara keseluruhan. Tapi kalau Blora dan Grobogan digabungkan, angkanya hanya 10 per 100.000 orang. Untuk Bojonegoro-Tuban angkanya adalah 12, sementara Pati dan Rembang adalah 18.[222] Pada tahun-tahun sebelumnya angka

---

[222] Rasio ini dihitung dari angka-angka dalam *Indische Verslagen* untuk tahun-tahun tersebut. Untuk tahun-tahun sebelumnya, perincian menurut satuan teritorial terlalu kasar untuk bisa kami pakai. Data mentah yang lebih tepat mungkin tersedia di Arsip Jedda Kementerian Luar Negeri Belanda di Den Haag. (Lihat Jacob Vredenbregt, "The Haddj : Some of its Features and Functions in Indonesia", *Bijdragen tot de aal-, Land- en Volkenkunde*, 118 [1962], hlm. 146.)

Angka-angka untuk periode-periode selanjutnya diberikan dengan asumsi bahwa garis-garis besar variasi geografis praktik keagamaan di Jawa tidak banyak berubah dalam periode sesingkat satu atau dua generasi, asumsi yang diperkuat oleh kesesuaian yang tinggi antara distribusi jamaah haji Mekkah pada tahun 1928-31 dan suara partai Muslim dalam pemilihan umum tahun 1955 dan 1957. Residen Rembang pada 1907 tentang kabupaten Rembang, Blora, Tuban dan Bodjonegoro juga berpendapat: "Penduduk wilayah ini pada umumnya tidak fanatik. Saya tidak melihat bukti adanya guru-guru Islam yang bersemangat. Padahal, terutama di

ini nyaris tidak tersedia, tetapi cukup jelas bahwa situasinya tidak jauh berbeda dalam dua dekade pertama abad kedua puluh. Petunjuk lainnya mungkin ditemukan di era pasca-perang dunia. Dalam pemilihan umum tahun 1955 dan pemilihan daerah tahun 1957, partai-partai Islam memperoleh kurang dari seperempat suara di kabupaten Blora dan kurang dari sepertiga di kabupaten Grobogan. Partai-partai ini memang memperoleh hasil yang lebih baik di Bojonegoro, Pati dan Rembang, tetapi diragukan bahwa dukungan mereka datang dari daerah-daerah yang sebelumnya merupakan wilayah mayoritas penganut Samin di ketiga kabupaten tersebut.[223]

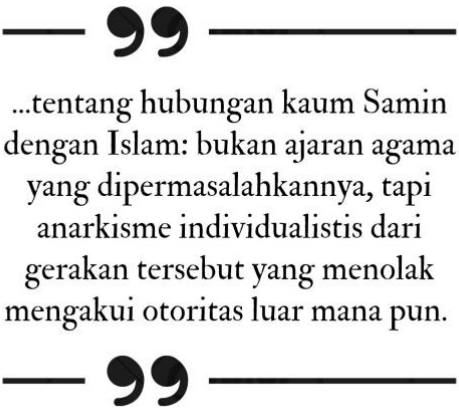
Akan tetapi, jika "Agama Adam" muncul dalam lingkungan yang tidak banyak menghadapi pertentangan dari kaum Muslim yang taat seperti yang mungkin terjadi di sebagian besar wilayah Jawa lainnya, hal ini tidak menjelaskan mengapa para penganutnya dengan tegas berpaling dari Islam yang jauh dari ortodoks di desa tetangga mereka. Harus diingat bahwa Saminisme muncul sebelum Reformisme Islam, yang menekankan ortodoksi kitab suci dan telah berkembang di pulau itu. Pertentangan antara kaum Saminis dan "Muslim" dengan kata lain tidak boleh disalahartikan sebagai polarisasi berikutnya antara kaum *abangan*, yaitu petani Islam yang paling banter secara nominal, dengan kaum *santri*, petani atau pedagang Muslim yang

---

daerah Bojonegoro, ada guru-guru yang mengajarkan ilmu-ilmu mistik…" Memorie van overgave L. Ch. H. Fraenkel, Residen Rembang, 7/4/1907, Min. Kol. Mailr. 987/07.

[223] Yaitu, wilayah yang berbatasan dengan Kabupaten Blora. Lihat tabel dalam D. Legge, *Central Authority and Regional Autonomy in Indonesia* (Ithaca, 1961), hlm. 247 dst. dan peta Donald Hindley, *The Communist Party of Indonesia, 1951-1963* (Berkeley, 1964), hlm. 226-228. Kecuali di Bojonegoro, Masyumi memperoleh suara jauh di belakang partai Muslim Nahdatul Ulama yang lebih sinkretis; di Blora, Masyumi hanya memperoleh dua kursi dari 35 kursi di Dewan Kabupaten pada tahun 1957.

secara sadar saleh. Bagi sebagian besar penduduk desa non-Saminis, Islam tidak lebih dari sekadar meminta dan membayar *modin* untuk memimpin acara pernikahan dan pemakaman; Islam tidak berarti berperilaku dengan cara yang khusus Islam, di bawah bimbingan ulama ortodoks yang bertekad untuk menyebarkan doktrin murni dan dengan demikian menentang Islam petani Jawa tradisional. Akan tetapi, kaum Saminis bahkan menolak lslamisme *abangan* yang lembut ini di lingkungan mereka, dan mereka berkeras bahwa, karena mereka bukan Muslim, mereka berada di luar kewenangan kaum *modin*.



Barangkali hal ini memberi kita petunjuk tentang hubungan kaum Saminis dengan Islam: bukan ajaran agama yang dipermasalahkannya, tapi anarkisme individualistis dari gerakan tersebut yang menolak mengakui otoritas luar mana pun. Kaum Saminis menolak modernitas bukan sebagai perwakilan dari sebuah keyakinan yang tentu saja menjijikkan bagi mereka,[224] tetapi karena hal itu menjadi

[224] Kaum Saminis tampaknya tidak berperilaku dengan cara yang menyinggung kepekaan agama Islam, dan kami tidak menemukan rujukan dalam sumber-sumber tersebut mengenai pengaduan soal penghinaan terhadap Islam, Nabi, atau yang serupa. Pada tahun

bagian dari hierarki resmi yang alasan keberadaannya mereka tolak, betapapun rendahnya posisi itu di dalam hierarki. Penilaian semacam itu terhadap "pejabat agama" di Jawa juga tidak keliru. Karena meskipun di beberapa lingkungan mereka mungkin terdapat tokoh agama ortodoks yang hadir, para pejabat ini sebenarnya merupakan bagian tidak terpisahkan dari dunia *priyayi* dan *abangan*, bukan perwakilan budaya *santri* yang sebenarnya. Memang, pejabat agama yang lebih tinggi, *penghulu* dan *naib*, ditunjuk oleh dan bahkan sering dikaitkan dengan kaum bangsawan Jawa. Dalam kelompok tersebut keahlian Islam tidak umum atau tidak banyak dimiliki. Sebaliknya, perwakilan Islam yang sebenarnya adalah *ulama*, dan ketegangan antara *santri* sejati ini dengan birokrasi agama sama lazimnya dengan penghinaan kaum pertama terhadap kaum kedua.

Akan tetapi, seperti yang telah kami katakan, jantung Saminisme bukanlah tempat tinggal alami para *santri*, dan *ulama* tidak mengeluhkan heterodoksi agama kaum Samin; yang mengeluh adalah pejabat. Jadi pada tahun 1906 bupati Blora meminta beberapa penganut Samin supaya diperiksa oleh *penghulu* (hakim agama) dan *priesterraad* (pengadilan agama perguruan tinggi). Bupati Blora melaporkan bahwa Saminisme bertentangan dengan Islam dan oleh karena itu

---

1950-an, dilaporkan bahwa kaum Saminis bersikap toleran kepada orang-orang yang berbeda agama. (*Republik Indonesia, Propinsi Djawa-Tengah*, hlm. 480.) Ketiadaan konflik ini sebagian dapat dikaitkan dengan fakta bahwa komunitas *santri* pada saat itu kurang kohesif dan sensitif, setidaknya di tingkat desa, dibandingkan dengan keadaan yang terjadi kemudian. (Tentang pergesekan antara Islam dengan Kejawenisme di tingkat elit, lihat G. W. J. Drewes, "The Struggle between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Darmagandhul", *Bijdragen tot de aal-, Land- en Volkenkunde* 122 [1966], hlm. 309-365.) Pada awal tahun 50-an ketegangan serius terjadi di desa-desa ketika anggota organisasi *abangan* Permai menolak untuk mengizinkan *modin* menguburkan orang mati dan meresmikan pernikahan mereka. (Geertz, op. cit., hlm. 112 dst.)

meminta otoritas yang lebih tinggi untuk melarang gerakan baru tersebut. Tapi bupati malah dinasihati oleh Residen Belanda yang bilang, hanya karena para pengikut Samin bukanlah Muslim, mereka tidak bisa dipaksa untuk menyesuaikan diri dengan praktik-praktik Islam, seperti misalnya hukum yang berkaitan dengan pernikahan Islam.[225] Prinsip Belanda tentang tidak mencampuri urusan agama, yang sangat penting dalam membantu pertumbuhan reformisme Islam di tahun-tahun berikutnya,[226] dengan demikian juga berguna dalam melindungi penganut Samin dari konformisme agama yang dipaksakan ke lingkungan mereka.

Memang, dibandingkan dengan keluhan sekali lewat mengenai perilaku keagamaan kaum Saminis, keluhan yang jauh lebih sering muncul adalah tentang kurangnya rasa hormat kaum Samin terhadap pejabat pada umumnya. Dalam sebagian besar hubungan mereka dengan kaum *priyayi* dan bahkan dengan pejabat Eropa, kaum Saminis menunjukkan rasa tidak hormat, yang paling jelas dicontohkan oleh desakan untuk menggunakan *ngoko*, bentuk tutur "bahasa Jawa rendah", ketika berbicara pada mereka yang merasa jadi atasan kaum Samin. Penentangan pada otoritas

---

[225] Fraenkel kepada Gubernur Jenderal, Rembang, 24/1/1906. Min, Kol. Mailr. 400/1907 [#453/38]. Dengan politisasi perbedaan agama yang terjadi kemudian, sikap penguasa Republik Indonesia atas fenomena tersebut juga berubah, seperti yang ditunjukkan oleh jumpa pers yang diberikan oleh Kepala Staf Divisi Diponegoro Brigadir Jenderal Widodo tentang penumpasan gerakan Mbah Suro. "Semenjak penghancuran Gestapu-PKI, [September/Oktober 1965]", katanya, "*Pendukunan* (pusat-pusat magis-mistik) bermunculan seperti jamur di musim hujan. Di antaranya adalah *padepokan* Mbah Suro di Nginggil, Blora, yang dikunjungi berbondong-bondong oleh para pengikutnya. Ini membuktikan bahwa mereka kurang memiliki keyakinan terhadap agama mereka sendiri". (*Sinar Harapan*, 13 Maret 1967.)

[226] Lihat Harry J. Benda, "Decolonization in Indonesia: The Problem of Continuity and Change", *American Historical Review*, LXX (1965), hlm. 1067-1068.

kaum *priyayi* tidak selalu terbatas pada kaum Saminis pada dekade-dekade awal abad ini,[227] dan menjadi sifat yang jauh lebih umum dari gerakan-gerakan radikal selanjutnya. Tapi bagi kaum Saminis, hal itu merupakan bagian dari konsepsi khusus masyarakat Jawa secara umum, dan dengan demikian hanya merupakan salah satu aspek dari sikap politik mereka. "Agama Adam" artinya bukan hanya pra-Islam tapi juga –meskipun hanya secara tidak sadar– etika pra-Hindu Buddha: hal itu merujuk kembali ke Jawa yang "murni", yang tidak ternodai oleh semua gangguan asing yang sarat otoritas. Karena penguasa yang berhadapan dengan kaum Saminis adalah kaum *priyayi*, dengan tuan-tuan birokrasi Belanda mereka dan bawahan birokrasi Muslim mereka, mereka dapat dengan mudah melihat kolonialisme, Islam, dan nilai-nilai *priyayi* yang berasal dari Hindu sebagai bagian dari suatu pendirian tunggal, asing, dan hierarkis yang ingin mereka hindari.

Dan ini pun belum cukup. Karena sejauh tetangga *abangan* mereka telah menerima pendirian itu, tunduk pada otoritas sekuler, dan memeluk Islam (meskipun masih jauh dari Islam ortodoks di mata penganut *santri* sejati), kaum Samin tidak punya pilihan selain berpaling dari tetangga desa *abangan* mereka, *selamatan* (pesta ritual) mereka, praktik gotong royong mereka, dan semua yang membentuk komunitas desa.[228] Jadi, mereka tidak ingin memisahkan diri dari *ummat* (komunitas agama) Muslim tertentu, tetapi dari dunia *abangan* yang bercorak Islam, bayangan cermin mikroskopis dari Tradisi Besar Jawa. Dengan demikian,

---

[227] Gerakan yang disebut Djowodipo tampaknya pernah ada dalam Sarekat Islam, yang bertujuan menyederhanakan bahasa Jawa dan membebaskan rakyat jelata di beberapa wilayah Jawa Tengah dan Jawa Timur. *Koloniaal Verslag* 1919, kol. 7.

[228] Pernyataan Benda sebelumnya bahwa Saminisme merupakan "varian khusus dari tradisi *abangan* di pedesaan Jawa" ("Gerakan Petani di Asia Tenggara Kolonial", op. cit., hlm. 428) dengan demikian harus ditolak.

dalam upaya untuk keluar dari lingkungan mereka, kaum Saminis menganut budaya kerakyatan yang individualistis. Sikap kaum Saminis yang menekankan keutamaan hubungan antarpribadi (seperti yang dicontohkan oleh keasyikan mereka yang terus-menerus dengan keluarga inti) dan pada penggarapan tanah mereka sendiri (seperti yang dicontohkan oleh catatan mereka yang berkelanjutan sebagai petani teladan) bertentangan dengan adat istiadat dan praktik *abangan*. Penolakan mereka untuk "mengakui" lingkungan mereka juga tercermin dalam sikap mereka terhadap uang: karena kaum Saminis tidak hanya menolak membayar pajak atau menerima saldo tunai yang merupakan hasil penjualan paksa properti yang disita oleh pemungut pajak pemerintah, mereka juga mencoba hidup tanpa uang sama sekali; dalam beberapa kasus ketika kemandirian ekonomi mereka terbukti tidak memadai, mereka dengan enggan akan membawa uang pada tetangga *abangan* mereka, tetapi bersikeras bahwa mereka menawarkannya "sebagai ganti" atas barang, bukan untuk "membeli" barang tersebut.[229]

Reaksi masyarakat terhadap perilaku tersebut adalah semacam pengucilan yang mengecualikan kaum Saminis dari bagian di tanah desa milik bersama. Benar saja, lingkungan sosial Jawa pada tahun-tahun itu menghalangi perpecahan total antara penganut lama dan baru, terlebih lagi karena ikatan keluarga sering kali memotong perpecahan ideologis.[230] (Meskipun kaum Saminis di sini kita sebut sebagai "individualis", kesediaan mereka untuk membantu secara material siapa pun yang meminta tolong telah membawa adat keramahtamahan *abangan* Jawa ke titik lebih ekstrem.) Tetapi bahkan kemudian, perpecahan tetap ada, kaum Saminis dan *abangan* paling banter hidup berdampingan daripada benar-benar hidup bersama dalam komunitas desa yang merangkul semuanya. Setelah memutuskan hubungan dengan dunia *abangan* di sekitar mereka, kaum

[229] *Jasper Report*, hlm. 71.
[230] *Ibid*., hlm. 69 dan 72.

Saminis mungkin juga berhasil melarikan diri dari ikatan spiritual mesianisme Jawa. Akhirnya kaum Saminis berhasil mempertahankan diri mereka sebagai sekte sosial yang berbeda ketimbang menghilang sebagai kelompok fanatik agama yang terbang di malam hari.

Cara terbaik untuk menggambarkan keterpisahan dan ketahanan mereka adalah keberadaan kaum Saminis yang terus berlanjut selama tahun-tahun penuh gejolak Sarekat Islam, gerakan massa terbesar di Jawa zaman kolonial. Tentu saja, Saminisme telah mendahului berdirinya gerakan itu lebih dari dua dekade, namun kemunculan Sarekat dan kebangkitan heboh selanjutnya tampak tidak mengurangi cengkeraman Saminisme di antara para penganutnya atau —dan ini pada pandangan pertama sama mengejutkannya— para pengikut keduanya tidak terlibat dalam bentrokan persaingan. Hampir tampak seolah-olah keduanya, meskipun secara ruang dan dalam beberapa hal lain begitu dekat satu sama lain, bergerak dalam orbit yang terpisah dan jarang berpapasan. Kalaupun ada gesekan, pejabat kolonial yang selalu mencari-cari masalah dalam masyarakat asli pasti akan melaporkannya; namun penelaahan yang cermat terhadap catatan yang tersedia hanya menghasilkan beberapa komentar soal kebetulan tentang interaksi kaum Saminis dengan pengikut Sarekat. Misalnya, satu laporan administratif memberi tahu kita bahwa kedua gerakan itu aktif di bagian timur kabupaten Bojonegoro, juru bicara Sarekat muncul agak terlambat, setelah Samin meninggal dalam pengasingan di Padang pada tahun 1914. Hingga saat itu, para pengikutnya, yang sebagian besar masih percaya bahwa pemimpin mereka masih hidup dan mengharapkan kepulangannya, bersikap tenang. Namun, saat propaganda Sarekat di wilayah mereka mulai berjalan, para pengikut Samin sendiri menjadi tergerak dan menjadi lebih bersemangat dalam menyebarkan keyakinan mereka tetapi tanpa

protes menentang para pendatang baru.[231] Bahkan dalam hal ini, hasilnya tampaknya adalah koeksistensi yang kompetitif dan bukan pertentangan ideologis yang bermusuhan.

Kalau Saminisme pada dasarnya menentang Islam atas dasar agama, pola seperti itu tidak akan terbayangkan. Meskipun awalnya didirikan oleh para pedagang santri yang saleh, seiring berjalannya waktu Sarekat Islam segera berada di bawah kepemimpinan non-*santri* yang lebih menganut tujuan politik ketimbang agama. Kita hanya tahu dikit tentang cara-cara gerakan baru ini benar-benar beroperasi di tingkat lokal, tetapi tampaknya sangat mungkin bahwa di beberapa daerah, *santri* terus memegang pengaruh besar, terutama di kota-kota besar dan kecil. Misalnya di Lasem, sebuah kota di Kabupaten Rembang, gerakan ini dipimpin oleh seorang (pedagang?) Arab bernama Said Abubakar, yang pada tahun 1916 melakukan agitasi di antara para petani di desa-desa sekitar.[232] Kaum Muslim *kauman* di pusat-pusat kota kecil, seperti Padangan di dekat Cepu, mungkin telah memainkan peran kunci di beberapa daerah. Namun, pada saat yang sama, Sarekat Islam adalah, atau menjadi, lebih dari sekadar gerakan *santri*, seperti yang disaksikan oleh kemudahan berkembangnya radikalisme sayap kiri di dalamnya. Hal ini tidak hanya terjadi di jajaran pimpinan "nasional" yang sangat urban di Semarang, tetapi juga di cabang-cabang yang lebih kecil seperti Cepu di Blora Selatan yang merupakan satu dari hanya tiga cabang S.I. yang mendukung faksi "merah" Semaun pada Kongres S.I. Oktober 1921; sejak saat itu hingga pembubarannya

---

[231] Catatan Soemantri, Bupati Bojonegoro, kepada Asisten Residen Lora, Bodjonegoro 25/1/1916, Min. Kol. Mailr. 2017/16. Seorang mantan Asisten Residen Bojonegoro menyampaikan pendapat yang sama. Selleger pada Einthoven, Loemadjang 30/3/1916, Min. Kol. Mailr. 2017/16 [#65G Spoedig, Geheim].

[232] Memorie van overgave van het bestuur van E. Einthoven, Resident van Rembang, 5/9/1917, Min. Kol. Mailr. 1632/17.

pada tahun 1927, Cepu pada kenyataannya mendukung salah satu cabang Partai Komunis Indonesia.[233]

Ketika kita menanyakan apa yang diperjuangkan oleh S.I. (dan apa yang didukungnya), pada dasarnya makin jelas bahwa keluhan rakyat yang dimanfaatkan oleh S.I. hampir persis dengan yang dilaporkan telah disuarakan oleh kaum Saminis: penentangan terhadap kabar penilaian pajak baru, penciptaan paksa kas desa, diperkenalkannya kerbau jantan Benggala, dll.[234] Maka, tidak diragukan lagi bahwa setidaknya di bagian Jawa itu S.I. tidak terlalu fokus untuk mempromosikan kepentingan agama Islam (santri) di kalangan petani. Di bagian Jawa tersebut, S.I. tampaknya lebih peduli untuk mengorganisir perlawanan terhadap struktur kekuasaan yang ada, yang diwakili oleh kelompok-kelompok elit seperti priyayi, perantara Tionghoa, dan birokrasi Eropa. Tetapi mereka, seperti yang kita lihat, adalah target utama kaum Saminis juga. Lalu, mengapa kedua gerakan itu tidak bergabung menjadi satu? Mengapa terutama Sarekat Islam, yang jauh lebih terorganisasi dan sangat sukses dalam upayanya untuk merekrut massa di banyak bagian Jawa, tidak menyerap sekelompok kecil pengikut seorang pemimpin yang diasingkan dan buta huruf? Jawabannya mungkin bahwa di tingkat akar rumput, S.I. pada dasarnya adalah gerakan *abangan*, yang para pengikutnya tidak keluar dari masyarakat petani Jawa dan tidak memiliki keinginan yang jelas untuk melakukannya. Jadi, meskipun dalam hal keluhan khusus terhadap tatanan kolonial seperti itu, hanya ada sedikit perbedaan antara mereka dengan kaum Saminis, tetapi dalam hal pandangan dunia dan konsep etika yang mendasarinya, mereka mungkin termasuk dalam dua alam

---

[233] McVey, op. cit., hlm. 144. Lihat juga hlm. 312 dan 434 (n. 119) yang menyebutkan cabang PKI Cepu. Dari cabang-cabang yang disebutkan dalam catatan kaki terakhir, Randublatung dan Wirosari juga berada di wilayah Samin dan mungkin juga merupakan cabang S.I. yang menjadi "merah".

[234] *Koloniaal Verslag* 1916, Hoofdstuk C, col. 3.

semesta yang berbeda. Alam semesta petani *abangan* sangat didominasi oleh mesianisme endemik yang dalam semua maksud dan tujuan memainkan peran yang begitu mencolok dalam Sarekat Islam. Memang, mungkin tidak berlebihan jika dikatakan bahwa S.I. adalah gerakan mesianis terbesar dalam sejarah kolonial Jawa;[235] dan, sesuai dengan gayanya, gerakan itu (dan akibatnya yang dipimpin Komunis) runtuh dengan cepat setelah kepemimpinannya disingkirkan atau diasingkan. Bagi kaum Saminis, di sisi lain, baik kebangkitan cepat maupun kemunduran yang lebih cepat dari gerakan abangan mesianis tersebut, secara tegas, tidak penting. Kaum Saminis tidak mengharapkan penyelamatan tiba-tiba dari seorang legendaris Heru Tjokro, yang dalam kasus ini adalah Tjokroaminoto. Kaum Saminis terus maju, secara harfiah menjalankan urusan mereka sendiri, menciptakan masyarakat rakyat mereka sendiri yang individualistis.

Bahwa Saminisme mampu bertahan dan bisa bertahan, tentu saja, ada hubungannya dengan jumlah pengikutnya yang sedikit dan kelihatannya tidak pernah mencapai lebih dari sekitar tiga ribu keluarga: hanya dalam kelompok-kelompok kecil seperti itu, yang dibatasi oleh ruang geografis yang terbatas, etika yang didasarkan pada hubungan antar perorangan yang intim bisa diharapkan berkembang. Kelangsungan hidupnya hampir pasti juga dibantu oleh respons yang terukur dan terkendali dari para pengikutnya terhadap provokasi lingkungan mereka: meski *sebenarnya* para Saminis kesal dengan gangguan hukum hutan baru dan berbagai pemaksaan masa Politik Etis, sebagian besar dari mereka secara naluriah seolah-olah tampaknya tahu, sejauh mana mereka bisa menekan pihak berwenang tanpa mendatangkan pembalasan yang menghancurkan pada diri mereka sendiri –sebuah perilaku yang sangat berbeda dari serangan frontal yang biasanya lebih mirip bunuh diri yang dilancarkan oleh kaum *abangan* mesianik terhadap kekuasaan yang ada. Tampaknya dalam beberapa dekade, kaum

[235] Lihat Dahm, loc. Cit.

priyayi dan kaum Saminis telah menjadi cukup mahir dalam menyesuaikan diri satu sama lain sehingga bahkan sebuah ajaran yang tampaknya menantang tatanan yang ada secara radikal dapat muncul, dikekang, dan disesuaikan tanpa pertumpahan darah. Kenyataan bahwa gerakan tersebut menarik begitu banyak perhatian dan ditangani dengan sangat sedikit kekerasan (kalaupun ada), merupakan bukti atas kestabilan dan keharmonisan tatanan kolonial, setidaknya hingga tahun-tahun awal pada dekade kedua abad 20. Jika pemerintahan itu cerewet, takut-takut, pelit, dan agak cepat menggunakan pengasingan sebagai cara untuk mencegah kekacauan, sulit untuk menyangkal bahwa pemerintah kolonial pada saat itu menangani gerakan Saminis dengan cara yang relatif tidak keras atau represif, tidak menggunakan kekerasan yang berlebihan seperti yang sering terjadi dalam sejarah penindasan gerakan petani Asia Tenggara –sebuah sejarah yang kelihatannya masih dalam proses.

Bagaimanapun, pertumbuhan pesat Sarekat Islam dan gerakan Komunis Indonesia, yang bersama-sama merupakan tantangan yang jauh lebih besar dan lebih mengancam bagi tatanan masyarakat kolonial ketimbang Saminisme, juga menandai berakhirnya masa yang lebih tenang di mana gerakan Samin awalnya muncul. Keduanya berkembang dan memudar, melewati kelompok-kelompok kecil Saminis yang ada di tengah-tengah mereka, ketika kekacauan sosial dan ketidakpastian menjadi lebih luas dalam iklim yang sekali lagi penuh dengan gagasan mesianis Ratu Adil. Tampaknya, setelah gerakan-gerakan ini berakhir, ketenangan kembali ke pedesaan Jawa dari akhir tahun 1920-an hingga berakhirnya rezim kolonial Belanda. Namun invasi dan pendudukan Jepang, diikuti oleh gangguan skala besar Revolusi Indonesia, sekali lagi menimbulkan suasana kekalutan dan *ketidakteraturan* yang meluas yang menyelimuti ratusan ribu atau mungkin jutaan petani Jawa dengan harapan mesianis. Walaupun partai-partai dan gerakan-gerakan baru telah muncul dalam kurun waktu antara tahun-tahun

tersebut, banyak di antaranya dilengkapi dengan campuran ideologi-ideologi modern, pergolakan-pergolakan akhir-akhir ini seringkali secara jelas lebih bersifat mesianis dibandingkan dengan Saminisme pada masa lampau.[236]

Notabene:

Sejak menyelesaikan artikel ini, melalui bantuan Prof. Dr. Sartono Kartodirdjo kami telah memperoleh beberapa laporan ketikan penelitian soal kaum Samin yang dilakukan pada tahun 1955 oleh Fakultas Sosial Politik Universitas Gadjah Mada dan Badan Penelitian Pekerjaan Sosial (BPPS) di Jogjakarta (Soehernowo dkk.: *Penelitian Golongan Masyarakat Samin*). Tampaknya kaum Samin yang tidak memiliki organisasi pusat, telah tumbuh terpisah selama bertahun-tahun dan pada saat itu sedang dalam proses untuk diserap kembali ke dalam budaya Jawa *abangan* arus utama. Tapi, masih ada cukup bukti tentang kekhasan mereka sebelumnya, terutama di daerah inti Bapangan. Kaum Saminis asli tidak berpuasa, meditasi atau menyembah roh, juga tidak menonton *wayang* atau *ketoprak*. Tetapi baru-baru ini

---

[236] Dahm (op. cit., passim) telah menunjukkan dengan meyakinkan bahwa Partai Nasional Indonesia Sukarno memperoleh banyak dukungan massa dari seruan mesianis sang pendiri. Hal ini mungkin juga berlaku bagi gerakan yang dipimpin oleh Mbah Suro, yang muncul di jantung Saminisme dan yang bahkan, seperti yang telah kami sarankan, secara sadar berusaha mengidentifikasi dirinya dengan Samin Surontiko. Tentang Mbah Suro, lihat Ramelan, *Mbah Suro Nginggil(Kisah Hantjurnja Petualangan Dukun Klenik Mbah Suro)*, Djakarta 1967 (Usaha Penerbit "Matoa"), Willard A. Hanna, *The Magical-Mystical Syndrome in the Indonesian Mentality, Part III: The Rise and Fall of Mbah Suro*, American Universities Field Staff Reports Service, Southeast Asia Series, Vol. XV, No. 7 (Indonesia), David Mitchell, "Komunis, Mistikus dan Sukarnoisme", *Dissent*, Melbourne, Musim Gugur 1968, hlm. 28-32, dan Ph. v. A., "Palu dan Arit di antara Kaum Mistikus", *Tinjauan Urusan Indonesia dan Malaya*, Sydney, Vol.2, No.1, Januari-Maret, 1968, hlm. 60-61.

mereka mulai tertarik pada hal-hal seperti itu dan pada ramalan Joyoboyo, dan menguraikan lebih dari satu kosmologi yang rumit bagi para mahasiswa Jogjakarta. Pentingnya sentral dari gambaran seksual ditegaskan. Walau kaum Saminis sebagai petani tidak kelihatan kaya atau miskin, komitmen mereka yang kuat terhadap pertanian sebagai cara hidup kembali dicatat. Meskipun mereka telah menjadi lebih akomodatif terhadap pemerintah sejak awal pendudukan Jepang, mereka masih curiga terhadap pejabat dan menggunakan bahasa rumit mereka untuk meminimalkan komunikasi dengan para pejabat. Dilaporkan kalau mereka banyak yang enggan memberi suara dalam pemilihan umum tahun 1955, dengan mengatakan bahwa semua partai sama baiknya; tetapi diyakinkan bahwa untuk ikut serta dan 'memilih secara acak' juga tidak ada ruginya. Namun, angka hanya menunjukkan pemungutan suara acak: di Bapangan, PKI menerima 67% dari semua suara yang diberikan. Ada juga bukti dalam laporan tentang beberapa kedekatan kaum Saminis dengan Komunisme. Tapi, seperti pada dekade-dekade sebelumnya, baik pejabat maupun peneliti perkotaan kelihatannya tidak sepenuhnya berhasil untuk menembus tembok kerahasiaan kaum Samin dan memahami apa sebenarnya tujuan mereka.

Pak Saman, salah satu tokoh masyarakat Samin (Foto: Majalah *Pesat*. Mingguan Politik-Ekonomi & Budaya, No.50, Tahun XI, 21 Desember 1955: 16).

MENIMBANG ULANG GEOGRAFI BUDAYA: RUANG NEGARA DAN NON-NEGARA DI ASIA TENGGARA DAN MALUKU

oleh HATIB ABDUL KADIR

Diterjemahkan dari "Reconsidering the Cultural Geographies of State and Non State Spaces" *di Kawalu: Journal of Local Culture Vol 3, No. 2 (July-December), 2016, halaman 24-47.*

ABSTRAK

Di Indonesia, masyarakatnya memiliki sejarah panjang sebagai masyarakat yang kabur dan melarikan diri dari proyek-proyek pembentukan negara. Ada banyak catatan sejarah yang membuktikan bahwa orang-orang yang melarikan diri dari proyek-proyek negara, seperti kerja rodi, perang, penyakit dan epidemi, wajib militer, perbudakan, pajak, kekerasan, peperangan, penyakit, dan juga kemiskinan. Secara umum, makalah ini akan menggambarkan hubungan antara negara dengan masyarakat dan meneliti makna masyarakat yang tidak diperintah. Makalah ini mempertanyakan apa yang membedakan antara masyarakat yang diperintah dan yang tidak diperintah, seperti apa ekonomi sosial dan kehidupan budaya masyarakat yang tidak diperintah yang membedakannya dari negara yang memerintah? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, makalah ini mengeksplorasi perbedaan masyarakat yang diperintah dan

yang tidak diperintah, yang hidup di wilayah geografis yang berbeda. Makalah ini menjelaskan perbedaan dan gesekan antara masyarakat dataran rendah dan dataran tinggi di Indonesia, dalam hal ekonomi sosial, kekerabatan, organisasi politik, dan agama. Dalam kesimpulan terakhir, penulis berpendapat bahwa masyarakat yang tidak diperintah bukan hanya orang-orang yang hidup di dataran tinggi dan jauh dari birokrasi terpusat, melainkan mereka yang juga hidup di tengah-tengah populasi kota yang padat dan bahkan di bawah rezim yang paling tersentralisasi dan otokratis.

1. Gesekan antara Dataran Rendah dengan Dataran Tinggi

BENTANG geografis di Asia Tenggara memungkinkan terjadinya perbedaan budaya sekaligus gesekan antara masyarakat dataran rendah dengan dataran tinggi. Masyarakat dataran tinggi di Asia Tenggara memiliki keunikan tersendiri. Kontur ekologisnya membentang dari Tiongkok Selatan hingga India Timur Laut, Vietnam, Kamboja, Laos, Thailand, Malaysia, dan juga Indonesia, yang terdiri dari pegunungan, paya, rawa-rawa, rawa gambut, delta, pantai bakau, perbukitan, lembah, dataran rendah, perairan kompleks pantai dan kepulauan, serta laut. Kondisi geografis alami ini menyebabkan komposisi struktural dan budaya yang berbeda.

Wilayah di dataran tinggi dan pinggiran, yang disebut "masyarakat non-negara", juga terdapat di seluruh dunia, seperti masyarakat Berber dan Badui di Timur Tengah, masyarakat pribumi Indian di AS, atau suku Bushmen di Afrika. Akan tetapi, berbeda dari masyarakat tanpa negara di Timur Tengah dan Afrika Utara yang memiliki latar

belakang agama dan kondisi geografis yang serupa[237], di Asia Tenggara orang-orang yang tinggal di dataran tinggi tidak hanya memiliki tempat tinggal geografis yang berbeda tetapi juga latar belakang agama yang berbeda dari orang-orang di masyarakat yang bernegara yang tinggal di dataran rendah. Orang-orang yang tinggal di dataran tinggi juga memiliki praktik budaya yang berbeda dengan orang-orang di dataran rendah, baik dalam hal pakaian, bahasa, dialek, makanan, arsitektur, pola penanaman dan agama (Scott, 2010:18). Budaya masyarakat dataran rendah secara agama didominasi oleh Muslim dan orang-orang di dataran tinggi banyak dipengaruhi oleh model India, pagan dan baru-baru ini agama Kristen. Selain geografi Asia Tenggara yang tidak merata, perbedaan budaya antara dataran rendah dengan dataran tinggi juga sebagian besar ditentukan oleh cara produksi. Orang-orang di dataran rendah hidup menetap karena mereka harus menanam padi, yang membutuhkan perawatan intensif. Sebaliknya, orang-orang yang di dataran tinggi menanam tanaman seperti singkong, ubi liar dan talas, yang tidak membutuhkan perawatan intensif.

Salah satu gesekan antara masyarakat dataran tinggi dengan masyarakat dataran rendah di Asia Tenggara adalah karena negara memaksakan kekuasaannya pada masyarakat dataran tinggi yang memiliki agama dan budaya yang berbeda. Negara yang sebagian besar berada di dataran rendah menganggap diri mereka sebagai masyarakat yang diperintah, beradab, dan jinak. Di sisi lain, masyarakat dataran tinggi adalah masyarakat yang liar, tidak beradab, dan tidak diperintah. Pertentangan ini mencerminkan gagasan pertentangan antara mentah dan matang seperti yang dijelaskan oleh Levi Strauss (1983). Makanan mentah ibarat orang-orang yang tidak diperintah yang tidak tersentuh oleh

[237] Lihat misalnya masyarakat Berber di Maroko, dalam Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969), hlm 1-2. Clifford Geertz. 1971. *Religious Development in Morocco and Indonesia*. University of Chicago Press.

peradaban, sedangkan masyarakat yang diperintah adalah kiasan makanan yang dimasak, yang telah tersentuh oleh modernitas dan pembangunan.

Untuk membudayakan masyarakat di daerah perbukitan dan untuk mencapai tujuan politik, masyarakat dataran rendah menyebarkan agama dan kesalehan agar masyarakat di dataran tinggi memiliki wacana, bahasa, dan imajinasi yang sama. Padahal, masyarakat dataran tinggi di Asia Tenggara memiliki agama yang berbeda dengan masyarakat yang tinggal di daerah dataran rendah. Misionaris negara secara besar-besaran telah mengubah agama masyarakat dataran tinggi untuk memeluk salah satu agama yang diakui negara, seperti Kristen atau Islam. Di Indonesia misalnya, negara memaksa masyarakat Tengger untuk memeluk agama Hindu (Heffner, 1990). Demikian pula negara juga memaksa masyarakat Dayak di Kalimantan yang terpencil untuk memeluk agama Kristen (Tsing, 1985). Anna Tsing (1985) menunjukkan bahwa masyarakat Banjar di dataran rendah Kalimantan Barat Daya mencoba untuk mengubah agama masyarakat Meratus di dataran tinggi. Menurut orang Banjar, orang Meratus adalah penyembah berhala dan masih tidak beradab karena tidak memeluk agama Islam sebagai agama resmi yang diakui oleh negara. Kasus etnografi lainnya misal penelitian Patricia Spyer tentang Orang Aru di Maluku Tenggara (1987). Ia menunjukkan bahwa negara memaksa orang-orang Bemun untuk memeluk agama Katolik, jika tidak maka mereka akan diperlakukan sebagai warga negara kelas dua.

Meskipun demikian, gesekan antar masyarakat dataran rendah dengan dataran tinggi tidak membuat mereka hidup dalam dikotomi dan pemisahan total. Sebaliknya, gesekan tersebut terjadi karena mereka memiliki kontak historis yang panjang sehingga menciptakan cara hidup dan cara produksi yang berbeda.[238] Masyarakat dataran rendah juga

[238] Perbedaan bentang alam geografi juga mempengaruhi perbedaan cara penghidupan. Dalam makalah klasiknya Eric Wolf, "Types

bergantung pada hasil bumi di dataran tinggi, karena dataran tinggi memasok bambu, rotan, kayu, buah-buahan, serta bahan makanan pokok lain seperti ubi, kentang, dan jagung. Di sisi lain, masyarakat dataran tinggi membutuhkan produk dari dataran rendah, seperti ikan kering, garam, perkakas besi dan pakaian, benang, selimut, korek api dan minyak tanah, porselen dan tembikar, bahkan senjata.

2. Negara Agraris Dataran Rendah: Akumulasi Tenaga Manusia dan Produksi Biji-bijian

Dalam sub-bagian ini, makalah saya mengemukakan bahwa perbedaan bentang alam geografis menyebabkan perbedaan cara hidup budaya. Saya memberikan contoh yang lebih luas di Asia Tenggara untuk memahami bahwa orang-orang di Indonesia juga memiliki pengalaman yang sama. Mereka tinggal di bentang alam yang kasar seperti di negara-negara Asia Tenggara lainnya. Kondisi ini membuat perbedaan budaya yang mencolok antara orang-orang yang tinggal di dataran tinggi dan dataran rendah. Tujuan untuk

---

of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion" (1955), ia membagi dua tipe petani Amerika Latin, yang didasarkan pada lokasi mereka. Petani dataran rendah dicirikan sebagai petani tipe terbuka terhadap pasar dunia. Mereka membudidayakan tanaman komersial, seperti kopi, pisang, dan tebu untuk pasar dunia. Sistem kepemilikan tanah bersifat privat dan rasa solidaritas komunitas lemah. Sebaliknya, petani kecil dataran tinggi dicirikan sebagai masyarakat marjinal dengan teknologi terbatas, tetapi mereka memiliki rasa komunitas yang kuat ketimbang memaksimalkan keuntungan pribadi. Demikian pula dengan studi Robert Redfield di Yucatan, Meksiko (1941) menunjukkan bahwa masyarakat dataran tinggi memiliki solidaritas komunitas yang kuat melawan dunia luar tapi mereka hidup secara subsisten. Sebaliknya, masyarakat dataran rendah bergantung kepada tanaman komersial seperti vanili dan mereka hidup dalam persaingan yang lebih individual.

menggambarkan perbedaan ini adalah untuk menunjukkan bahwa meskipun suatu Negara memiliki kekuatan yang berpengaruh untuk mengubah penduduk dataran tinggi, dataran rendah itu sendiri sangat rentan terhadap banyak masalah sosial dan politik, seperti yang akan saya uraikan di bawah ini.

James Scott dalam *The Art of Not Being Governed* (2010) menelusuri sejarah masyarakat yang menetap sebagai negara awal di Asia Tenggara. Ia percaya bahwa agroekologi dan cara produksi menentukan bentuk struktur sosial politik dan agama. Munculnya negara di Asia Tenggara disebabkan oleh dua faktor. Pertama adalah konsentrasi penduduk dan kedua adalah melimpahnya persediaan biji-bijian (Scott, 2010:5-7). Scott juga menemukan bahwa sebelum kolonialisme membawa gagasan tentang nilai tanah, komoditas terpenting di Asia Tenggara awal adalah tenaga kerja. Pendapatan negara awal didasarkan pada kemampuan memobilisasi tenaga kerja sebagai modal politik. Konsentrasi budak ada hubungannya dengan pertanian yang menetap karena tenaga kerja dibutuhkan untuk menyerbu "masyarakat tanpa negara" dan juga untuk menanam dan memelihara biji-bijian. Saat ini, kita juga dapat melihat, orang-orang terkonsentrasi di daerah persawahan, seperti di Pulau Jawa, karena peningkatan produksi biji-bijian menyebabkan pertumbuhan penduduk. Akibatnya, populasi yang padat membutuhkan hierarki dan akhirnya menciptakan pembentukan negara. Geertz (1981) dan Dwipayana (2001) memberikan contoh bagaimana akumulasi manusia melalui peperangan dan perdagangan budak merupakan salah satu asal muasal hierarki sosial dan sentralisasi khas negara agraris di Bali, Indonesia. Dari uraian di atas, dapat kita lihat bahwa Indonesia dan Asia Tenggara sebelum masa kolonialisme tidak melakukan pembantaian terhadap manusia, karena nilai manusia lebih penting daripada tanah.

Kota-kota dataran rendah terletak di pusat daerah persawahan karena ditentukan oleh sistem irigasi. Budidaya padi irigasi memungkinkan adanya inti padi sebagai pusat

dan menciptakan negara padi sebagai subjek di sekitar istana. Misalnya istana Yogyakarta, Surakarta, dan Cirebon terletak di pusat daerah persawahan yang luas. Benedict Anderson (2006) menggunakan konsep *Mandala* sebagai contoh terbaik dalam menggambarkan konsep kekuasaan di Jawa. Untuk mengilustrasikan maksudnya, Anderson mengaitkan Jawa dengan kekuatan cahaya. Kekuatan Jawa memudar saat seseorang menjauh dari kota, sama seperti cahaya yang meredup. Jawa adalah pusat yang memegang kekuatan cahaya dan kekuatan itu meredup saat pergi ke pinggiran.

Scott (2010:161) menunjukkan pandangan Marxisnya dengan menyatakan bahwa peradaban modern dibangun dari konsentrasi perbudakan. Ia percaya bahwa heterogenitas masyarakat dataran rendah terjadi karena kota terdiri dari budak, wajib militer, dan tawanan perang yang dibawa ke pusat.[239] Heterogenitas tingkatan sosial diakibatkan oleh

[239] Argumen James Scott berbeda dengan Gerrit J. Knapp yang melakukan penelitian tentang sejarah kota Ambon abad ke-17. Scott menegaskan tujuan masa awal perang adalah menangkap orang untuk kerja paksa ketimbang merampas tanah. Sementara Knaap menunjukkan bahwa untuk menjadikan Ambon sebagai pusat kekuasaan, VOC menyerbu daerah pinggiran. Banyak desa yang dikosongkan karena pembantaian tersebut (Knaap, 2003; Collins, 2003). Belanda merekrut tentara bayaran dari penduduk asli karena penjajah kekurangan tenaga untuk penaklukan dan mereka juga tidak mengenal lanskap di daerah pinggiran sebaik penduduk asli. Setelah berakhirnya perang pada 1657, Belanda mulai mengembangkan Ambon jadi kota imigran. Kompeni dan sektor perdagangan yang melayani VOC terus meningkat dari beberapa ratus jadi hampir seribu pada akhir abad ke-17. Imigrasi besar-besaran budak dan masyarakat Tionghoa yang makmur ke Ambon pada 1650 berkontribusi pada pertumbuhan ekonomi yang besar (Knaap, 1991:110-111). Knaap juga menunjukkan data yang mengejutkan bahwa budak menyusun populasi yang lebih besar di Ambon pada abad ke-17 dibandingkan demografi lainnya: 52,3

pemaksaan politik seperti perang dan invasi. Ia memberikan contoh deportasi besar-besaran wajib militer dari Pegunungan Shan selama tahun 1760-1780 di Burma, dan Siam tengah pada awal abad kesembilan belas, yang menangkap tawanan perang dari Laos dan Mon. Surplus biji-bijian merangsang angka kelahiran dan menyerap budak untuk menduduki negara agraris. Di sisi lain, surplus tenaga kerja juga merangsang produksi biji-bijian. Kapital di negara agraris diciptakan melalui kerja para budak, kuli, dan wajib militer. Kekuasaan mereka digunakan untuk terus menerus menciptakan lebih banyak biji-bijian. Sebelum adanya lembaga uang, produksi biji-bijian dan tenaga kerja merupakan tanda kekayaan. Karena biji-bijian dan tenaga kerja, negara dapat menciptakan pembangunan lebih lanjut. Mereka lalu mampu mengembangkan birokrasi yang kompleks dan menciptakan militer untuk menaklukan "masyarakat tanpa negara". Scott menyebut ini sebagai "politik pendorong" di mana tenaga kerja merupakan modal utama untuk mengembangkan ekonomi politik dan teknologi (Scott, 80-82).

Di Asia Tenggara, tenaga kerja budak merupakan dasar dari pembentukan dan kemajuan negara awal. Produksi padi dan irigasi merupakan hasil langsung dari perampokan budak. Tanpa perbudakan, tidak ada pemusatan tenaga kerja. Negara agraris kuno menangkap orang-orang seperti pemburu-pengumpul dan peladang animisme yang lemah dan tidak terkonsentrasi di satu daerah (Scott, 2010: 85-6). Istana Mataram yang terletak di Jawa Tengah misalnya, menangkap orang Blambangan, komunitas pemberontak dari Jawa Timur. Orang Blambangan ditangkap karena mereka gagal memberikan upeti kepada istana. Pasukan Mataram membakar orang-orang yang membangkang dan mendeportasi rakyat ke pusat wilayah istana serta memperbudak rakyat Blambangan (Margana, 2012). Bila istana mampu memperbudak banyak orang, maka tenaga manusia

---

persen dari total populasi adalah budak laki-laki yang dikirim dari Buton, Makassar, dan Bali (Knaap, 1991:123-24).

akan bekerja dengan baik dan dinasti akan menjadi kosmopolitan dengan bahasa dan budaya yang beraneka ragam. Dengan demikian, konstruksi campuran budaya ini berdasar pada penundukan tenaga manusia, yang mana negara menggunakan wajib militer sebagai bentuk perbudakan.

Masyarakat di dataran rendah juga belajar cara membangun dan mengatur organisasi melalui sistem irigasi. Mereka juga belajar cara mengelola surplus pangan. Negara agraria menciptakan "perantara" atau "orang kuat lokal" yang memungut pajak untuk negara.[240] Akan tetapi, mereka kerap kali memanipulasi atau menyelundupkan pajak yang seharusnya disetor ke negara. Kisah Henk Schulte Nordholt dan Van Till tentang orang kuat lokal di sekitar Kediri, Jawa Timur pada pertengahan abad ke-19 menunjukkan bahwa meskipun produksi tanaman pangan dapat diukur dan dituliskan, para perantara sengaja membuat jumlah produksi ini tidak dapat dibaca untuk menyimpan sejumlah uang bagi diri mereka sendiri. Inilah pertama kali munculnya preman dan korupsi terjadi di daerah persawahan (Nordholt dan Van Till, 1999).

Selain itu, masyarakat dataran rendah juga dapat menciptakan budaya material yang kaya dalam hal; makanan, hewan bajak, arsitektur, serta transportasi dan komunikasi. Negara dataran rendah juga dapat mengembangkan monu-

[240] Demikian pula, dibanding dengan masyarakat dataran tinggi, masyarakat di dataran rendah memiliki sejarah panjang dalam keterhubungan dengan dunia yang lebih luas. Salah satu contohnya adalah riset Fernand Braudel (1966) tentang masyarakat pesisir yang telah melakukan perdagangan luar negeri sejak dunia pra-modern. Para pedagang pesisir di Mediterania telah terhubung dengan kegiatan pertukaran dan perdagangan dengan para pedagang dari Filipina dan Maluku. Penelitian lain dilakukan oleh Anthony Reid (1993), yang menunjukkan bahwa masyarakat di Asia Tenggara telah terintegrasi melalui kegiatan perdagangan dan migrasi ke Venesia dan Istanbul.

men dan gardu induk[241] karena masyarakat dataran rendah sudah memiliki budaya menulis, terutama tentang survei dan pajak, mereka mampu menghasilkan karya sastra yang indah seperti novel dan puisi. Di sisi lain, masyarakat di daerah pinggiran atau dataran tinggi cenderung mengandalkan tradisi lisan. Oleh karena itu, kita bisa melihat bahwa di keraton Surakarta, seorang penyair yang sangat terkenal bernama Ranggawarsita baru muncul pada abad kesembilan belas. Puisi-puisi tidak muncul pada masa awal negara padi, karena sebagian besar tulisan di negara awal itu adalah tentang survei pajak dan tanah. Sastra muncul saat negara agraris sudah sangat matang (Sears, 1996). Oleh karena itu, tradisi menulis cenderung menjadi milik keraton dan negara yang terletak di dataran rendah. Tidak seperti masyarakat dataran rendah yang memiliki tradisi budaya menulis yang panjang, masyarakat dataran tinggi tidak bergantung pada tradisi menulis. Mereka masyarakat yang sebagian besar menggunakan lisan sebagai bahasa sehari-hari. Bukan berarti mereka buta huruf, tetapi lisan adalah cara lain untuk menyimpan ingatan masyarakat di dalam benak, sehingga negara dataran rendah tak dapat melacak ingatan, sejarah, dan budaya mereka. Dengan demikian, masyarakat yang buta huruf punya banyak transkrip tersembunyi di dalam benak mereka. Tradisi lisan mereka mirip tradisi menanam tanaman umbi-umbian macam singkong, kentang, dan ubi,

[241] Berbeda dengan masyarakat dataran tinggi yang berpindah-pindah, masyarakat dataran rendah perlu batas untuk mempererat hubungan antara orang dalam dan orang luar. James Siegel (1993) dan Abidin Kusno (2006) misalnya, telah menggambarkan dengan baik tentang batas wilayah kampung untuk menandai orang luar. Masyarakat perkotaan yang tinggal di kampung membuat *gardu* (rumah jaga) untuk memperkuat identitas dan ingatan mereka tentang batas wilayah tersebut. Sebaliknya, masyarakat di dataran tinggi tidak membangun gapura sebagai penanda batas ruang. Mereka justru mentato tubuh mereka untuk menunjukkan identitas dan menandai afiliasi marga dan kekerabatan.

karena tidak ada yang tahu berapa banyak tanaman yang ditanam di bawah tanah. Menyimpan ingatan dalam benak dan lisan mirip *transkrip tersembunyi*.[242]

Berbeda dengan tradisi tertulis, cerita lisan lebih mudah diubah dan dikembangkan. Strategi ini juga untuk menghindari tujuan negara melacak pergerakan orang dataran tinggi. Oleh karena itu, di Indonesia dan Asia Tenggara pada umumnya, terdapat banyak versi cerita rakyat yang ditransfer melalui tradisi lisan.[243] Cerita lisan jauh lebih

---

[242] Saya meminjam konsep ini dari *Domination and the Arts of Resistance:Hidden Transcripts*(1990). Tanaman umbi-umbian atau tanaman pelarian bagaikan "teks tersembunyi", yang di dalamnya negara tidak dapat menghitung jumlah produksinya karena tidak terbaca. Oleh karena itu, akar dapat menjadi salah satu alat perlawanan penduduk dataran tinggi. Umbi-umbian, seperti ubi jalar, talas, dan singkong dapat disimpan dengan aman di bawah tanah selama dua tahun (Scott: 2010:195-6). Daya tahan persediaan makanan mereka membuat dataran tinggi aman untuk waktu yang lama. Kondisi ini memungkinkan dataran tinggi untuk bertahan hidup jika mereka diserang oleh negara di dataran rendah. Tanaman yang ditanam di pegunungan tinggi dan terjal hanya perlu sedikit perawatan dan mudah beradaptasi dengan rutinitas perladangan berpindah.

[243] Bahkan di masyarakat Indonesia kontemporer, beberapa komunitas masih memiliki pengalaman traumatis dengan tradisi tulis-menulis. Komunitas yang tinggal di bantaran Sungai Code, Kota Jogjakarta, masih merasa khawatir setiap kali melihat orang luar membawa buku, pena, dan catatan. Mereka berpikir bahwa orang-orang itu pasti atas nama negara yang akan melakukan pengukuran tanah; mengingat komunitas Code di bantaran Sungai tidak punya sertifikat tanah. Mereka hanya memiliki hak untuk memanfaatkan tanah di sepanjang bantaran Sungai, tetapi tidak memilikinya. Orang Code memiliki pengalaman traumatis dengan aksara. Mereka mengaitkan teks dan aksara dengan kekuatan negara dan perampasan tanah. Oleh karena itu, orang Code menyimpan kenangan mereka melalui pertunjukan verbal, seperti lagu, syair, dan puisi. Ini adalah strategi yang sangat jitu untuk mengklaim bahwa mereka memiliki hak atas tanah dan untuk

kaya dan beragam daripada tradisi tertulis. Ketika cerita lisan ditransfer ke generasi berikutnya, cerita tersebut biasanya diubah atau dikembangkan sesuai dengan interpretasi dan kondisi saat itu. Sebaliknya, keberadaan teks menciptakan ortodoksi di mana orang tetap mempertahankan catatan standar teks tersebut. Teks menciptakan ortodoksi dan hierarki kelas. Dataran rendah memiliki banyak ulama, yaitu orang-orang yang ahli dalam menjaga catatan standar teks suci, seperti Alkitab dan Al-Quran. Siapa pun yang dapat membaca teks dengan sangat baik, mereka akan mendapatkan hak istimewa kelas. Oleh karena itu, kita bisa melihat ada banyak orang ortodoks dan puritan di daerah dataran rendah, tetapi tidak di dataran tinggi.

Bagi orang dataran tinggi, teks dikaitkan dengan kekuatan negara. Teks sangat penting bagi teknologi administrasi dan kenegaraan. Masyarakat dataran rendah membutuhkan teks untuk melakukan survei tanah, menghitung jumlah penduduk dan pajak, mencatat upah, mengontrak tenaga kerja, membuat perjanjian dagang tertentu, dan mengembangkan karya sastra. Oleh karena itu, masyarakat dataran tinggi secara sadar melepaskan diri dari negara karena tradisi tertulis memiliki nilai instrumental yang sangat besar bagi proses sentralisasi dan administrasi politik yang permanen. Sebaliknya, tradisi lisan memiliki keuntungan substansial bagi orang-orang bebas yang merdeka dari negara.

Kepadatan penduduk dan surplus gandum di negara-negara agraris menyebabkan struktur kelas dan ketimpangan properti yang rumit. Pertanian yang menetap cenderung memusatkan penduduk dan menciptakan birokrasi serta

---

terus mengingat leluhur mereka yang telah memberi tempat bernaung di sepanjang bantaran Sungai. Namun, bukan berarti orang-orang di Code buta huruf. Mereka biss baca-tulis. Bagi mereka, budaya verbal jauh lebih ekspresif daripada tulisan. Ada banyak kata-kata yang tidak dapat diungkapkan dengan aksara. Mereka juga tidak perlu khawatir tentang kesalahan tata bahasa, yang dalam naskah sangat mudah dilacak.

menghasilkan pekerjaan "kelas menengah" seperti surveyor, arsitek, penulis naskah, pengrajin, penari, aktor, pedagang, dan akuntan. Kondisi kehidupan yang menetap dan munculnya aparat birokrasi membuat masyarakat dataran rendah relatif mudah dikendalikan dan dihitung. Mereka mudah dikendalikan melalui survei seperti pendaftaran dalam bentuk pajak fiskal, yang berupa pajak atas perdagangan atau pajak atas kepemilikan tanah. Oleh karena itu, penduduk tidak diperbolehkan pindah tanpa izin tegas dari negara. Selain itu, agar lebih mudah dipahami, survei penduduk cenderung mengklasifikasikan dan menyederhanakan penduduk ke dalam klasifikasi etnis, agama, dan ras. Penyederhanaan ini bertujuan untuk membuat penduduk terlihat, sehingga sistem pemerintahan bisa berjalan secara efektif. Scott dalam bukunya *Seeing like a State* (1999) berpendapat bahwa klasifikasi suku atau kelompok etnis merupakan proyek politik. Selain itu, masyarakat yang hidup menetap mudah dikendalikan karena mereka sangat terkonsentrasi di satu tempat dan tidak pernah berpindah-pindah seperti masyarakat dataran tinggi. Karena masyarakat yang hidup menetap memiliki pemukiman yang lebih stabil, mereka biasanya memiliki identitas yang tetap daripada masyarakat di dataran tinggi yang berpindah-pindah sepanjang waktu. Kondisi ini juga menjawab pertanyaan mengapa para antropolog lebih sulit mendefinisikan identitas masyarakat yang tinggal di daerah terpencil atau dataran tinggi, seperti Dayak atau Papua, daripada menggambarkan masyarakat di dataran rendah seperti Shan atau Jawa.

Namun, masyarakat dalam masyarakat pertanian yang hidup menetap sebenarnya sangat rentan terhadap penyakit. Begitu wabah datang, mereka mudah terinfeksi. Misalnya, wabah dari tikus dapat merusak panen karena wabah menyerang semua gabah di gudang. Ketika panen gagal, orang-orang mulai berlarian ke dataran tinggi untuk menghindari penyakit dan kelaparan. Scott memberikan contoh Hantawaddy, masyarakat yang tinggal di Burma dataran rendah. Mereka pindah ke dataran tinggi karena kekeringan

panjang yang menyebabkan gagal panen dan kelaparan, antara tahun 1803 dan 1813 (Scott, 2010: 160). Dalam kasus Indonesia, David Henley menunjukkan bahwa orang-orang di kota-kota dataran rendah juga rentan terhadap penyakit. Henley, yang memfokuskan penelitiannya pada masyarakat Minahasa di Sulawesi Utara, menemukan bahwa penyakit epidemik, khususnya cacar, menyebar sangat mudah di pemukiman yang padat dan tidak banyak bergerak. Ia juga menunjukkan bahwa epidemi tikus merupakan hambatan utama bagi pertumbuhan penduduk di Sulawesi Utara (Henley, 2005:286; Scott, 2010:159)

Scott memberikan tiga alasan mengapa takhta mahkota dalam masyarakat dataran rendah tradisional gagal mendirikan negara modern? Pertama, ia menganggap bahwa "hasil panen dapat dibaca, tetapi pejabat tidak", yang berarti bahwa perantara seperti pejabat dan aristokrasi, memanipulasi informasi kepada mahkota mengenai pendapatan dan pajak negara. Kedua, fluktuasi cuaca, hama dan penyakit tanaman, dan penyakit manusia seperti kolera menyebabkan gagal panen dan kelaparan. Kondisi ini diperburuk oleh fakta bahwa geng, preman, pencuri, dan bandit mendominasi biji-bijian atau tanaman tertentu untuk kepentingan mereka sendiri. Ketiga, negara agraris awal punya ketidakteraturan yang luar biasa dalam sistem ekonomi politik. Tidak ada surplus penghitungan biji-bijian yang rasional. Jadi, meskipun tampak stabil dan kuat, negara agraris sebenarnya rentan terhadap penyakit dan kebangkrutan (Scott, 2010: 96).

3. Ruang Non-Negara di Asia Tenggara dan Indonesia

Sub-bagian ini bertujuan untuk menggambarkan betapa rapuhnya Negara dalam membangun kekuasaannya melawan korupsi, ketidakstabilan politik, populasi yang sangat besar, dan epidemi penyakit. Sebaliknya, saya menggambar-

kan efektivitas hidup dengan komunitas kecil di masyarakat dataran tinggi. Mereka memiliki ketahanan pangan yang lebih baik serta stabilitas dalam struktur sosial dan politik.

Robert Heffner dan Edmund Leach adalah dua cendekiawan terkemuka yang mempelajari sejarah budaya penduduk dataran tinggi Asia Tenggara. Daerah dataran tinggi dikenal sebagai tempat persembunyian yang strategis bagi para pemberontak. Heffner menunjukkan bahwa Dataran Tinggi Tengger di provinsi Jawa Timur telah menjadi tempat yang strategis bagi orang-orang untuk melarikan diri dari negara. Selama lebih dari 250 tahun, dataran tinggi Tengger telah menjadi tempat yang nyaman untuk bersembunyi dari kekuatan negara dan kekerasan politik. Heffner (1990)[244] menggambarkan pelarian orang Tengger seiring dengan runtuhnya Majapahit, Kerajaan Hindu-Buddha pada abad ketiga belas. Orang-orang melarikan diri dari Majapahit untuk melarikan diri dari istana dan aristokrasi kerajaan Islam yang baru berdiri. Begitu pula masa penjajahan Belanda, pemberontak Madura seperti Untung Surapati, mantan budak, juga bersembunyi di Tengger pada tahun 1670-an.[245] Dataran tinggi Tengger juga menjadi tempat yang strategis bagi kaum komunis yang melarikan diri dari negara pada tahun 1965.

---

[244] Surapati tidak hanya menjadi simbol anti Belanda, tetapi juga simbol anti Keraton Mataram. Ia menjalin persekutuan dengan orang Bali dan Blambangan, dari Jawa Timur, untuk menentang Keraton Mataram yang terletak di dataran rendah Jawa Tengah. Setelah VOC (Vereenigde Oostindische Compagnie) menghancurkan persekutuannya, Surapati melarikan diri ke daerah pegunungan di Tengger. Ketika Belanda menangkapnya, keturunan dan pengiringnya masih terus melakukan perlawanan dari Pegunungan Tengger. Lihat juga kisah Surapati dalam Kumar (1976) dan Ricklefs (1981).

[245] Novel Abdul Muis, *Surapati* (1999) terbitan Balai Pustaka juga telah menggambarkan dengan baik perjuangan Surapati melawan Belanda dan pelariannya ke dataran tinggi hingga wafatnya.

Edmund Leach mempelajari tentang sistem politik komparatif masyarakat Shan yang tinggal di dataran rendah dan masyarakat Kachin di perbukitan.[246] Leach membedakan antara dua masyarakat, masyarakat Shan yang tinggal di dataran rendah dan masyarakat Kachin yang tinggal di dataran tinggi. Terlepas dari perbedaan antara masyarakat Shan dan Kachin, mereka terhubung melalui bahasa yang sama, aliansi perkawinan, dan sistem politik. Masyarakat Shan memeluk agama Buddha dan bekerja di pertanian padi. Mereka memiliki struktur feodal yang bertingkat (*mong*) dengan kepala tertinggi disebut *saohpa*. Sebaliknya, masyarakat Kachin tidak beragama Buddha. Mereka bukan masyarakat yang terbatas, tetapi lebih heterogen dan memiliki berbagai bahasa dan dialek. Mereka memiliki wilayah yang tidak jelas, dan setiap masyarakat memiliki motif pakaian yang beragam dan berbagai organisasi ekologi.

Leach menemukan bahwa orang Shan lebih mudah didefinisikan dibandingkan dengan orang Kachin. Orang Shan memiliki budaya yang lebih homogen, sedangkan masyarakat Kachin tidak mudah untuk dimasukkan ke dalam kategori yang disederhanakan. Orang Kachin punya dua jenis sistem politik yang berbeda yang disebut *Gumsa* dan *Gumlao*. Sistem *Gumsa* adalah struktur negara dan memiliki sistem hierarki feodal. Leach mengklaim bahwa

---

[246] Dalam melakukan studi perbandingan, Leach berpendapat bahwa alih-alih hanya mengindeks korelasi tertentu dari ciri-ciri budaya p,q,r yang diulang dalam konteks budaya A, B, C... ia mengusulkan bahwa kita perlu melihat logika fungsional-struktural yang tepat di balik p,q,r dari konteks budaya yang berbeda dari A, B, C. Apa yang menghubungkan p,q,r dalam konteks A? Apa yang menghubungkan p,q,r dengan budaya B? Dan seterusnya. Kedua, adalah membandingkan dan mengontraskan konsep-konsep yang mungkin dari variasi penggabungan p, q, r... Ketiga adalah kita melihat dalam keadaan apa variabel-variabel p,q,r... sebenarnya sebanding. Hasil dari prosedur-prosedur ini adalah melihat kontras di antara budaya-budaya ketimbang kesamaannya (Leach, 1968: 341).

sistem *Gumsa* relatif tidak stabil karena bangsawan kelas menengah terus-menerus mencoba untuk mencapai peringkat teratas dalam sistem garis keturunan. Selain itu, orang-orang biasa juga mencoba untuk mengubah diri mereka ke peringkat yang lebih tinggi dalam sistem tersebut. Sebaliknya, sistem *Gumlao* bersifat anarkis dan egaliter. Cara organisasi sosial dan politik ini merupakan penghargaan atas perlawanan terhadap kontrol negara yang dilakukan oleh Orang Shan. Namun, sebagai sistem egaliter, *Gumlao* dapat secara efektif menjadi strategis selama komunitas tersebut tidak terdiri dari orang-orang dalam jumlah besar, jika tidak naka masyarakat akan terbagi ke dalam sistem hierarki seperti di Gumsa (Leach, 1954).

Leach juga menunjukkan bahwa aliansi antara Kachin dan Shan dibangun melalui sepupu silang matrilineal. Seorang pria diharapkan menikahi putri saudara laki-laki ibunya. Orang Kachin memiliki hubungan dengan orang Shan dalam hal pengambil istri dan pemberi istri. Dalam hal ini, pemberi istri (*mayu*) memiliki peringkat politik yang lebih tinggi dibandingkan dengan pengambil istri (*dama*). Dalam sistem *gumsa*, hubungan antara *mayu* dan *dama* digunakan untuk melegitimasi peringkat dalam hierarki politik (Leach, 1954: 203-204). Pengambil istri adalah pengikut pemberi istri. Kelemahan sistem asimetris *mayu* dan *dama* adalah pernikahan cenderung tidak timbal balik, melainkan menciptakan subordinasi dan perbudakan baru bagi pengambil istri. Dalam kasus masyarakat Shan dan Kachin kita dapat melihat bahwa perempuan adalah aktor yang menjadi perantara pertukaran ekonomi antara dataran tinggi dan dataran rendah.

Suku Shan dan Kachin memiliki hubungan sejarah yang panjang dan mendalam dalam bidang ekonomi dan politik. Sistem politik suku Shan juga merekrut sejumlah tokoh dari masyarakat Kachin. Selain itu, para kepala suku dari Kachin terkadang mengadopsi sistem politik dari sistem

feodalisme suku Shan.[247] Sistem feodalisme masyarakat San cocok diterapkan dalam sistem *gumsa* dalam masyarakat Kachin. Orang Kachin yang menerapkan sistem *gumsa* pada akhirnya juga dianggap sebagai orang Shan karena mereka jadi lebih ambisius, individualis, dan feodal. Banyak orang Kachin juga yang pindah agama ke Buddha. Dengan demikian, orang Kachin yang memeluk agama Buddha dianggap sebagai orang Shan.

Penelitian Leach menunjukkan bahwa mekanisme internal dalam masyarakat perbukitan berubah karena adanya pengaruh transformasi politik dqan ekonomi yang datang dari luar (Leach, 1954:212). Faktor eksternal tersebut adalah, pertama, masyarakat Kachin menemukan ketersediaan sumber daya material dan produksi dari masyarakat Shan. Kedua, pengaruh politik dari kolonialisme Inggris. Terakhir adalah tindakan politik individu dari sistem *gumlao* itu sendiri, yang memiliki ambisi untuk mengubah sistem egaliter dalam *gumlao* (Leach: 1954:227-263).

***

Meskipun orang-orang dataran tinggi mudah bergerak, mereka memiliki struktur sosial yang stabil yang sebanding

---

[247] Leach juga berpendapat bahwa meskipun masyarakat dataran rendah dan dataran tinggi secara budaya berbeda, keduanya masih saling terhubung. Keterhubungan ini tidak hanya dalam hal aliansi sosial, seperti pernikahan, tetapi juga dalam hal komoditas pasokan. Edmund Leach memberikan contoh dalam studinya tentang masyarakat Kachin. Ia menunjukkan bahwa cara kerja antropolog memiliki banyak kesamaan dengan seorang insinyur. Leach menganggap bahwa masyarakat mirip dengan variabel himpunan. Seperti mesin, masing-masing komponen dalam masyarakat harus saling berhubungan untuk menyeimbangkan stabilitas sistem sosial. Leach menggunakan definisi budaya ini dalam mempelajari struktur masyarakat di Burma. Ia percaya bahwa struktur sosial stabil dan seimbang karena para anggota masyarakat saling terhubung meskipun mereka berada dalam oposisi biner, antara masyarakat dataran tinggi dengan dataran rendah (Leach, 1961).

dengan organisasi politik dataran rendah. Organisasi politik dataran rendah sangat rentan terhadap sejarah pemberontakan dan kudeta. Politik struktural dataran rendah terdiri dari birokrat kelas menengah, tentara dan bangsawan yang memiliki keinginan politik yang kuat untuk menggulingkan tahta dan mengambil tindakan sendiri. Fakta kudeta telah terbukti di Pulau Jawa. Sejarah Jawa penuh dengan narasi kudeta seperti kisah Ken Arok dan runtuhnya Kerajaan Majapahit. Runtuhnya cerita terakhir ini adalah karena pemberontakan dari kerajaan Demak, yang berasal dari keluarga inti istana Majapahit sendiri. Yang paling populer adalah kisah kudeta Soeharto pada tahun 1965 yang diikuti oleh transformasi ideologis besar dan perubahan organisasi sosial politik. Selain itu, rezim kolonial juga memiliki pengaruh yang kuat untuk mengganggu organisasi sosial politik dataran rendah. Organisasi sosial politik dataran tinggi jauh lebih stabil karena mereka tidak terdiri dari struktur sosial yang besar dan rumit seperti di masyarakat dataran rendah. Penduduk dataran tinggi tidak memiliki kelas menengah yang rumit dan mereka juga hampir tidak tersentuh oleh pemerintahan kolonial modern.

Belajar dari Robert Heffner dan Edmund Leach, James Scott mempelajari orang-orang Zomia yang hidup melintasi batas-batas negara modern. Zomia tinggal di dataran tinggi Burma, Laos, dan India Timur Laut. Mereka tinggal di zona pengungsi dan menentang proyek-proyek negara. Perbukitan merupakan ruang yang nyaman untuk perlawanan politik terhadap negara. Masyarakat perbukitan menghasilkan surplus produksi, tetapi mereka tidak mengirimkan surplus itu untuk mendukung raja dan biksu di dataran rendah. Masyarakat dataran tinggi memiliki ruang kedaulatan karena wilayahnya yang terjal. Apalagi selama musim hujan, negara menghadapi kesulitan untuk menyerbu dan mengendalikan wilayah dataran tinggi.

Masyarakat di dataran tinggi bukanlah masyarakat yang terisolasi. Mereka terhubung dengan masyarakat dataran tinggi yang lainnya. Masyarakat dataran tinggi secara

sengaja membuat keputusan untuk menjauh dari negara. Mereka memiliki pilihan sendiri untuk tetap merdeka dari negara. Sistem mata pencaharian masyarakat di dataran tinggi, seperti bercocok tanam berpindah-pindah, tebang dan bakar, berburu dan meramu, mendorong mereka untuk tidak terlihat dari pengawasan negara. Karena masyarakat dataran tinggi memiliki pengalaman melarikan diri dari negara, mereka belajar bagaimana menjalani gaya hidup yang berpindah-pindah. Dengan menggunakan teori Deleuze dan Guatarri tentang "masyarakat rimpang", James Scott percaya bahwa masyarakat dataran tinggi memiliki mekanisme lokal untuk membangun jaringan independen dan horizontal yang kompleks tanpa kekuasaan terpusat dan hierarki negara (Scott, 2010:29). Oleh karena itu, masyarakat dataran tinggi memiliki kebebasan dalam cara produksi selama mereka menjauh dari negara. Mereka tidak harus bekerja untuk tuan tanah atau majikan; sebaliknya mereka hanya bekerja untuk tenaga kerja mereka sendiri. Hal ini karena masyarakat dataran tinggi tidak harus membayar pajak dan tidak harus membayar sewa tanah.

Metode perladangan berpindah juga melahirkan masyarakat majemuk. Masyarakat di perbukitan atau di daerah terpencil butuhkan lebih banyak tenaga kerja, dan mereka memiliki pengalaman panjang dalam menambahkan orang asing sebagai bagian dari keluarga mereka. Masyarakat perbukitan memasukkan orang luar baru, seperti budak yang melarikan diri, sebagai kerabat mereka. Tidak seperti masyarakat dataran rendah, masyarakat perbukitan tidak mengadopsi pendatang baru ke dalam tatanan kelas; sebaliknya mereka mengaitkan pendatang dengan kelompok keturunan atau kerabat. Karena kelemturan kekerabatan ke imigran, orang-orang di perbukitan memiliki organisasi sosial yang berubah-ubah, yang berbeda dari masyarakat dataran rendah yang memiliki identitas permanen dan tidak berubah. Masyarakat non-negara di perbukitan memiliki proses perubahan yang berkelanjutan. Para penggarap berpindah dan pemburu-peramu bukanlah kelompok primitif

yang sepenuhnya hidup di dalam masyarakat yang terbatas. Mereka sangat eksklusif dalam menerima migran baru. Mereka tidak tinggal di daerah yang unit sosial dan politik totalnya membatasi; sebaliknya penduduk dataran tinggi sangat "kosmopolit" karena mereka tidak punya identitas tunggal seperti orang-orang yang di dataran rendah.

Berbeda dengan masyarakat dataran rendah yang memiliki identitas tegas dalam mendefinisikan orang dalam dan orang luar, masyarakat dataran tinggi sangat mobile dan tidak tergabung dalam satu identitas etnis. Furnivall (1948:311) membuktikan bahwa munculnya masyarakat majemuk di dataran rendah adalah karena adanya kondisi penawaran dan permintaan, yang menciptakan sistem kelas. Ia melihat bahwa kondisi masyarakat majemuk di daerah tropis dataran rendah terdiri dari penduduk asli, budak, imigran, dan orang Eropa, yang saling bersaing. Meskipun terdapat perpecahan dalam garis ras, setiap ras memiliki cara produksi dan tempat pemukiman yang berbeda. Masyarakat majemuk di daerah dataran rendah tidak mengenal kewargaan, karena tiap komunitas diotomatisasi dalam persaingan. Pasar mendorong orang untuk berproduksi dan menciptakan logika keuntungan dengan mengganggu kohesi organisme sosial.

Selain itu, masyarakat dataran tinggi tidak membutuhkan lumbung karena umbi-umbian dan akar-akaran secara alami tersimpan di bawah tanah. Mereka dapat menggali umbi-umbian sepotong-sepotong kapan saja mereka membutuhkannya. Mengingat tanaman tersebut tersembunyi di bawah tanah, negara tidak akan mengetahui jumlah dan kapasitasnya. Karena itu, negara tidak dapat mengenakan pajak atas kepemilikan tanaman di bawah tanah. Untuk membudidayakan umbi-umbian, hanya diperlukan intensitas tenaga kerja yang sedang. Meskipun nilai ekonomis yang rendah, tanaman bawah tanah dibutuhkan sebagai makanan pokok bagi penduduk dataran tinggi. Selain itu, tanaman di bawah tanah ramah lingkungan. Beberapa tanaman,

seperti ubi dan singkong, dapat ditanam di berbagai jenis iklim tropis (ibid, 203-5).

Orang-orang di dataran tinggi biasanya lebih sehat daripada orang-orang di dataran rendah. Pertama, karena sistem perladangan berpindah-pindah mendorong penduduk dataran tinggi untuk berpindah secara teratur. Akibatnya, penduduk dataran tinggi berada dalam kondisi fisik yang baik. Sistem pertanian menetap tidak mengharuskan orang untuk berpindah secara teratur. Ini karena mereka harus merawat tanaman padi yang butuhkan perawatan intensif. Kedua, dataran tinggi menyediakan tanaman dan buah-buahan yang dapat dimakan yang memiliki berbagai nutrisi yang sebanding dengan dataran rendah yang cenderung menanam tanaman tunggal. Ketiga, salah satu manfaat bagi orang dataran tinggi adalah mereka terhindar dari wabah, karena mereka pindah ke tempat lain. Sebaliknya, orang dataran rendah berisiko terkena penyakit, seperti kolera dan sampar, karena mereka tetap tinggal di satu tempat.

Namun, proyek-proyek negara modern yang masif Orde Baru di Indonesia menganggap bahwa ladang berpindah merupakan kegiatan yang terbelakang. Maka, negara Indonesia berusaha mengendalikan para pemburu-peramu agar tetap tinggal di satu tempat. Banyak karya etnografi soal masyarakat Kalimantan yang menggambarkan cara aparatur negara melaksanakan kontrolnya terhadap masyarakat non-negara agar hidup sesuai dengan sudut pandang negara. Michael Dove misal, meneliti cara negara melaksanakan disiplin dan kontrolnya terhadap petani kecil, dalam semua tahap produksi dan pemasarannya, penataan ulang lanskap oleh negara, mobilisasi tanah dan tenaga kerja, hingga rutinitas rumah tangga sehari-hari. Skema pengawasan, dan berbagai implementasi geometrisasi, simplifikasi, standarisasi, dan disiplin, menyerupai struktur Panopticon yang dipopulerkan oleh Foucault (Dove, 2011: 30).

4. Ruang Non-Negara di Maluku-Indonesia Timur

Dibandingkan dua sub-bagian sebelumnya, dalam sub-bagian ini, saya akan mempersempit uraian saya tentang orang-orang dalam komunitas kecil di pinggiran Indonesia. Di Indonesia, ruang non-negara tidak hanya ditemukan di dataran tinggi. Laut adalah tempat yang sangat besar bagi orang-orang yang melarikan diri dari kontrol negara. Topografi negara Indonesia berkisar dari tepi gunung berapi, dataran tinggi hingga laut lepas. Sejarawan Eric Tagliacozzo misalnya, fokus menggambarkan keberadaan dan kontrol negara di Laut Asia Tenggara. Ia mengeksplorasi pemberontakan skala kecil masyarakat Asia Tenggara yang tinggal di pesisir dan pulau-pulau terluar. Ada banyak ragam reaksi kekerasan lokal terhadap penciptaan batas negara. Orang-orang di pinggiran, seperti Bangka Belitung, Aceh, Jambi, dan Banjarmasin, bereaksi terhadap proyek-proyek kontrol dan pembentukan negara (Tagliacozzo, 2005:166). Proyek-proyek negara yang menciptakan batas-batas laut menyebabkan pemberontakan pedagang laut karena perbatasan membatasi kegiatan ekonomi mereka. Banyak masyarakat nomaden dan semi-nomaden yang menganggap batas laut ditetapkan dengan tindakan pemaksaan karena merugikan pencaharian dan budaya masyarakat laut.[248] Tagliacozzo

[248] Di tempat lain di Indonesia, orang laut di sekitar Pulau Sumatera, juga tinggal di wilayah non-negara. Orang laut tinggal di perahu mereka dan di sepanjang perairan kepulauan dan mereka tidak memiliki kontak dengan pemerintah. Orang laut memiliki sejarah panjang dalam melarikan diri dari perbudakan, pajak, utang, hingg proyek pemerintah lainnya. Mereka adalah penghuni perahu dan pengumpul ikan yang tidak hidup dalam mode menetap. Seperti orang-orang di dataran tinggi, suku laut tidak memiliki mode organisasi politik yang besar dan kompleks. Sebaliknya, mereka lebih egaliter karena kepala suku memimpin setiap komunitas kecil. Lihat lebih lanjut Marshanto, Khidir. 2010.

mengaitkan penjelasannya dengan konsep Arjun Appadurai, "jalan dan pengalihan". Berbagai komoditas memiliki kehidupan sosial yang berubah sesuai dengan kondisi waktu dan tempat. Jika suatu komoditas melintasi perbatasan, makna komoditas tersebut dapat berubah. Negara yang mendefinisikan legalitas komoditas. Meskipun komoditas tersebut tidak berbahaya, namun jika masyarakat memperjualbelikannya tanpa pengawasan negara, maka komoditas tersebut bisa jadi ilegal. Cengkeh misalnya, bisa dianggap sebagai barang selundupan jika diperdagangkan tanpa sepengetahuan administrasi negara Kolonial.[249]

Meskipun rezim Orde Baru memiliki kontrol yang kuat selama lebih dari 30 tahun (1966-1998), masyarakat di pinggiran dapat melakukan berbagai aktivitas sosial ekonomi tanpa melibatkan campur tangan negara.[250] Roy Ellen (2003)

"Orang Suku Laut dan Orang Melayu di Kepulauan Riau. Sebuah Tafsir Deskriptif-Etnografis". *Antropologi Indonesia*. Vol. 31. No. 3.

[249] Lihat juga pembahasan saya soal ini dalam "History of Moluccan's Clover as a Global Commodities". Dalam *Kuwalu: Journal of Local Culture* Vol.1, No.2, (Juli-Desember), 2014.

[250] Di era modern, salah satu contoh kegiatan Non-negara adalah pada transaksi cengkeh. Di bawah rezim Orde Baru (1970-1990-an), masyarakat Ambon mampu menghindari ketergantungan yang diciptakan oleh KUD (Koperasi Unit Desa). Alih-alih menjual cengkeh ke KUD, para produsen cenderung menjual cengkeh langsung ke Pedagang Cina. Mengingat bahwa KUD hanya menerima produksi dalam skala terbatas, banyak produsen yang mengalami kerugian bisnis. Selain itu, KUD hanya menerima cengkeh dengan tingkat kualitas tertentu, sementara orang Cina menerima cengkeh berkualitas buruk dan tidak membatasi jumlah cengkeh yang dijual. Perdagangan adalah tentang kepercayaan dan produsen memiliki hubungan dengan Pedagang Cina dalam menjalankan bisnis, dibandingkan KUD yang melakukan transaksi ekonomi dengan pedagang Maluku (Beckmann, 2007: 201). Produsen dan perantara Cina saling melengkapi, terutama selama panen cengkeh. Beckmann menunjukkan bahwa meskipun kontrol Negara di bawah rezim Orde Baru mahakuasa, orang-orang masih memiliki cara otonom untuk menjalankan bisnis mereka tanpa campur

menunjukkan bahwa Kepulauan Seram Tenggara di Indonesia Timur merupakan wilayah tanpa kontrol dan pengawasan negara. Karena topografi dan hidrografi pulau-pulau tersebut, Kepulauan Seram Tenggara memiliki "federasi yang longgar". Pusat dan pinggiran Maluku tidak stabil dan dinamis jika dibandingkan dengan sistem politik terpusat di negara agraris Jawa. Daerah pusat seperti Ternate dan Ambon sangat rapuh karena politik, perang, dan epidemi. Selain itu, sistem pusat terhitung rapuh, sebagian karena tidak ada produksi pangan yang stabil dan produksi tanaman komersial lokal yang signifikan.

Daerah pinggiran, seperti Kepulauan Seram Tenggara, terdiri dari organisasi politik negara kecil yang bergeser dari waktu ke waktu. *Raja*, kepala pemilik sejumlah kecil tanah, mengalihkan kekuasaan mereka melalui perkawinan antar marga. *Raja*, sebagai penguasa, mendorong adanya aliansi dan integrasi dengan negara-negara luar (Ellen, 2003: 278-79). Dengan kata lain, pusat menjadi tidak stabil karena pergeseran kekuasaan dan ikatan kekerabatan. Hal ini menyebabkan pergeseran hubungan upeti, penaklukan, dan aliansi, dan dalam beberapa kasus juga perpindahan fisik permukiman. *Raja* tidak selalu menetap di pulau yang diperintahnya (ibid, 34). Yurisdiksi dan kewenangan seorang *raja* dapat meluas dari satu pulau ke pulau lainnya. Salah satu contohnya adalah *Raja* Kelu yang menguasai sebagian Seram Laut, tetapi ia lebih suka tinggal di Pulau Geser (ibid, 92-3).

Ellen memfokuskan risetnya pada Kepulauan Seram Tenggara karena pulau-pulau ini punya dua peran penting. Pertama, Kepulauan Seram Tenggara mampu memenuhi kebutuhannya sendiri. Kedua, mereka memasok kebutuhan pangan bagi Banda dan menyalurkan produk dari dan ke

---

tangan negara. Transaksi otonom tak terbatas pada orang yang lari dan tinggal di dataran tinggi atau daerah terisolasi lainnya seperti yang dijelaskan James Scott dalam *The Art of not Being Governed* (2010).

Pulau Papua (Ellen, 64). Dalam jaringan perdagangan kontemporer, Ellen menunjukkan bahwa tujuan paling intensif untuk pergerakan perahu adalah dari pelabuhan Banda ke Geser, sebuah pulau di Seram Tenggara (ibid, 185-7).

Tidak seperti Ternate, Tidore dan Banda, Kepulauan Seram Tenggara kurang terintegrasi dalam ekonomi dunia dan kurang bergantung pada impor untuk kebutuhan hidup pokok. Setiap pulau secara timbal balik memasok kebutuhan pokok dari hasil kebun, seperti sayur-sayuran, buah-buahan, dan sagu, dan kayu bakar (ibid, 51). Kerajaan di Tidore yang terletak di Maluku Utara memiliki pengaturan perdagangan dan cara operasi politik yang berbeda dengan orang Seram. Sementara perdagangan di Tidore melibatkan pengumpulan upeti dan dominasi politik dari orang Papua, penduduk pulau Seram Tenggara memiliki sistem perdagangan yang lebih setara. Alih-alih menggunakan kekuatan simbolis dari istana kesultanan, penduduk Seram Tenggara dan orang Papua melakukan perdagangan yang egaliter (ibid, 122). Penduduk di Seram Tenggara tidak memiliki "status warisan" seperti di Kerajaan Tidore. Perkawinan campur dengan orang Papua terjadi karena jaringan perdagangan, bukan karena penyerbuan. Dengan kata lain, perkawinan tidak ditujukan untuk menjadikan orang Papua sebagai taklukan ke dalam pemerintahan pusat yang lebih luas seperti dijalankan oleh Kerajaan Tidore (ibid, 130-1).

Di bawah kolonialisme Belanda, kegiatan pedagang kecil di kepulauan Seram Tenggara tidak terpantau oleh kontrol monopoli VOC. Kepulauan Seram Tenggara seperti Seram Laut, Geser dan Pulau Gorom adalah tempat bagi para pengungsi yang melarikan diri untuk menghindari perbudakan dari Pulau Banda sejak kontrol Belanda pada tahun 1621. Pulau-pulau ini terkenal sebagai tempat pemberontak. Orang-orang di Seram Tenggara mengirim *kora-kora* (sampan perang) menuju Banda untuk mengevakuasi mereka dari kontrol dan pembantaian Belanda. Orang-orang pribumi yang bertahan hidup di Pulau Banda karenanya diperbudak. Dengan menggunakan *kora-kora*, Seram Teng-

gara juga terlibat dalam penyelundupan cengkeh karena melanggar larangan VOC (Ellen, 82-3). Pada 1633, Seram Laut dan Seram Tenggara dilaporkan terlibat dalam perdagangan rempah-rempah ilegal yang diselundupkan oleh kapal-kapal *jung* ke Makassar. Mereka juga menyelundupkan kerang, mutiara, burung cendrawasih, bulu dan damar yang ditukar dengan tekstil, besi, senjata api (ibid, 86-7).

Tidak seperti pulau-pulau di Seram Tenggara, Pulau Banda adalah wilayah kekuasaan negara. Belanda memperkenalkan cara produksi perkebunan klasik (*perkenierstelsel*) dengan mengintensifkan penggunaan lahan dan merasionalisasi produksi pertanian. Dengan datangnya kuli dari Jawa dan Cina, Belanda juga mengubah pola pemukiman dan pengelolaan sumber daya alam. Sejak pulau itu diubah menjadi perkebunan, Banda telah mengubah pembagian kerjanya dan sangat bergantung pada beras dari Jawa. Pada tahun 1637 Pulau Banda sangat bergantung pada kayu, buah-buahan, sayur-sayuran, produksi ternak, kelapa, sagu, kacang-kacangan, dan kacang polong dari Kepulauan Seram Tenggara (ibid, 85-86). Seiring dengan pertumbuhan Pulau Banda sebagai pusat produksi rempah-rempah, Seram Tenggara menjadi pinggiran penting utama yang menyangga kebutuhan orang Banda. Selain itu, Pulau Seram Tenggara juga merupakan pulau-pulau yang mandiri, bahkan di era pra-modern awal. Ellen menegaskan tidak ada bukti bahwa masyarakat di sana mengirim barang dan upeti pada Sultan Tidore secara rutin dan masyarakat juga tidak mengakui kekuasaan Sultan Tidore (ibid, 124).

Di bawah rezim Orde Baru, banyak pedagang di Kepulauan Seram Tenggara tidak mendaftarkan usahanya ke kantor administrasi yang terletak di Pulau Ambon bagian tengah. Padahal, pendaftaran itu penting untuk mengumpulkan pajak. Para pedagang berhasil menghindari pajak atas produk-produk ekspor grosir. Pada tahun 1986, Ellen melaporkan bahwa penghindaran pajak mencapai tingkat kritis. Pemerintah daerah mengeluh bahwa ada terlalu banyak perdagangan langsung dari Pulau Gorom (salah satu

pulau di Seram Tenggara) ke Surabaya, pelabuhan terbesar kedua di Indonesia (ibid, 234-236). Kondisi ini menimbulkan kerugian finansial bagi pemerintah daerah karena para pedagang tidak membayar pajak yang bervariasi antara 5 sampai 10 persen berdasarkan nilai barang. Kesimpulannya, para pedagang Seram Tenggara memiliki pengalaman lebih dari tiga ratus tahun untuk hidup menghindari otoritas negara, meskipun ada kontrol negara dari VOC hingga ke masa kantor bea dan cukai di bawah rezim Orde Baru.

Belanda juga mengalami kesulitan dalam menaklukkan orang-orang dari Pulau Seram. Pasukan Belanda didasarkan pada pasukan artileri angkatan laut. Jalan yang rusak dan dasar sungai yang dalam menyulitkan para komandan. Kondisi ini diperparah dengan bentang alam yang terjal dan medan yang tidak diketahui di Pulau Seram. Orang-orang Seram, yang disebut Alifuru, dapat dengan mudah bersembunyi dan bersiap untuk penyergapan. Knaap juga menyebutkan bahwa masalah utama lainnya adalah kesulitan dalam membawa air minum dan perbekalan ke dataran tinggi. Pasukan besar, yang terdiri dari sekitar 1.000 hingga 1.500 orang, yang sekitar 50 hingga 75 orang adalah tentara VOC, terlalu rumit untuk dipindahkan, diatur, dan berkomunikasi di daerah yang terjal, khususnya dalam menyediakan perbekalan dan air minum (Knaap 2002: 177-79). Oleh karena itu, alasan mengapa Belanda dapat dengan mudah untuk menduduki Ambon, Semenanjung Laitimor, dan Pulau Banda, karena secara geografis daerah-daerah tersebut terletak di dataran rendah.

Berbeda dengan Pulau Seram dan Seram Tenggara, Pulau Ambon menjadi pusat kekuasaan pemerintahan daerah karena kondisi alamnya yang menguntungkan. Dataran rendah yang terletak di daerah pesisir memudahkan pembangunan kota, dan karena Ambon ada di pesisir, bentengnya disokong oleh kekuatan angkatan laut. Sebaliknya, pegunungan dan perbukitan di Pulau Seram dan Semenanjung Hitu tidak cocok dijadikan pusat kendali politik. Bukan hanya karena kondisi alamnya yang kurang menguntung-

kan, kedua daerah yang terjal ini juga hanya memiliki sedikit tanah belerang untuk menghasilkan bubuk mesiu untuk perang (Knaap, 2003:175). Benteng-benteng untuk menghalau serangan penyusup dari pegunungan dan lereng bukit juga tidak banyak. Ditambah lagi, artileri berat yang disimpan di daerah pesisir tidak mudah diangkut melalui jalan setapak yang sempit dan curam di perbukitan dan pegunungan. (Knaap, 2003:175-76)

5. Kesimpulan: Memikirkan Ulang Jalinan-Jalinan

Tulisan ini menggugat keberadaan Negara modern, terlepas apakah mereka bisa jadi lembaga yang mempromosikan kesejahteraan, keadilan, dan kedamaian bagi warga negaranya. Sepanjang sejarah, Negara yang memaksakan kekuasaannya pada rakyatnya tidak hanya mengarah pada penaklukan total, tetapi juga penghindaran. Sebagai Negara yang masih muda, Indonesia dan negara-negara lain di Asia Tenggara masih dalam tahap penataan. Pajak yang tinggi diikuti oleh korupsi dan kekerasan yang dipromosikan oleh aparatur Negara telah menunjukkan bahwa Negara dapat muncul hanya dengan memaksa rakyat untuk mengikuti aturan mereka. Sejarah perlindungan kerajaan dan munculnya negara modern pada abad ke-19 telah diikuti oleh kisah-kisah perang dan penghindaran.

Negara memiliki catatan panjang dalam menyerbu dataran tinggi dan masyarakat non-negara lainnya yang tinggal di berbagai lanskap. Tulisan ini mencatat bahwa masyarakat dataran rendah telah menyebarkan kekuasaan mereka ke pinggiran karena negara modern belum berdiri. Dari era kerajaan hingga periode Belanda, kekuasaan mereka telah mengatur orang-orang di pinggiran. Tujuannya bukan hanya untuk mendapatkan pasokan komoditas, tetapi juga untuk menggunakan kekuatan manusia dari daerah pinggiran sebagai modalitas untuk mengakumulasi-

kan proyek-proyek pembentukan negara. Selain itu, alasan untuk menyerbu daerah pinggiran adalah untuk menduduki wilayah tersebut, yang nantinya akan mengamankan pajak negara.

Apa yang saya uraikan dalam tulisan ini bukan sekadar fakta sejarah di masa lampau. Namun, reaksi masyarakat non-negara terhadap negarasentris masih terus terjadi. Di era pasca Reformasi di Indonesia, munculnya kebangkitan budaya telah memberikan peringatan baru bagi Negara. Pemerintah dipaksa untuk berlaku adil terhadap masyarakat non-negara yang juga disebut sebagai "masyarakat adat". Negara Orde Baru yang "barbar" yang mengirim militer untuk mendisiplinkan dan menghukum masyarakat di ruang non-negara hanya mendapatkan serangan balik dan perlawanan dari masyarakat. Dengan demikian negara yang memaksakan kekuasaannya hanya menguburkam diri mereka sendiri di kuburan. Di akhir Orde Baru misalnya, masyarakat pinggiran menyerbu hutan dan tanah yang dulu diklaim dan dimiliki oleh Negara. Belajar dari serangan balik tersebut, pemerintahan pasca reformasi mulai berpikir caranya memperlakukan masyarakat di ruang non-negara dengan lebih demokratis. Alih-alih memaksakan kekuasaannya, negara memberi masyarakat non-negara dan masyarakat yang tinggal di wilayah pinggiran lebih banyak ruang dalam menentukan hidupnya. Dalam euforia "kebangkitan kembali tradisi" pasca Reformasi, pemerintah Indonesia mulai mempertimbangkan bagaimana memberikan kebebasan kepada masyarakat adat dalam mengklaim wilayah dan tanahnya.

Masyarakat di pinggiran juga menjadi lebih terhubung secara global karena adanya permintaan global akan komoditas. Hutan dataran tinggi dan pulau-pulau kecil terpencil di Indonesia Timur misalnya, menyediakan barang-barang komersial seperti tembaga, kayu, damar, pala, hingga teripang yang dibutuhkan oleh masyarakat di seluruh dunia. Karena itu, kita tidak bisa lagi menganggap bahwa ruang-ruang non-negara terisolasi dari dunia komersial. Jauh sebe-

lum adanya Negara modern, masyarakat di pinggiran bahkan telah membangun koneksi global mereka melalui pasokan komoditas.

Harus saya akui bahwa dalam tulisan ini, lebih banyak akademisi yang melakukan penelitiannya dari narasi yang berpusat pada negara. Namun, menurut saya, juga sangat penting untuk melihat respons masyarakat yang tinggal di pinggiran atau mereka yang hidup di ruang non-negara. Oleh karena itu, disiplin ilmu antropologi, geografi, dan sejarah harus memberikan pemahaman yang lebih lengkap tentang studi masyarakat pinggiran dan respons mereka terhadap proyek-proyek negara Indonesia saat ini.

Dalam fenomena saat ini, saya menyimpulkan bahwa masyarakat tidak lagi berusaha untuk segera mengambil alih pemerintahan, tetapi mereka justru berusaha menciptakan ruang di luar negara. Penghindaran negara saat ini tidak lagi terjadi di dataran tinggi seperti yang saya uraikan dalam makalah ini, tetapi muncul di pusat kota, tepi sungai, di daerah kumuh, dan masyarakat perkotaan. Masyarakat menciptakan kedaulatan mereka sendiri tanpa berusaha untuk menggulingkan pemerintah. Ruang-ruang otonom adalah tren saat ini; khususnya ketika negara tidak secara efektif memenuhi kebutuhan dasar warga negara, seperti air dan listrik.

Manusia memiliki banyak hubungan sosial yang dapat berjalan bahkan tanpa bantuan negara. Melalui banyaknya orang, lembaga politik, dan bentang geografi, masyarakat dapat menjalankan jaringan ekonomi sosial mereka sendiri. Oleh karena itu, dalam hubungan negara dan masyarakat modern yang tinggi, oposisi biner antara masyarakat negara dan non-negara ditantang karena beberapa sebab.

Pertama, meskipun masyarakat di daerah dataran tinggi secara geografis dan budaya berbeda dari dataran rendah, mereka memiliki kebutuhan untuk saling berhubungan. Kebutuhan akan komoditas rantai pasokan antara kedua komunitas ini membuat mereka saling terhubung.

Kedua, individu-individu dalam masyarakat non-negara mulai memiliki ambisi untuk mengadopsi sistem negara, karena dengan melakukan hal itu, mereka dapat menyerap kekuatan negara dan menciptakan kembali kekuatannya bagi masyarakat non-negara mereka. Hingga taraf tertentu, masyarakat non-negara mengadopsi pola budaya dataran rendah dan kekuatan negara karena mereka melihat bahwa negara dan masyarakat dataran rendah adalah sumber nilai, kekayaan, prestise, dan otoritas. Dengan kata lain, orang-orang memiliki pandangan yang ambivalen terhadap negara. Di satu sisi, orang-orang sangat sinis terhadap pemerintah karena negara sering mempromosikan kebrutalan, korupsi, dan penindasan. Namun, negara modern menciptakan banyak rencana pembangunan, yang memikat masyarakat untuk terlibat dalam kebijakan negara.

Ketiga, kita masih harus memperhitungkan bahwa masyarakat non-negara masih memiliki kombinasi ambigu antara keterlibatan atau perlawanan terhadap masyarakat dataran rendah. Dengan kata lain, banyak masyarakat non-negara yang tidak benar-benar mendukung ideologi negara; mereka lebih suka menggabungkan ideologi negara dengan adat istiadat tradisional mereka. Tesis ketiga ini mungkin cukup tepat karena sebagian besar negara di Asia Tenggara merupakan negara yang masih dalam tahap perkembangan, dimana pemerintah nasional belum mempunyai kekuasaan yang maksimal terhadap daerah pinggiran, seperti Seram Bagian Selatan dan Pulau Seram.

KEPUSTAKAAN

Anderson, Benedict. 2006. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Equinox Publishing.

Benda-Beckmann, Franz von dan Keebet von Benda-Beckmann. 2007. *Social Security Between Past and Future. Ambonese Networks of Care and Support*. LIT Verlag Munster.

Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Phillip* 11. Vol 1. Diterjemahkan dari Bahasa Prancis oleh Sian Reynolds. Harper and Row Publisher. 1966.

Collins, J. 2003. "Language death in Maluku; The impact of VOC", *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde,* 159. No: 2/3 Leiden, 247289

Chou, Cynthia. 2010. *The Orang Suku Laut of Riau. The Inalienable Gift of Territory*. Routledge. Madison Ave, New York.

Diamond, Jared. 1999. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. W.W Norton and Company.

Dove, Michael, *The Banana Tree at the Gate: A History of Marginal Peoples and Global Markets in Borneo.* 2011. (Yale Agrarian Studies Series). Yale University Press.

Dwipayana, A. A. G. N. Ari. 2001. *Kelas dan kasta: pergulatan kelas menengah Bali*. Yogyakarta: Lapera Pustaka Utama.

Ellen, Roy. 2003. On *the Edge of the Banda Zone. Past and Present in the Social Organization of a Moluccan Trading Network*. University of Hawaii Press.

Ellen, Roy. Januari. 1986. "Conundrum About Panjandrums: On the Uses of Titles in the Relations of Political Subordination in the Moluccas and Along the Papuan Coast," *Indonesia*, 41 (April), 46-62.

Errington, Shelly. 1989. *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton University Press, New Jersey.

Furnivall. J.S. 1948. *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948/ New York: New York University Press.

Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969) 1-2.

Geertz, Clifford. 1971. *Religious Development in Morocco and Indonesia*. University of Chicago Press.

–. 1981. *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton University Press.
Henley, David. 2005. *Fertility, Food and Fever: Population, Economy, and Environment in North and Central Sulwaesi, 1600-1639*, Leiden. KITLV.
Hefner, Robert W. 1990. *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History*. Berkeley: University of California Press.
Knapp, Gerrit J. April, 1991. "A City of Migrants: Kota Ambon at the End of the Seventheenth Century". *Indonesia*, Volume 51, 105-128.
–. 2003. "Headhunting, Carnage and Armed Peace in Amboina, 1500-1700." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Vol 46. No. 2, 165-192
Kumar, Ann. 1976. *Surapati: Man and Legend*. Leiden: E. J. Brill.
Kusno, Abidin. "Guardian of Memories: Gardu in Urban Java". *Indonesia*. Vol 81 (April 2006), 85-150.
Leach, Edmund. 1954. *Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure*. Harvard University Press.
–. 1961. *Rethinking Anthropology*. University of London. The Athlone Press.
–. 1968. *The Comparative Method in Anthropology*. International Encyclopedia of Social Sciences. Vol. 1, pp. 339-345.
Lienhart, Lioba. "Orang Suku Laut. Ethnicity and Acculturation". October 1997. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania* 153, No. 4 Leiden, Hal 577-604.
Margana, Sri. S. 2013. *Ujung Timur Jawa, 1763-1913: Perebutan Hegemoni Blambangan*. Pustaka Ifada.
Marshanto, Khidir. 2010. "Orang Suku Laut dan Orang Melayu di Kepulauan Riau.Sebuah Tafsir Deskriptif-Etnografis". *Antropologi Indonesia*. Vol. 31. No. 3.

Reid, Anthony. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450 1680*. Vol.II: Expansion and Crisis. New Haven, Yale University Press.

Knaap, Gerrit J. April, 1991. "A City of Migrants: Kota Ambon at the End of the Seventheenth Century". *Indonesia*, Volume 51. 105-128.

–. 2003. "Headhunting, Carnage and Armed Peace in Amboina 1500-1700." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Vol 46. No. 2, 165-192

Kumar, Ann. 1976. *Surapati: Man and Legend*. Leiden: E. J. Brill.

Redfield, Robert, 1948. *Folk Cultures of the Yucatán. Chicago*, IL: University of Chicago Press.

Schulte Nordholt, Henk dan Margaret van Till. 1999. "Colonial Criminals in Java, 1870-1910. Di dalam *Figures of Criminality in Indonesia, the Philippines and Colonial Vietnam*. Peny., Vicente L. Rafael. Southeast Asia Program Publication. Ithaca. N.Y., Cornell University Southeast Asia Program.

Sear, Laurie J. 1996.*Colonial Discourse and Javanese Tales*. Duke University Press.

Tsing Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.

Siegel, James T. 1993. *Solo In the New Order*. Princeton University Press.

Spyer, Patricia. 1986. *The Memory of Trade: Modernity's Entanglements on an Eastern Indonesian Island*. Duke University Press Books.

Strauss, Levis. *Raw & the Cooked*. 1983. University of Chicago Press.

Tagliacozzo, Eric. 2005. *Secret Trades, Porous Borders: Smuggling and States Along a Southeast Asian Frontier, 1865-1915*. New Haven: Yale University Press.

Wolf, Eric 1955 (In press) "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion," *American Anthropologist*, Vol. 57.

DIPLOMASI DI KAMPUNG: PERJANJIAN DAN KETIDAKSETUJUAN VOC DENGAN MASYARAKAT TANPA NEGARA DI MALUKU TENGGARA PADA ABAD KE-17 DAN KE-18

oleh HANS HÄGERDAL

Diterjemahkan dari "Diplomacy in the Villages: VOC Agreements and Disagreements with Stateless Societies in Southeastern Maluku in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" *dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde/ Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania, November 2024, 180(4): hlm 319-350.*

ABSTRAK

Tujuan artikel ini adalah menganalisis bagaimana diplomasi kolonial bekerja di tingkat lokal di daerah yang dianggap 'marjinal' dalam suasana awal modern. VOC menciptakan jaringan diplomatik komprehensif yang juga melibatkan masyarakat Kepulauan Aru di Maluku Tenggara, yang didekati oleh VOC setelah tahun 1623. Pulau itu mengekspor berbagai hasil laut dan hutan yang berharga, seperti burung cendrawasih, kukang, cangkang penyu, cangkang mutiara, teripang, dan sagu. Upaya untuk menciptakan aliansi yang stabil dengan desa-desa tersebut menjadi rumit karena beberapa faktor, termasuk dualisme antar kelompok Ulisiwa-Ulilima; persaingan antar desa-desa barat yang dipengaruhi oleh VOC dan desa-desa timur yang sangat otonom; kebera-

daan aliansi *pela* dengan kelompok-kelompok Maluku lainnya; dan kesulitan-kesulitan praktis dalam mempertahankan monopoli komersial VOC. Artikel ini membahas tentang awal mula hubungan diplomatik; konflik kekerasan yang muncul pada tahap awal dominasi VOC; dan upaya untuk menjaga stabilitas dengan menggunakan praktik negosiasi lokal, yang akhirnya gagal pada tahun 1780-an.

1. Pendahuluan: Diplomasi Kolonial di Komunitas Skala Kecil

DI dunia Eropa yang telah berkembang sejak akhir Abad Pertengahan, hubungan antar negara semakin diformalkan tetapi tidak merata. Baik melalui kerangka perjanjian, kesepakatan, kedutaan, staf diplomatik terlatih, dan norma untuk mengatur perang dan perdamaian (Sowerby 2016). Profesionalisasi diplomat terwujud di dalam buku pegangan praktik diplomatik yang berpengaruh karya François de Callières (1716). Seperti dikutip dalam Keens-Soper (1973), buku itu menetapkan sifat-sifat yang sangat spesifik yang idealnya harus dimiliki oleh seorang negosiator. Sebisa mungkin tugas seorang pangeran adalah menghindari pertempuran bersenjata untuk mempertahankan hak-haknya.

Pada saat Callières menerbitkan buku pentingnya, seorang pendeta Belanda sedang dalam proses menulis karya yang sangat terperinci tentang dunia Asia yang baru saja ia kunjungi. Di antara berbagai rincian dalam *Oud en Nieuw Oost-Indiën* karya François Valentijn, ada sebuah pengamatan tentang diplomasi di desa-desa di Laut Banda, yang sekarang menjadi bagian dari provinsi Maluku, Indonesia. Diceritakan bahwa penduduk setempat mengucap sumpah persekutuan (*matakau*). Sebuah wadah bambu akan diisi

dengan minuman beralkohol (*sageru*) dan berbagai barang. Dua orang yang mewakili masing-masing permukiman akan maju dan bersumpah untuk menepati perjanjian tersebut; jikalau dilanggar, maka unsur-unsur alam, surga, bumi, matahari, bulan, lautan, air, dan gunung akan menimpa malapetaka kepada mereka. Enam hingga delapan orang dari masing-masing pihak akan menenggak minuman itu, dan sisanya akan dituangkan kepada para penonton yang duduk di gedung pertemuan (*baileu*) (Valentijn 1724–1726, iii A:10–1). Dari sumber lain tampak bahwa karyawan kolonial VOC siap meninggalkan prinsip-prinsip Kristen dan ikut serta dalam *matakau* untuk menciptakan aliansi dan perjanjian damai di pulau-pulau yang terpecah-pecah secara politik. Hal ini sangat berbeda dengan anjuran Callières untuk moderasi dan keterampilan diplomatik, dan upaya Belanda di Maluku sering kali digabungkan dengan kekerasan berskala besar (Mostert 2023:83).

Proses diplomasi masa kolonial awal di Maluku, dan Indonesia secara umum, biasanya fokus pada interaksi VOC dengan negara pribumi; namun, mekanisme yang digunakan dan konsekuensi budayanya dalam masyarakat lokal berbasis kampung juga perlu dipelajari. Tujuan artikel ini adalah, yang *pertama*, untuk meneliti interaksi diplomatik kolonial dengan masyarakat pulau skala kecil, untuk menerangkan perbedaan tafsir perjanjian dan kesepakatan Eropa dengan Asia Tenggara; dan *kedua*, untuk menganalisis apa akibat dari perbedaan tersebut. Jika digabungkan, upaya ini akan menyoroti bagaimana orang Eropa telah menggunakan kontrak sebagai alat kontrol dalam lingkungan luar negeri awal modern, dan bagaimana kontrol ini ditentang. Dengan beraneka ragam bentuk hierarki kekuasaan dan sistem aliansinya, Maluku sebenarnya adalah tolak belakang yang menarik dengan apa yang selama ini secara meragukan disebut sebagai sistem Westphalia, di mana dunia (Barat) dianggap sebagai sekumpulan entitas otonom dengan batas-batas yang tetap, meskipun masih diperebutkan, dan struk-

tur politik-diplomatik yang kurang lebih mirip-mirip (seperti anggota 'republik' Eropa, dalam terminologi Callières).

Studi sejarah telah memberikan banyak perhatian pada negosiasi dan pembuatan aliansi dan perjanjian di dalam konteks Afrika dan Asia, tetapi praktik antarbudaya perlu lebih diperhatikan (Blussé 2002). Hal ini terkait dengan perdebatan yang sedang berlangsung tentang (ke)tidaksesuaian antara persepsi Barat dengan Asia Tenggara setempat tentang perjanjian, dan konflik yang muncul sebagai akibat dari hal tersebut. Misalnya, Barbara Andaya telah menunjukkan bagaimana kontrak antara orang Eropa dengan penguasa Asia Tenggara bisa menandakan hal yang agak berbeda bagi kedua pihak: bagi orang Eropa, kontrak akan membentuk seperangkat peraturan yang stabil dan tetap, sementara bagi elit lokal kontrak secara simbolis menjadi hubungan yang menekankan kesinambungan dengan takhta masa lalu (B. Andaya 1993:146). Dalam kasus lain, sarjana Bali, Ide Anak Agung Gde Agung, telah meluruskan bahwa pihak Eropa melihat ekspresi ketundukan di dalam kontrak secara harfiah sebagai penundukkan, tetapi para penguasa Asia melihatnya sebagai masalah sopan santun (Agung 1991:44–5). Yang jelas, VOC (1602–1799) sebagai kekuatan kolonial terkemuka di perairan Asia di era modern awal, memberi penekanan besar pada kontrak. Sejarahnya selama dua abad penuh dengan upaya diplomatik di mana kontrak dan perjanjian disimpulkan dengan para aktor di tiap tingkatan, dari kerajaan besar hingga gabungan desa (Heeres dan Stapel 1907–1955).

Seperti yang ditunjukkan oleh seorang pengkaji baru-baru ini, perjanjian atau kontrak ini biasanya tidak dimaksudkan sebagai perjanjian antara pihak-pihak yang setara, melainkan alat yang digunakan untuk mengontrol aspek-aspek urusan ekonomi dan politik (Van Ittersum 2018:153). Ahli hukum Belanda yang berpengaruh, Hugo Grotius, memaparkan gagasan tentang hukum alam yang menyiratkan kesesuaian hukum antara negara-negara bahkan dalam konteks luar negeri. Di saat bersamaan, ia secara aktif

membela ketidaksetaraan perjanjian dan memberikan dukungan moral untuk menaklukkan ke wilayah yang sedikit penduduknya, dengan konsekuensi bagi sejarah ekspansi kekaisaran di kemudian hari (Amirell 2023). Namun, beberapa penelitian terkini berpendapat bahwa elit Asia tidak serta-merta mengabaikan implikasi perjanjian VOC, atau tidak mampu mengemukakan pendapat mereka sendiri dalam negosiasi; sebaliknya, itu adalah proses memberi-dan-menerima di mana kedua belah pihak memiliki ekspektasi yang realistis terhadap hasilnya. Kelompok non-Barat di dunia modern awal sering kali memahami akibat hukum dari perjanjian dan berusaha mengklaim hak-hak mereka (Clulow 2016; Belmessous 2012). Bagaimanapun, kontrak-kontrak tersebut biasanya membiarkan pemerintahan lokal tetap otonom dalam hal urusan internal mereka, bahkan ketika kontrak-kontrak tersebut menyiratkan kedaulatan Eropa dan pembatasan perdagangan. Berbagai sudut pandang ini merupakan bagian dari kemajuan terkini dalam apa yang disebut sebagai 'sejarah diplomatik baru', yang telah mengalihkan fokus dari hubungan antarnegara dan negosiasi formal pada sudut pandang yang melibatkan para aktor, arena, simbol budaya, ritual, penerjemahan, dan aspek-aspek lain yang biasanya tertutup dan tidak berwujud (Amirell 2022: 28).

Sudah banyak penelitian penting yang membahas diplomasi Eropa di pusat-pusat utama Maluku (Ternate, Ambon, dan Banda). Studi ini selangkah lebih jauh akan membahas bagaimana VOC menangani masyarakat tanpa negara di 'pinggiran', yakni mereka yang terorganisir dalam pemukiman atau kelompok tanpa struktur hierarkis yang biasanya dianggap dibutuhkan dalam perjanjian diplomatik.[251] Dunia kepulauan Maluku adalah salah satu wilayah pertama di Asia Tenggara yang didekati orang Eropa. Tidak cuma produksi rempah-rempahnya yang sangat menguntungkan,

[251] Penelitian sebelumnya tentang hubungan VOC–Maluku misal B. Andaya 1993; Sutherland 2021; dan Mostert 2023.

tetapi juga karena Maluku merupakan wilayah yang luas yang mencakup semua tingkat integrasi politik.[252] Kesultanan rempah-rempah Ternate dan Tidore memiliki struktur hierarkis yang rumit dan menguasai wilayah yang luas tetapi kontrolnya longgar (L. Andaya 1993). Ada negara-negara mikro seperti Muslim Hitu di Pulau Ambon, yang dikuasai oleh empat klan terkemuka, dan Pulau Kisar yang sebagian beragama Kristen, tempat garis keturunan raja-raja mempertahankan hegemoni yang rapuh melalui dukungan Eropa. Kita menemukan kepala suku dengan hierarki yang jelas di beberapa wilayah sosial, seperti Kepulauan Kei. Terakhir, ada pemukiman dengan struktur yang relatif egaliter, seperti negeri 'animisme' yang tersebar di Kepulauan Aru dengan ciri-ciri Papua yang kuat.[253] Semua ini, cepat atau lambat, akan ditundukkan oleh kekuatan-kekuatan luar negeri: sebagian oleh Portugis (1512–1605) dan Spanyol (1521–1663), dan kemudian lebih menyeluruh oleh Belanda (1599–1949).

Untuk tujuan penelitian ini, saya terutama akan berfokus pada Aru, gugusan pulau yang cukup besar di sebelah selatan Papua. Kita punya materi yang terpisah-pisah tetapi sebagian terperinci dari abad ketujuh belas dan seterusnya. Sejumlah kecil penelitian tentang Aru yang terus berkembang telah mengungkap proses sosial-ekonomi yang telah terbentuk sejak zaman VOC, tetapi sumber-sumber arsip yang kurang dimanfaatkan memberikan kesempatan untuk analisis lebih lanjut tentang interaksi kolonial dengan

---

[252] Wilayah Maluku secara historis biasanya dipahami sebagai provinsi Maluku dan Maluku Utara saat ini. Kata Maluku mulanya merujuk pada sebagian wilayah Maluku Utara, terkadang merujuk pada lima pulau, yaitu Ternate, Tidore, Makian, Motir, dan Bacan (lama). Artikel ini menggunakan istilah tersebut dalam pengertian yang lebih luas.

[253] Untuk pulau-pulau di bagian selatan Busur Banda, lihat De Jonge dan Van Dijk 1995; Osseweijer 2001; Spyer 2000; dan Riedel 1886.

pribumi dan akibat ekonominya.[254] Karena Aru mengekspor bahan makanan dan hasil hutan serta laut, maka orang Eropa berupaya lebih keras menaklukkan Aru dibandingkan pulau-pulau lain di Maluku Selatan (Tanimbar, Kei, Damar, Leti, dan seterusnya). Oleh karena itu, makalah ini menawarkan kasus analitis yang menarik tentang bagaimana budaya negosiasi berkembang dalam situasi yang rumit akibat rute laut yang panjang dan kebutuhan untuk mengikuti pola musim hujan. Mengingat kurangnya teks asli yang dilestarikan, sumbernya terutama berasal dari Eropa atau, lebih tepatnya, Belanda. Namun, studi etnografi dan rekaman tradisi lisan memberi kita beberapa petunjuk tentang struktur sosial budaya masyarakat pulau. Pembacaan kritis terhadap semua sumber ini dapat menjawab pertanyaan yang akan diajukan di sini: melalui praktik apa hubungan diplomatik dibangun di zona kontak Eropa-Aru? Bagaimana persepsi masing-masing pihak atas hubungan tersebut? Dan apakah praktik ini dapat berkembang, meskipun latar belakang budayanya sangat berbeda? Sekali lagi, praktik dan hubungan ini merupakan kotak peralatan sejarah diplomatik baru, yang bertujuan untuk menjelaskan berbagai macam hubungan diplomatik dalam perluasan kolonial, dan kemungkinan yang dimiliki masyarakat desa kecil untuk mengakomodasi atau melawan tujuan Eropa.

2. Pertukaran Antar Daerah di Dunia Maluku

Diplomasi, sebagai konsep perjanjian jangka panjang yang diresmikan antara berbagai kesatuan politik [*polities*], tentu saja telah berkembang di Maluku jauh sebelum ada kontak dengan Eropa. Diplomasi telah berkerja pada ber-

[254] Penelitian terkini mengenai masa lalu Aru misalnya Van 't Hof 2019; Gordon dan Djonler 2019; Wellfelt dan Djonler 2019; juga Hägerdal 2020; dan Giay 2021.

bagai tingkatan.[255] Tinjauan umum tentang jenis-jenis diplomasi memungkinkan kita untuk mengontekstualisasikan kasus Aru. Hubungan sering kali dilakukan melalui mitos-mitos tentang asal-usul yang sama, yang memberikan berbagai *polities* rasa kecocokan. Dengan demikian, sebuah sumber Portugis dari abad keenam belas menyajikan cerita yang menyatakan bahwa raja-raja di Kepulauan Maluku, Kepulauan Papua, Buton, Banggai (di lepas pantai timur Sulawesi), dan Loloda (di Halmahera utara) semuanya merupakan keturunan dari empat anak yang lahir dari telur naga (Jacobs 1971:81–3). Kisah lain berfokus pada Jafar Sadik, seorang keturunan Nabi yang menikahi putri Dewa Langit, menghasilkan empat putra yang merupakan leluhur para penguasa Bacan, Jailolo, Tidore, dan Ternate, empat kerajaan pembentuk Maluku (Utara) (*Maloko Kie Raha*). Kedua cerita tersebut menjelaskan asal-usul wilayah dan kekuasaan di daerah itu, yang mempengaruhi siapa yang berhak memimpin dan bagaimana hubungan antara keluarga kerajaan. Kisah Jafar Sadik juga menyiratkan apa yang disebut teori raja asing [*stranger king theory*] yang sering diterapkan pada masyarakat Indonesia timur: gagasan tentang masyarakat lokal yang menempatkan orang dari luar ke dalam hierarki masyarakat mereka sendiri untuk bertindak sebagai mediator/penengah yang (idealnya) tidak memihak, sebagai sarana untuk menjaga sistem tetap berjalan, sering kali melalui pernikahan dengan perempuan lokal yang memiliki kedudukan (Henley 2002).

Kedekatan silsilah antara keempat raja tersebut terus memberikan dampak signifikan pada tatanan politik-diplomatik yang ideal bahkan hingga saat ini, meskipun telah terjadi kolonialisme selama berabad-abad (Song 2020). Kerajaan tetangga Ternate dan Tidore telah lama terlibat dalam persaingan perdagangan rempah-rempah dan perebutan

[255] Dengan demikian, diplomasi, meskipun merupakan konsep Barat, dapat menunjukkan berbagai praktik komunikasi dan kesepakatan lintas kesatuan politik pada tingkat umum dan global.

pengaruh politik regional, tetapi mereka juga punya hubungan dualistik yang mengharuskan kepatuhan terhadap norma-norma diplomatik tertentu. Dengan demikian, penguasa Tidore akan menghadiahkan istri pada rekan Ternatenya, sementara penguasa Ternate pada gilirannya sering memberikan istri kepada penguasa Bacan dan Jailolo (Jahja 2012:48–112; Van Fraassen 1987, i:38). Konsep hubungan antarnegara semacam itu memiliki kesamaan di banyak bagian Indonesia timur. Masuknya Islam, yang sejalan dengan kebangkitan perdagangan rempah-rempah global, hanya mengubah sebagian saja dari struktur ritual lama.

Hubungan antara pusat-pusat perdagangan rempah-rempah dengan negara-negara kecil dan kelompok-kelompok desa juga penting untuk diperhatikan. Di antara pulau-pulau di Maluku Tengah dan tanah Papua, sistem *sosolot* (daerah pertukaran perdagangan) diciptakan para pemimpin masyarakat pelaut. Sistem *sosolot* menciptakan jaringan luas yang secara efektif memonopoli perdagangan Indonesia Timur yang signifikan dengan tanah Papua selama beberapa ratus tahun, mengikatnya dengan sistem komersial berbasis rempah-rempah di Ternate dan Tidore, meskipun VOC berupaya untuk memonopoli perdagangan cengkeh sejak abad ke-17 (Goodman 2006: 1–4). Di antara barang-barang komersial yang dibawa dari luar adalah kain dan perkakas logam, yang ditukar dengan budak, mutiara, emas, dan hasil hutan. Pelaku utama dalam perdagangan ini adalah para pelaut dari Seram Timur dan kepulauan Seram Laut serta Gorom, yang memelihara hubungan dagang dengan sebagian besar wilayah Indonesia timur dan memberikan pengaruh di Kepulauan Kei dan Aru di sebelah selatan (Ellen 2003:54–118).

Ciri penting hubungan antar *polities* dan hubungan diplomatik di sebagian besar wilayah Maluku adalah terciptanya *pela*, atau aliansi yang berlandaskan pada ritual antara kompleks permukiman. *Pela* ini berdampak pada

hubungan perdagangan, aliansi perkawinan, konfederasi, dan penundukkan terhadap pusat-pusat istana.[256] *Pela* semacam itu dapat disimpulkan oleh masyarakat yang tinggal berjauhan, menghubungkan desa-desa dan pemerintahan yang berjarak ratusan kilometer, sering kali melalui kepentingan komersial yang sama (Goodman 2006:84, 91). Terakhir, dualisme *siwa-lima* memainkan peran penting. Secara tradisional, masyarakat di Seram, Buru, Ambon, Banda, Kei, dan Aru terbagi menjadi dua golongan yang disebut *Ulisiwa* (sembilan ikatan) dan *Ulilima* (lima ikatan), yang cenderung saling bertentangan. Konsep tersebut konon berasal dari hubungan antara Tidore dan Ternate, sehingga terhubung ke dalam dualisme yang lebih besar dari dua kerajaan terkemuka tersebut. Akan tetapi, latar belakang sejarah mungkin lebih rumit dari itu. C.F. van Fraassen telah menyaring bukti sejarah dan menyimpulkan bahwa gagasan pembagian tersebut disebarkan dari satu atau dua pusat di wilayah Maluku, tempat Banda dapat memberikan pengaruh yang cukup besar (Van Fraassen 1987, ii:510–1). Secara umum, di sebagian besar tempat, Ulisiwa lebih berada ke daerah perbukitan dan cenderung kurang menerima Islam daripada Ulilima yang berada di pesisir, yang lebih terbuka ke Islamisasi dan cenderung bersekutu dengan Ternate. Akan tetapi, ini lebih merupakan kecenderungan daripada prinsip umum, dan kampung-kampung itu dapat dengan cepat berubah dari satu kelompok ke kelompok lainnya. Pembagian tersebut mau tidak mau menjadi faktor dalam permainan diplomatik antara negara-negara Eropa dengan lokal. Singkatnya, kita menemukan berbagai macam diplomasi lokal dan pembuatan ikatan yang sering kali tumpang tindih, sehingga mempersulit upaya Eropa untuk menundukkan masyarakat Maluku.

---

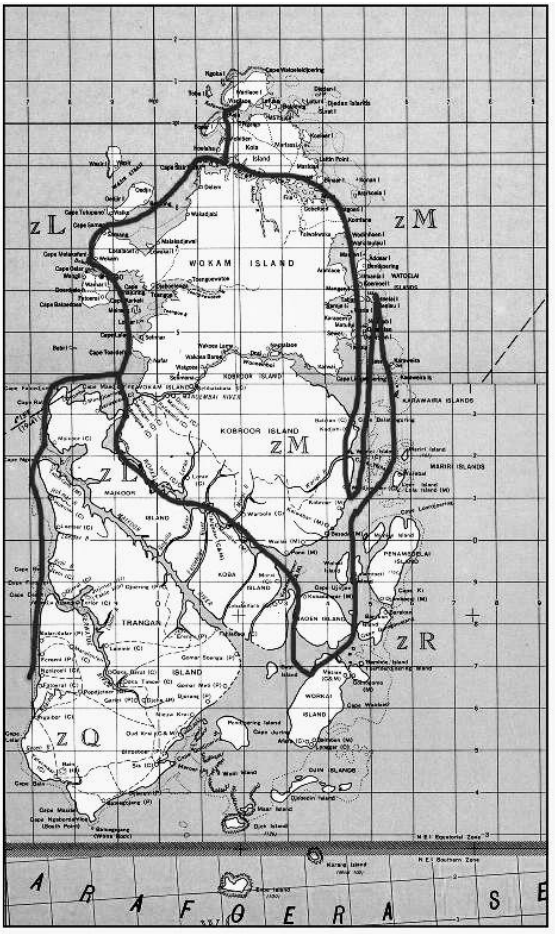
[256] Nationaal Archief (National Archives), The Hague, Archive of the VOC, 1.04.02 (hereafter voc), number 8034, Banda report, 30 July 1787, f. 116.

3. Aru dan Ekspansi Belanda

Dengan berfokus pada Aru, pertama-tama kita bertanya bagaimana diplomasi Eropa terbentuk dan terjalin dengan ambisi untuk menguasai ekonomi. Hubungan antara pemukiman di Kepulauan Aru satu sama lain dan dengan dunia yang lebih luas melibatkan beberapa jenis hubungan sosial sekaligus diplomatik. Dalam catatan singkat pertama dari *Suma Oriental* karya Tomé Pires (sekitar tahun 1515), komunitas pedagang Muslim di Kepulauan Banda penghasil pala dikatakan 'memiliki' beberapa pulau di wilayah tempat mereka mengambil barang dagangan. Pulau-pulau ini termasuk Daru (mungkin terkait dengan Jar, istilah adat untuk Aru), yang menghasilkan burung cendrawasih, yang bulunya diekspor ke seluruh dunia. Pulau-pulau lain yang tercatat berada di wilayah Banda adalah Seram dan Papua (Pires 1944, ii:206). Kemungkinan besar elit ekonomi Banda menjalin aliansi dengan desa-desa pesisir barat yang dihuni penduduk campuran keturunan Austronesia-Papua, yang dapat berfungsi sebagai tempat penjualan hasil hutan dan bahan makanan.

Lebih jauh lagi, mereka yang berada di pesisir barat Aru memiliki hubungan yang sebagian fungsional dan sebagian tidak stabil dengan desa-desa 'Pantai Belakang' di timur. Mereka disebut Alifuru, yang memiliki warisan Papua yang kuat, dan yang mengirimkan banyak produk komersial dari pulau-pulau tersebut. Hubungan rutin antara pusat-pusat penduduk Maluku Tengah dan Aru harus mengikuti pola musim hujan, dan kapal-kapal besar yang datang tidak dapat berlayar ke perairan Pantai Belakang yang dangkal dan berbahaya. Karena jalur darat lewat hutan hujan yang hampir tidak dapat ditembus, maka cara paling mudah untuk mencapai timur adalah dengan menggunakan perahu yang lebih kecil untuk berlayar melalui kanal-kanal alami yang membelah pulau-pulau utama. Oleh karena itu, setiap kekuatan eksternal bergantung kepada para perantara di

desa-desa barat. Pengamat Belanda mengecam orang-orang Pantai Belakang sebagai orang yang sangat biadab, yang bisa diartikan sebagai pengakuan atas kemampuan Alifuru untuk menghindari kendali dari luar (De Klerk 1894:29–30).



Gambar 1 Peta Kepulauan Aru dengan rencana perjalanan ekspedisi VOC tahun 1684 (Sumber: creative commons)

Situasinya semakin rumit dengan terjadinya pembagian *siwa-lima* yang melintasi banyak pulau yang membentuk

Aru. Ternate mengklaim kedaulatan yang longgar atas beberapa Kepulauan Banda pada akhir abad keenam belas, tetapi kita hanya memiliki data yang sifatnya legendaris dan sangat tidak dapat diandalkan tentang campur tangan Ternate di Aru (Lape 2000:64; Naïdah 1878:446). Sebaliknya, Tidore tampak besar dalam tradisi Aru tertentu, meski ini mungkin mencerminkan peristiwa-peristiwa selanjutnya pada abad ke-18 (Hägerdal dan Wellfelt 2019:442). Meskipun terjadi pertukaran ekonomi dengan kelompok Muslim, pada tahap ini masyarakat Aru masih mengikuti praktik keagamaan setempat—kepercayaan terhadap dunia roh dan pemujaan terhadap tokoh leluhur—dan ini bertahan hingga abad kedua puluh (Pekpekai 2009:32).

Sebagaimana diketahui, bangkitnya Perusahaan Hindia Timur Belanda (VOC) menggabungkan cara kerja perusahaan saham gabungan dengan proyek kolonial. VOC memasuki dunia kepulauan dengan hubungan politik-ekonomi yang saling bersilangan saat menaklukkan Ambon pada tahun 1605, membangun kehadiran militer di Ternate pada tahun 1607, dan mulai campur tangan di Kepulauan Banda pada tahun-tahun berikutnya. Pemimpin VOC mengetahui kalau Aru dan Kei memasok bahan makanan ke Banda dan bahwa perahu dibangun di sana. Pasukan VOC kemudian mengalami bentrokan serius dengan kapal-kapal Aru yang membawa sagu, yang tiba di Ambon pada tahun 1619. Tapi, insiden tersebut memudahkan pendekatan diplomatik (Tiele 1886:264; Van Dijk 1859:6).

Untuk memahami hal ini, kita harus mempertimbangkan penaklukan Belanda yang terkenal atas Banda pada tahun 1621. Penaklukan Banda menyebabkan pembunuhan, perbudakan, atau pengusiran sebagian besar penduduk asli dan pembangunan sistem baru perkebunan pala bertenaga budak yang diawasi ketat (Hanna 1991:46–62). Walaupun rincian genosida dan penerapan monopoli rempah-rempah sering dibahas, yang belum banyak diketahui adalah bencana tersebut mengakibatkan beberapa kelompok di Maluku Tengah membuat *tabu* (sumpah) untuk mendekati Banda,

yang memperumit hubungan lokal dengan VOC (Goodman 2006:117). Bagi Belanda, penaklukan berdarah itu diikuti oleh perjalanan laut eksplorasi ke daerah-daerah di sebelah timur dan selatan Banda untuk menemukan tanah yang punya kepentingan ekonomi, dan sekaranglah VOC memulai serangan diplomatiknya di pulau-pulau tanpa negara di Maluku selatan.

Ekspedisi Thomas Carstensz pada tahun 1623 bertujuan untuk menjelajahi wilayah selatan yang sekilas 'ditemukan' oleh Willem Jansz pada tahun 1605. Carstensz bahkan mencapai Australia utara dan mencatat temuannya dalam buku harian, tetapi ia juga bertugas untuk mengikat Kepulauan Kei, Aru, dan Tanimbar dengan kepentingan Belanda (Heeres dan Stapel 1907–1955, i:180). Catatan terperincinya tentang perjalanan memberikan gambaran menarik tentang pertemuan antara organisasi global dengan masyarakat yang tidak terstratifikasi. Pada akhir Januari, kapal Pera dan Arnhem tiba di lepas pantai pulau Ujir di Aru barat laut yang penting secara komersial. Carstensz membuat pengamatan berikut:

> "Mereka adalah orang-orang kafir yang tidak memiliki pengetahuan tentang Tuhan; mereka berdoa kepada matahari dan air. Mereka adalah penembak dan nelayan yang sangat mahir dan ahli menggunakan kail, juga tukang kayu yang baik, dan terampil di laut dengan *korakora* dan perahu. Tidak ada raja sama sekali, dan mereka tidak diperintah oleh siapa pun, selain itu tiap *negeri* atau desa memiliki *orangkaya* tertentu yang diakui sebagai kepala,[257] yang bagaimanapun juga tidak

[257] Istilah Melayu *orangkaya* selalu digunakan dalam teks-teks VOC untuk kepala suku di Maluku Selatan. Istilah yang muncul dalam bahasa Aru adalah *gul*. *Gul* akan mengelola desa-desa bersama dengan para tetua rumah tangga (Riedel 1886:251). Untuk pasangan kepala suku *adat* ('haluan' dan 'buritan') di Barakai (Aru Tenggara) pada zaman modern, lihat Spyer (2000:171–6).

> dapat memutuskan *bicara* [musyawarah] apa pun tanpa sepengetahuan atau pemberitahuan sebelumnya dari semua rakyat jelata. Perang yang mereka lakukan tidak melawan orang-orang dari pulau lain, tetapi secara internal melawan orang Alifuru atau pemukim yang tinggal di pedalaman.[258]
>
> van dijk 1859:9–10

Penduduk kampung pada awalnya tampak curiga pada orang asing kulit putih. Carstensz menceritakan bahwa negosiasi hanya dapat dilakukan jika Belanda meninggalkan sandera. *Orangkaya* akhirnya terlibat dalam negosiasi, mungkin melalui penerjemah yang berbicara dalam bahasa Banda. Belanda tampaknya mempermainkan hubungan Banda-Aru sebelum tahun 1621.[259] Penduduk desa diundang untuk berdagang dengan orang Belanda Banda dan Ambon, tempat-tempat yang menjadi landasan usaha komersial-strategis VOC di Indonesia timur. Belanda juga berjanji untuk membebaskan tawanan Aru yang ditangkap pada 1619. Sebagai imbalannya, penduduk desa harus mengusir pengungsi Banda dan pedagang jarak jauh dari Seram yang beroperasi secara independen dari VOC. Ketika semuanya telah beres, *orangkaya* mengucapkan sumpah *matakau*, di mana mereka menuangkan air ke atas kepala mereka dan memanggil matahari sebagai saksi. Beberapa bulan kemudian, ketika kapal-kapal Belanda kembali dari Australia, mereka singgah dan membuat kontrak resmi dengan sembilan desa di pesisir barat: Ujir, Tutafaning, Salguadingh (tidak dikenali),[260] Wokam, Wamar, Fangabel, Maekor, Ratu,

---

[258] Semua terjemahan dalam artikel ini adalah dari saya.

[259] Sebagaimana dimaksudkan oleh Jan Pieterszoon Coen pada tahun 1622; lihat Colenbrander (1921:257).

[260] Ahli bahasa Rick Nivens (komunikasi pribadi, Januari 2024) telah menyarankan bahwa yang dimaksud Salguadingh mungkin adalah Yalkwadan di Pulau Kobror, ‘s’ diganti dengan ‘y’ dalam beberapa bahasa Aru. Tampaknya tempat itu berarti ‘tali Banda’,

dan Trangan. Untuk menandai ikatan baru tersebut, sebuah pilar kayu bertulis didirikan, karena tidak ada lempengan batu (Heeres dan Stapel 1907–1955, i:179–82). Karena pilar tersebut ditempatkan di Ujir yang berorientasi pada perdagangan, hal tersebut menunjukkan bahwa pulau ini adalah yang paling menonjol. Ekspedisi tersebut kemudian pindah ke Kepulauan Kei dan VOC untuk membuat kontrak serupa (Heeres dan Stapel 1907–1955, i:182–3).

Dari sudut pandang VOC, penandatanganan kontrak tahun 1623 akan menjadi momen yang menentukan. Mereka sekarang dapat mengklaim bahwa sekutu lama Banda di Kei dan Aru telah dikooptasi oleh penguasa baru Banda, dan bahwa kekuatan saingan apa pun, baik Eropa maupun Asia, tidak dapat ditandingi. Mereka juga dapat menyatakan bahwa perjanjian tersebut telah disegel oleh *matakau*-nya animis. Varian *matakau* dikenal di sebagian besar Maluku Selatan dan Tengah, yang menunjukkan gagasan diplomatik dalam tatanan pra-kolonial yang dikooptasi oleh orang asing kulit putih. Jauh dari sekadar ritual 'kafir', *matakau* juga melibatkan kelompok Kristen dan Muslim, dan oleh karena itu Belanda terlibat di dalamnya dengan mempertimbangankan manfaat politik (Mostert 2023:183). Meskipun Kompeni secara resmi tidak menyetujui praktik non-Kristen, mereka secara teratur terlibat dalam ritual lokal di perairan Asia selama hal itu memperkuat jaringan diplomatik mereka (Duggan dan Hägerdal 2018:173–4). Lebih jauh, mereka bisa berpendapat kalau pelanggaran sumpah bukan hanya akibat ketidaktahuan penduduk asli tentang konsep kontrak yang mengikat. Dengan cara ini, Kompeni mengambil alih kendali atas hubungan ekonomi dan politik Aru dengan dunia luar, sebagai bagian dari strategi yang lebih luas untuk memegang monopoli atas tanaman komersial. Tapi, kontrak tersebut tidak menjelaskan status yang disebut Alifuru di pedalaman dan pantai barat. Sebagian besar

yang menandakan ikatan pra-kolonial dengan Banda. Namun, di zaman modern, tempat ini tidak begitu penting.

Alifuru mengumpulkan ambergris, burung cendrawasih, kukang, dan kura-kura. Pemukimannya di antara perairan dangkal juga tidak dapat dijangkau oleh kapal-kapal besar. Mungkin *orangkaya* di pantai barat meremehkan otonomi yang kuat di desa-desa timur.

4. Jatuh Bangun Diplomasi

Di bagian ini, kita akan melihat bagaimana hubungan kerja selama abad ke-17 dibangun secara perlahan, dan dengan banyak keraguan. Sulit untuk mengatakan apa yang dipikirkan penduduk desa Aru tentang kontrak 1623, tetapi mereka mungkin menganggapnya sebagai *pela* yang menjanjikan sejumlah perlindungan dan peluang perdagangan, bukannya seperangkat aturan yang tetap. Kontrak tersebut, yang hanya tersedia dalam bahasa Belanda, menyatakan bahwa semua 'tanah, benteng, tempat, dan produk' 'diserahkan dan dibatasi' di tangan Kompeni dan Pangeran Oranye, tapi kata-katanya (*overgeven en opgedragen*, dalam bahasa Melayu mungkin *diterima*) pada dasarnya dianggap melambangkan komitmen dan persahabatan. Di dalam masyarakat yang tingkat literasinya sangat rendah, kecil kemungkinan untuk mengingat kata-kata dalam kontrak tersebut tanpa kehadiran Belanda yang tetap, dan kehadiran tersebut baru dimulai pada tahun 1659 (Giay 2021:44). Yang kita tahu pasti adalah bahwa kontrak tersebut tidak dipatuhi. Setahun berikutnya, dua kapal *jung* dari Makassar tiba di Aru, membangun tujuh masjid, dan mulai menyebarkan Islam—juga sebagai cara untuk menciptakan ikatan ekonomi dan diplomatik di era perluasan wilayah Makassar yang kuat (Coolhaas 1960:166–7). Di mata penduduk pulau Aru, hak-hak orang Makassar mungkin sama sahnya dengan hak-hak Kompeni; setidaknya, inilah kesan yang ditimbulkan dalam beberapa dokumen selanjutnya. Pada saat yang bersamaan, pelaut Seram dan Makassar melakukan operasi penyelamatan besar-besaran terhadap pengungsi Banda, sekutu lama orang Aru (L. Andaya 1991:83). Semua pertemuan ini dapat

dilihat sebagai perluasan dari persaingan yang lebih luas untuk mendapatkan rempah-rempah, di mana orang-orang Makassar memiliki kepentingan. Pengunjung Belanda yang datang pada beberapa dekade berikutnya mencatat adanya hubungan yang erat dengan kelompok-kelompok etnis lain yang setidaknya harus dijauhkan dari perairan ini dan yang memusuhi Belanda. Tidak pernah kepikiran untuk menghukum orang-orang Aru karena mereka gagal untuk mematuhi kontrak; pasukan VOC yang terbatas diperlukan untuk konflik yang lebih mendesak, dan sistem tersebut berhasil sampai pada titik di mana beberapa sagu dikirim ke Banda sebagai bahan makanan yang sangat dibutuhkan bagi para budak yang bekerja di perkebunan pala (Coolhaas 1960:223).

Kerumitan ini dipertegas oleh beberapa upaya untuk menggunakan tokoh agama sebagai perantara diplomatik. Kadang-kadang, orang-orang dari Kei dan Aru mendatangi penguasa Belanda di Banda dan menyatakan bahwa penduduk setempat mendambakan guru-guru Kristen. Apakah tujuannya karena ada minat sejati terhadap agama Kristen atau sekedar cara diplomatik untuk mendapatkan dukungan Eropa, ini hal bisa diperdebatkan. Pada tahun 1628, Gubernur Vlack diminta untuk mengirim guru-guru Kristen karena penduduk setempat masih kafir "dan tidak mau mendengarkan orang-orang Moor [Muslim] dari Makassar yang sering datang ke tempat ini'"(Archief 1891:77). Setelah beberapa kali tertunda, pendeta Johannes Janssen Priserius akhirnya pergi ke sana pada tahun 1635, bersama dengan dua orang guru sekolah yang menguasai bahasa Melayu dan Banda. Dengan demikian, bahasa Banda masih menjadi alat komunikasi yang umum di pulau-pulau tersebut (Archief 1891:331–2). Tugas Priserius ada dua: mengikat "kafir yang buta" dari Kei dan Aru ke Gereja Reformasi Belanda dan mengumpulkan informasi tentang wilayah di sebelah timur. Ia menetap di sebuah tempat tiga mil di utara Elaton, Kei Besar, tetapi mendapati dirinya terjebak permainan politik di mana ia dilindungi oleh seorang kepala suku dan diancam kepala suku lain. Priserius mengalami masalah dalam

beradaptasi dengan kenyataan hidup di Maluku Selatan, menghindari makanan lokal, tetap menjalani pola makan lama yang tidak sehat yaitu daging babi asin, dan mengeluh bahwa ia tidak akan menggenbalakan satu domba pun (yaitu, jiwa) kalau ia tinggal di pulau-pulau ini bahkan walau 30 tahun lamanya. Ia meninggalkan Kei pada tahun 1636. Salah satu masalah yang dihadapinya adalah tidak adanya '*negeri* yang utuh atau 'kepala suku yang tepat', sehingga tidak ada hukum yang bisa dijalankan (Archief 1891:354–6, 367, 376–7). Ini menimbulkan kesan bahwa beberapa anggota elit lokal menggunakan Belanda sebagai penyeimbang bagi pelaut Makassar yang kehadirannya tidak selalu diinginkan.

Kunjungan lain dilakukan pendeta Jacobus Vertrecht pada tahun 1646 ke desa-desa yang sama seperti yang telah didekati oleh Carstensz 23 tahun sebelumnya. Punya tujuan misionaris dan diplomatik, ia dikejutkan oleh kesopanan dan wawasan politik yang baik dari *orangkaya* Ujir dan Wokamoon di pantai barat. Mirip pengamatan Priserius, para kepala suku menyampaikan persoalan untuk diserta-kan ke dalam pemerintahan Kristen yang teratur karena mereka [orang Aru] adalah 'kawanan yang tidak bersatu di mana yang satu suka begini dan yang lain suka begitu'. Namun, Vertrecht kemudian menemukan bahwa seorang kepala suku Ujir telah mencoba untuk mendapatkan infor-masi tentang kekuatan dan niat Belanda sehingga ia dapat memberi tahu sekutu-sekutunya di sisi timur Aru yang merdeka, yang menyerang orang-orang Batuley. Selain itu, beberapa pengungsi Banda yang tiba di Aru menyebarkan cerita tentang pendirian Belanda di Kei di sebelah barat. Penduduk pulau itu khawatir bahwa ikatan lama mereka dengan Kei akan terpengaruh oleh ekspansi Eropa; Kei dan Aru, kata mereka, adalah kakak dan adik—kakak laki-laki dan adik laki-laki—dan jika Kei jatuh, Aru pasti akan menyusul. Ketika hendak pergi, Vertrecht bertanya terus terang kepada kepala suku Ujir apakah penduduk desa melihat orang-orang Belanda sebagai kawan atau musuh.

Kepala suku menjawab bahwa mereka tidak bermaksud untuk memulai permusuhan, tetapi pada dasarnya mereka merasa takut.[261]

Catatan Vertrecht yang sangat rinci—yang fasih berbahasa Melayu dan berusaha keras untuk memahami pola pikir lawan bicaranya—memperlihatkan petunjuk tentang dilema diplomasi Eropa-Maluku di tingkat akar rumput. Ketakutan akan agresi eksternal dibarengi dengan kesadaran akan rapuhnya keseimbangan masyarakat lokal. Ikatan yang saling bersilangan memperumit situasi: keutamaan hubungan Kei dengan Aru, ikatan strategis dengan desa-desa pesisir, dan ikatan komersial yang terjalin dengan masyarakat pelaut, yang tampaknya jauh lebih aktif daripada pedagang VOC yang jarang nongol.

Pada akhirnya, faktor yang menang adalah kebutuhan akan perlindungan dari kekuatan regional terkuat. Permintaan untuk menerima pengajaran agama muncul dari waktu ke waktu, mungkin sebagai tindakan diplomasi—dengan mengadopsi dunia roh orang asing kulit putih yang cerdas, penduduk desa berharap dapat memperoleh keunggulan atas 'Alifuru' dan keamanan dari para pelaut luar yang tidak dapat diandalkan. Sebuah kontrak baru pada tahun 1658 melengkapi paragraf lama dari versi 1623 dan menetapkan bahwa penduduk desa tidak boleh 'mengizinkan atau mentolerir pedagang asing, seperti orang Makassar, Gorom, Jawa, Melayu, Portugis, Inggris, Spanyol, atau orang Eropa lainnya.'[262] Orang Aru harus mengizinkan pembangunan Kompeni, menyediakan tenaga kerja, dan menerima pendeta Protestan. Tapi dokumen yang relatif kasar itu masih membuat masyarakat lokal sepenuhnya otonom. Sebuah pos Belanda kecil didirikan di desa Wokam pada 1659 setahun

[261] VOC 1159, Diary of J. Vertrecht, sub 2–21 Maret 1646.

[262] Arsip Nasional, Jakarta, ANRI Banda, 45–1, kontrak tahun 1658, dikutip lengkap dalam laporan bertanggal 1796. Saya berterima kasih kepada Ligia Giay karena telah menunjukkan dokumen berharga ini kepada saya.

berikutnya (Van 't Hof 2019:28). Ini merupakan langkah dalam upaya yang lebih besar untuk mengikat kepulauan Maluku Selatan dengan kepentingan Belanda. Benteng-benteng kecil dibangun di pulau-pulau yang terletak jauh dari Banda, seperti Damar, Tanimbar, Kisar, dan Wetar, yang dianggap memiliki potensi ekonomi. Namun, tetangga Aru, yaitu Kepulauan Kei, dibiarkan sendirian, mungkin karena keterbatasan pasokan tanaman komersialnya.

Sayangnya, informasi tentang negosiasi yang membuat mapan kekuasaan Belanda tidak terlalu rinci. Beberapa teks awal menunjukkan pengetahuan yang terbatas karena telah keliru menyebut Aru sebagai satu pulau. Tata letak geografis Aru yang sebenarnya, dengan beberapa pulau dan semenanjung yang dipisahkan oleh kanal-kanal alami, baru ditunjukkan oleh *krankbezoeker* (asisten menteri) pada 1660 (Coolhaas 1968:3156). Akan tetapi, perwakilan VOC segera menemukan struktur sosial politik yang rumit, yang tidak sesuai dengan pola yang mudah didefinisikan. *Pertama*, ada kontradiksi antara desa-desa di bagian barat yang berpihak pada VOC yang sebagian tunduk pada budaya Indonesia bagian tengah, dan ada juga 'orang-orang Alifuru', yang punya warisan Papua yang kuat dan reputasi sebagai orang-orang biadab.[263] *Kedua*, Belanda menemukan bahwa pembagian *Siwa-Lima*, yang dikenal dari Banda dan Ambon, juga berjalan di Aru. Belanda memandang pembagian tersebut merugikan upaya mereka untuk bisa menguasai Aru. Dalam sebuah surat ke *orangkaya* Aru pada tahun 1670, penguasa di Banda dengan penuh harap menulis:

> 'Tetapi jika kalian adalah sahabat sejati dan saling mendukung dengan setia dalam segala kesulitan yang

[263] Istilah Alfur atau Alifuru digunakan secara pukul rata untuk menyebut masyarakat 'kafir' di Maluku dan Sulawesi Utara. Istilah ini mungkin berasal dari bahasa Ternate/Tidore yang berarti 'masyarakat yang tinggal di tanah yang tidak digarap' (Sutherland 2021:97).

terjadi, kalian akan menjadi kuat dan dapat hidup dalam damai. Oleh karena itu, alangkah baiknya untuk menyingkirkan nama-nama penuh kebencian seperti *Ulisiwa* dan *Ulilima*, yang telah meletus dalam begitu banyak nafsu yang merusak, sehingga nama-nama itu tidak akan pernah digunakan lagi. Selain itu, kalian tidak boleh mengizinkan orang asing untuk tinggal di antara kalian, karena ada beberapa orang Melayu yang berpura-pura menjadi *qadi* dan *muazin*. Lebih baik mereka datang untuk tinggal di Banda di antara orang-orang Moor [Muslim] kami, sehingga tidak seorang pun di sini yang menjadi orang Moor, tetapi mereka yang Moor dapat tetap menjadi orang Moor; dan orang tidak boleh membenci mereka karena itu, karena mereka juga orang-orang Kompeni."

Niemeijer dan van Den End 2015:225

Peringatan itu tidak banyak membantu, karena pembagian *siwa-lima* masih berlanjut hingga hari ini dan menciptakan aliansi yang tidak dapat dikendalikan Belanda. Meskipun pembagian itu ditandai oleh antagonisme, ada juga unsur komplementaritas dan simbolisme bumi-versus-langit, yang dilambangkan dalam cerita-cerita yang berasal dari kontes antara dua saudara lelaki mistis (Gordon dan Djonler 2019: 421).

Faktor *ketiga*, yang juga disinggung dalam kutipan itu, adalah peran agama. Baik Islam atau Kristen ditumpangkan pada kepercayaan pada dunia roh dengan paralel di bagian lain Indonesia timur. Karena Islam dianggap merugikan upaya VOC untuk mengikat penduduk, hal itu dilawan dengan serangkaian dekrit dan ancaman. Meskipun demikian, Islam berakar di pusat perdagangan Ujir sejak sekitar tahun 1650, karena adanya kontak dengan para pelaut dari Sulawesi.[264] Bahkan, selama bertahun-tahun, Ujir mencipta-

[264] Islam masuk ke Ujir pada tahun 1650/51 menurut VOC 1281, register Banda, 1670, f. 378.

kan jaringan diplomatik sendiri, bahkan berkontak dengan sultan Buton yang jauh. Dalam sebuah surat Melayu tahun 1674, seorang pelayan VOC dengan cemas mencatat bahwa kapal-kapal *jung* dari Buton membawa kiriman prajurit (*laskar*) dengan burung cendrawasih dan banyak sagu dari *orangkaya* Ujir kepada penguasa Buton.[265] Karena burung cendrawasih terkenal dengan bulunya yang berwarna-warni, mereka cocok sebagai hadiah, sementara sagu adalah sumber makanan yang melimpah di Aru yang dapat dikeringkan dan diawetkan ke dalam bentuk balok. Perlu dicatat bahwa Buton secara formal terikat dengan lingkungan politik VOC, yang juga memiliki hubungan dengan Ternate di era ini dan merupakan masyarakat yang aktif berdagang. Dengan demikian, prakarsa orang-orang di kampung Ujir secara resmi melanggar perjanjian yang disepakati pada tahun 1658 yang melarang hubungan dengan negara-negara Eropa atau Asia lainnya.

Perkembangan politik Aru di bawah VOC diuraikan secara singkat di sini.[266] Para pelayan Kompeni merasa bahwa orang Aru di pesisir barat relatif baik hati, yang dalam konteks demikian berarti mereka pada umumnya tidak menentang kehadiran VOC. Pengangkatan resmi dan pemberian benda-benda bergengsi, seperti tongkat, kepada *orangkaya*, merupakan hal yang signifikan dan memperkuat kedudukan VOC di mata masyarakat setempat. Ujir berdiri agak terpisah tetapi mampu berkembang sebagai pelabuhan pengiriman burung cendrawasih yang berharga, yang bulunya digunakan oleh para bangsawan Ottoman maupun Persia dan melengkapi ruang penyimpanan barang-barang antik di Eropa (Valentijn 1724–1726, iii B:41–3). VOC rasa perlu untuk berurusan dengan 'Alifuru', yang tinggal di Pantai Belakang yang sulit diakses pasukan dan kapal, dan sering bertindak dengan nyaris tidak mempertimbangkan

[265] VOC1301, Banda register, 1674, f. 152.

[266] Untuk penjelasan lebih lengkap, lihat Hägerdal (2020:554–71) dan Djonler, Gordon dan Hägerdal (2019: 324–46).

watak VOC. Hal ini menyebabkan dua gelombang peperangan pada tahun 1661–1663 dan 1680–1684. Setelah itu diberlakukan sistem yang memungkinkan Belanda mempertahankan setidaknya kedaulatan nominal atas pulau-pulau tersebut. Negosiasi perdamaian akhirnya diselesaikan pada tahun 1691. Setelah itu, meskipun sesekali mengalami pergolakan, sistem tersebut tetap berlaku hingga tahun 1780-an (Van 't Hof 2019:38). Singkatnya, hubungan awal antara VOC dengan Aru menyoroti pentingnya Aru dalam upaya Belanda untuk memonopoli rempah-rempah, tetapi juga inisiatif tokoh-tokoh lokal dalam mengakomodasi dan bahkan mengundang orang Eropa.

5. Diplomasi dalam Praktek

Dengan VOC pada puncak politiknya di akhir abad ke-17, upaya untuk memberantas perlawanan terhadap sistem perdagangan bahkan meluas ke daerah-daerah 'marjinal', dan Aru tidak luput dari hal ini. Bagian ini menunjukkan bagaimana pola diplomasi Eropa-pribumi, dan sampai batas tertentu diplomasi antar-Aru dapat dipelajari pada tingkat mikro yang menyoroti praktik budaya dan cara berekspresi dan materialitas.

Sebuah *dagregister* (catatan harian) yang sangat rinci ditulis oleh perwira Belanda, terutama Kapten Jan Heysselbergh, selama ekspedisi hukuman tahun 1684 yang mahal bagi pos dagang di Banda. Hal itu dipicu oleh serangan pribumi terhadap kapal-kapal VOC dan perilaku tidak tertib dari desa-desa tertentu, yang mengancam sistem diplomatik yang telah berkembang sejak 1658. Dari 8 April hingga 29 Mei, kelompok kecil prajurit Kompeni bekerja sama dengan armada kapal dari desa-desa barat untuk menghukum desa-desa di bagian lain Aru yang dianggap bermusuhan. Ketika Belanda tiba di tempat tujuan utama mereka, Wokam, kapten pertama-tama harus bernegosiasi dengan *orangkaya* di pesisir barat mengenai jumlah kapal yang akan disumbangkan oleh setiap desa. Kompeni pada saat itu sebagian

besar diwakili oleh seorang sersan, seorang *krankbezoeker* (asisten menteri) dan seorang kepala sekolah. Sekolah itu sendiri juga menjadi tempat pertemuan, tempat *orangkaya* ditempatkan berdasarkan pangkat, sebagai pengingat akan ketergantungan mereka pada Belanda dalam hal hierarki dan prioritas. Alkohol memiliki peran penting dalam negosiasi, karena arak merupakan sumber kenikmatan yang langka: 'Untuk membuat orang-orang munafik yang terkenal ini menjadi sedikit lebih liberal', wadah arak diputar sebelum pembicaraan yang sesungguhnya dimulai. *Krankbezoeker* Ernst Knippingh bertindak sebagai perantara dan berbicara dalam bahasa Melayu. Ini adalah bahasa umum di Hindia Timur tetapi selanjutnya dipromosikan oleh orang Eropa, terutama melalui sekolah-sekolah Kristen. Bahasa umum di pulau-pulau tersebut kemungkinan adalah bahasa Banda yang, karena alasan politik, tidak cocok untuk orang Belanda. *Orangkaya* kemudian 'bergumam' satu sama lain dalam 'bahasa Aru'—pernyataan yang kontroversial karena ada lima belas bahasa di pulau-pulau itu—tetapi muncul dengan tawaran yang berbeda, sehingga pertemuan itu harus ditunda keeesokan harinya. Ketika negosiasi dilanjutkan, Heysselberg menekankan bahwa Kompeni yang Agung telah datang dengan kekuatannya untuk mengalahkan *negeri* yang bermusuhan, sehingga orang-orang pesisir barat dapat hidup dalam damai dan tenang. Argumen itu tampaknya membantu; tidak ada jejak identitas orang Aru dalam sumber-sumber itu, karena *negeri-negeri* yang berbeda sering kali berselisih. Benar, seperti yang terlihat di atas, misionaris Vertrecht mendengar pada tahun 1646 bahwa Kei dan Aru adalah saudara kandung, saudara tua dan saudara muda dengan beberapa saling ketergantungan politik, tetapi ini mungkin merupakan pernyataan yang sangat berlebihan dari gambaran rumit tentang ikatan yang saling bersilangan.[267] Bagaimanapun, tujuh *negeri* berjanji untuk

[267] Hal ini diutarakan oleh informan setempat saat berkunjung ke Aru pada bulan November 2018.

menyumbang 17 kapal (*sabir*) dan sekitar 300 orang.[268] Meskipun jumlahnya mungkin tampak rendah, kita harus ingat bahwa populasi masing-masing desa di Aru sangat kecil, mungkin ratusan, dan desa-desa jarang bertempur secara serempak. Senjata utamanya adalah busur dan anak panah, dan senjata api masih sangat mengagumkan. Beberapa minggu berikutnya, pasukan VOC menundukkan desa-desa di selatan, timur, dan utara dengan hukuman berat, serangan, dan pembakaran.

Selama ekspedisi, beberapa desa diminta untuk membuka negosiasi dengan Belanda dengan ancaman diserang. Ketika Heysselbergh mendekati negeri Kobror di sisi timur pulau dengan nama yang sama, ia mengirim pengintai yang mengumumkan bahwa mereka tidak perlu takut Kompeni yang Agung ingin melibatkan mereka sebagai teman dan menyelesaikan perbedaan mereka dengan Wamar yang bersekutu dengan Belanda. Bendera pangeran (tiga warna Belanda) dan bendera putih dipersembahkan kepada penduduk desa, yang menunjukkan bahwa simbol-simbol tersebut memiliki bobot; contoh dari Maluku dan Timor menunjukkan bahwa bendera Eropa mungkin memiliki makna yang sangat simbolis dan bahkan ritual dalam pemahaman lokal tentang hubungan perjanjian. Meskipun demikian, komunikasi tersebut ditandai oleh rasa takut dan ketidakpercayaan. Penduduk setempat meminta dua orang Belanda dan seorang *orangkaya* yang bersekutu dengan Belanda untuk memasuki desa. Ketika kelompok kecil itu tiba di sana, mereka disambut oleh penduduk desa yang membawa busur dan anak panah, meskipun mereka menjatuhkan senjata mereka saat diminta untuk melakukannya.[269] Esok harinya, Heysselbergh sendiri dan rombongannya tiba di Kobror dengan sebuah perahu, dan negosiasi serius pun dimulai, lagi-lagi dimulai dengan berbagi minuman keras. Latar belakang konflik itu kini terungkap.

---

[268] voc1401, Dagregister, Jan Heysselbergh, sub 9–10 April 1684.
[269] VOC1401, Dagregister, Jan Heysselbergh, sub 11 May 1684.

Melalui hubungan dengan Belanda, kita memperoleh wawasan mengenai dunia pembuatan perjanjian dan aliansi di luar kendali Kompeni. Penduduk desa memberi tahu Heysselbergh tentang pertemuan antara *orangkaya* Kobror, Mariri, Batuley, dan Wamar, yang tiga di antaranya merupakan komunitas Pantai Belakang, untuk menyelesaikan semua masalah, baik yang lama maupun yang baru, yang telah memperburuk hubungan di antara mereka. Menariknya, sementara politik di Aru biasanya digambarkan sebagai dunianya laki-laki, otoritas perempuan memainkan peran dalam cerita: 'Ibu *orangkaya* negeri Wamar menumpahkan darah dari lengan semua orang, dan mereka meminumnya bersama-sama, dicampur dengan *sageru* [minuman beralkohol], dengan syarat bahwa orang pertama yang memutuskan ikatan harus diserang oleh semua orang secara serentak dan dihancurkan.'[270] Faktanya, pencampuran darah seperti itu pada akhir suatu tindakan adalah hal yang umum di Timor dan di antara masyarakat yang tinggal di dekat Laut Banda (Bartels 1977:34–5). Peran wanita yang lebih tua ditekankan oleh kenyataan bahwa perjanjian itu dibuat di Batuley; yang dengan demikian dia pasti dibawa dari Wamar untuk tujuan ini, sebuah perjalanan yang amat sulit.

Namun, perjanjian yang khidmat itu dilanggar setelah beberapa saat, karena apa yang tampaknya merupakan masalah tentang pemanfaatan perairan penangkapan ikan yang menyebabkan pertumpahan darah. Akibat sistem persekutuan desa, insiden tersebut memicu serangkaian tindakan permusuhan: orang-orang Wamar membantu orang-orang dari Batuley dalam penyerangan terhadap kapal dari Mariri, yang pada gilirannya mengakibatkan permusuhan antara Wamar dengan Kobror.[271] Dengan demikian, upaya perdamaian yang khidmat belum tentu mujarab. Lanskap politik Aru sangat terfragmentasi (terpecah-pecah), yang terdiri dari desa-desa pesisir kecil dengan hierarki sosial

[270] VOC1401, Dagregister, Jan Heysselbergh, sub 11 May 1684.
[271] VOC1401, Dagregister, Jan Heysselbergh, sub 11 May 1684.

yang relatif terbatas. Hal tersebut membuat sumpah sulit ditepati, apalagi saat masalah mata pencaharian mencuat, seperti akses ke perikanan yang baik.

Catatan negosiasi pada tahun 1691 memberikan informasi lebih lanjut tentang proses perdamaian yang rapuh. Selama kunjungannya pada bulan April tahun itu, asisten Joannes Dierak menanyakan tentang masalah yang terus berlanjut di Aru dan mengetahui bahwa Ujir telah berkonflik dengan Batuley, sementara Wamar masih menjadi musuh Mariri dan Kobror. Cerita tersebut menunjukkan kepada Dierak bahwa kehadiran Belanda tidak menghilangkan pertengkaran antardesa yang terus berkobar:

> "Tahun lalu, tak lama setelah kami pergi kami, orang-orang Ujir pergi dengan sembilan *sabir* [kapal] untuk menjarah di seberang Laut Timur [daratan laut di sebelah timur], sarang perampok mereka yang biasa. Di tengah perjalanan, mereka bertemu dengan sebuah *sabir* di malam hari, yang mereka pikir adalah musuh sehingga dikejar sampai ke tanah Batuley. Saat itulah mereka pertama kali melihat bahwa awak kapal itu adalah empat orang Batuley. Mereka berulang kali minta maaf, dengan mengatakan bahwa mereka kira *sabir* itu milik orang Balatan. Akan tetapi, awak kapal itu tidak puas dengan alasan sederhana ini, […] jadi mereka membawa mereka ke *negeri* tempat mereka membayar gading besar atas kesalahan mereka. *Orang-kaya* yang paling terkemuka saat itu berada di Wamar sedang memanen sagu, ketika seorang secara keliru melaporkan bahwa orang Ujir telah merampok sebuah *sabir* bersama empat *negeri* lain. Mereka menjadi marah dan tanpa menyelidiki dengan seksama segera berlayar dengan *sabir* mereka dari Wamar ke Ujir, di mana mereka membunuh tiga orang di hutan. Mereka kemudian pergi ke *negeri* Colo dan Wasir, milik Ujir, di mana

> mereka membunuh satu orang di desa pertama, dan dua orang di desa yang disebutkan terakhir."[272]

Dan dengan demikian, konflik meningkat. Kita tidak punya sarana untuk memeriksa apakah laporan tersebut akurat atau tidak. Tetapi kelihatannya laporan tersebut menegaskan kalau banyak insiden-insiden kecil yang mudah lepas kendali, terkadang dipicu oleh 'berita palsu' dan tindakan impulsif. Bagi Belanda, kestabilan kedudukan mereka dipertaruhkan dan kelihatannya orang-orang Ujir mendorong mereka untuk menekan Batuley dengan menegaskan bahwa mereka telah menyiapkan 40 *sabir* untuk perang besar segera setelah sekoci VOC meninggalkan pulau-pulau itu. Dierak menceritakan bagaimana orang-orang Batuley akhirnya tiba di Wokam setelah dipanggil oleh Belanda, dan negosiasi pun terjadi. Pada putaran yang pertama, *orangkaya* Ujir dan Batuley saling menghina satu sama lain. Dierak meminta mereka untuk tenang dan putaran negosiasi yang baru pun terjadi, dengan hasil yang lebih baik. Para pihak akhirnya setuju untuk membuat perjanjian darah, mirip dengan yang telah dijelaskan di atas. Dua mangkuk dari batok kelapa tempat darah telah dicampur dengan *sageru* digantung di rumah tempat perjanjian itu dibuat,

> "[…] sebagai tanda kenangan, yang dengannya kontrak perdamaian ini diselesaikan. Seketika itu juga, kita bisa melihat raut wajah yang berbeda dari orang-orang ini; yang sebelumnya tampak cemberut, kini mereka saling memandang dengan ramah."[273]

Pendeta De Graeff, yang hadir dalam negosiasi tersebut, mencoba untuk memperkuat ikatan yang dipimpin oleh VOC melalui kesatuan spiritual. Ia bertanya kepada orang-orang

[272] VOC1497, Banda register, 1691, f. 144r–144v.
[273] VOC1497, Banda register, 1691, f. 145v.

Ujir apakah setelah mereka berdamai dengan semua orang, sekarang mereka tidak tertarik untuk menyekolahkan beberapa anak untuk diajari agama Kristen. Perwakilan Ujir dengan sopan menjawab bahwa mereka, meskipun Muslim, mengakui Kompeni sebagai sekutu yang baik seperti halnya orang-orang Kristen, dengan implikasi bahwa mereka tidak harus mengubah agama untuk melakukannya. Dalam hal ini 'mereka bertahan meskipun terusan dirayu'. Hal ini membenarkan bahwa Islam telah berakar di Ujir yang berorientasi pada perdagangan dan bahwa mereka telah mengembangkan ikatan mereka sendiri dengan komunitas perdagangan Muslim di tempat lain.[274] Pembagian desa-desa barat antara dua agama dunia akan menjadi proses penyerapan budaya yang lambat terhadap kepercayaan masing-masing, mirip dengan sebagian besar wilayah maritim Asia Tenggara, tetapi akan semakin mempersulit diplomasi VOC di abad mendatang.

Rupanya ada lebih banyak cerita yang tidak diketahui atau tidak disebutkan oleh asisten Dierak. Dualisme *siwa-lima* kemungkinan besar berperan; setidaknya menurut data etnografis selanjutnya, Ujir adalah *Ursia* (*Ulisiwa*) sementara Batuley adalah *Urlima* (*Ulilima*). Wamar adalah Urlima sementara musuh-musuhnya Kobror dan Mariri adalah Ursia (Van Fraassen 1987, ii:484–5). Materialitas proses perdamaian patut dicatat; pelestarian mangkuk kelapa yang digunakan dalam sumpah ritual sebagian sejajar dengan pelestarian perjanjian kertas dalam masyarakat terpelajar sebagai simbol keberlanjutan kerukunan. Kasus-kasus yang dibahas menunjukkan tantangan yang harus dihadapi oleh organisasi yang berdasarkan pada perjanjian hukum ketika mencoba menundukkan masyarakat berbasis desa yang kekurangan sumber daya, di mana aliansi dengan cepat bergeser.

---

[274] VOC1497, Banda register, 1691, f. 145v.; lihat di Wellfelt dan Djonler (2019:171). Cerita asal-usul juga menekankan kesamaan agama antara Buton, Bone (Bugis), Tidore, dan Ujir.

6. Menjaga Stabilitas di Zona Kontak

Selanjutnya, kami meneliti bagaimana sistem tersebut dipertahankan melalui interaksi sehari-hari setelah bentrokan pada akhir abad ke-17. Jabatan di Wokam dipertahankan hingga akhir abad ke-18, berfungsi sebagai zona kontak kolonial pada tingkat yang sangat sederhana. Sejumlah kecil orang di pemukiman barat berpindah agama menjadi Protestan Reformasi; angka pada akhir abad ke-17 dan ke-18 berakhir dengan tetap berada di bawah 300, yang berarti bahwa mungkin ada lebih banyak Muslim daripada Kristen pada saat itu (tidak seperti keadaan Aru modern).[275] Tapi, pentingnya mereka jauh lebih besar daripada yang ditunjukkan oleh jumlah yang sedikit itu. Sekolah dan kepala sekolah (*leermeester*) didirikan di *negeri* barat utama, dan sekolah-sekolah tersebut diperiksa dari waktu ke waktu oleh pendeta dari Banda. Oleh karena itu, orang Kristen dengan pengetahuan dasar tentang dunia luar berperan sebagai perantara antara perwakilan kolonial dengan masyarakat adat. *Orangkaya* yang telah dibaptis merupakan tokoh kunci dalam negosiasi, baik dengan *negeri* belahan barat di Aru maupun dengan 'Alifuru'. Keterpencilan Aru dalam kaitannya dengan Banda dan Ambon tidak mengurangi daya tariknya sebagai sumber produk barang mewah. VOC punya harapan besar terhadap tiram mutiara yang ditemukan di perairan dangkal pantai Aru, terutama di lepas pantai Baraka di Tenggara (Van'tHof 2019; Giay 2021). Faktor lain yang lebih penting adalah perdagangan teripang yang dapat dimakan, yang permintaannya meningkat di kalangan orang Tionghoa yang kaya sejak akhir abad ke-17. Ditambah lagi dengan hasil laut dan hutan yang sudah ada, seperti burung berharga maupun cangkang kura-kura. Namun, masih ada

[275] Jumlah dalam survei Van Dam tentang VOC pada tahun 1701 menyebutkan 257 jiwa yang dibaptis yang tinggal di Wamar, Wokam, Maekor, dan Rumawa (Van Dam 1931:210). Pada tahun 1782 jumlah orang Kristen adalah 236 (VOC 8028, f. 54–5).

yang lebih dari itu. Tanaman komersial yang ditanam di belahan lain Hindia Belanda juga diperkenalkan di Aru oleh otoritas VOC di Banda. Selama kurun waktu tahun 1720-an dan 1730-an, kopi, sassafras, dan kayu secang, serta beberapa kayu cendana, jati, dan kapulaga, ditanam di sekitar pemukiman di pesisir barat. Hal ini menuntut diplomasi tiap hari, karena kehadiran Belanda yang sedikit membuat kerja paksa di perkebunan menjadi tidak berguna. Para komisaris dari Banda tiba di Wokam, biasanya setahun sekali, membawa tanaman dan benih bersama mereka. Mereka kemudian memanggil *orangkaya* dan mendorong mereka untuk menggunakan seluruh energi mereka untuk membudidayakan tanaman untuk dijual kepada pedagang VOC. Pada tahun 1730 terdapat 11.160 pohon kopi, 173 pohon sassafras, dan 18 pohon secang di dekat desa Wokam, Wamar, Rumawa, dan Maikor.[276] Jika rencana tersebut berhasil, Aru mungkin telah menjadi pelengkap penting bagi produsen utama di kepulauan tersebut. Kopi ditanam di Jawa, kayu secang ditemukan di Sumbawa dan sering digunakan untuk pewarna, dan kayu cendana aromatik tumbuh di Timor. Semua tanaman ini bisa saja diekspor ke Eropa dan berbagai bagian Asia. Akan tetapi, rencana itu segera menjadi sia-sia. Ekonomi subsisten dari populasi yang rendah dan kekeringan, angin, dan hujan segera menguras perkebunan. Pengawasan Belanda juga tampaknya kurang manjur.[277] Sebuah laporan dari tahun 1726 menggambarkan bagaimana sersan Nicolas Wenselman mengumpulkan para *orangkaya* dalam sebuah pertemuan dan memberi tahu mereka 'dengan kata-kata yang paling tajam' bahwa mereka harus berusaha lebih keras untuk mengumpulkan kulit penyu dan induk mutiara serta menanam kopi, kapulaga, sassafras, dan kayu cendana.[278] Dengan benteng yang diawaki oleh tujuh tentara VOC, sersan itu berada

[276] VOC 2162, Banda, Report, 11 June 1730, f. 86.
[277] VOC 3212, Banda, Report, 15 August 1734, f. 311.
[278] VOC 2050, Banda Report, 15 May 1726, f. 17, 90.

dalam posisi yang lemah untuk bernegosiasi, dan pidatonya yang galak tampaknya tidak berpengaruh apa pun.

Kegiatan Belanda di pulau-pulau tersebut terkadang menimbulkan ketidakpuasan dan bahkan perlawanan yang langsung. Sekarang kita akan mengulas dua kasus yang pada awalnya tampak benar-benar lepas kendali tetapi pada akhirnya memiliki konsekuensi terbatas dan diselesaikan melalui diplomasi bersama setempat. Pemicu masalah pada awal abad ke-18 adalah Gregorius Kithyl, kepala sekolah di Maekor, sebuah desa di pulau dengan nama yang sama yang cukup berafiliasi dengan VOC. Kemungkinan besar ia adalah seorang Kristen setempat dari Banda atau Ambon. Meskipun ia telah tinggal di Aru selama bertahun-tahun, ia telah mendapatkan reputasi yang meragukan dan dituduh menggunakan anak-anak sekolah sebagai budak. Ketika dikonfrontasi tentang hal ini, ia menjawab bahwa ia telah mempekerjakan mereka 'atas dasar belas kasihan' dan tidak menggunakan mereka untuk menangkap ikan, bercocok tanam, atau memelihara ternak.[279] Kemudian, Kithyl secara diam-diam mengambil alih dua objek status yang berharga, sebuah gong dan gading yang merupakan miliknya *negeri* Lorang, yang dianggap sebagai kerugian besar bagi penduduk setempat dan dapat dengan mudah meluap dalam peperangan.[280] Nasibnya terjerat dengan kebencian yang dipendam oleh desa-desa Alifuru tertentu terhadap desa-desa di sebelah barat dan, pada akhirnya, kebencian pada VOC. Kepulauan Aru dicirikan oleh hubungan yang saling bersilang antar pemukiman. Beberapa dari *negeri* 'Alifuru' dianggap 'kurang berharga' dibanding dengan desa-desa utama di sebelah barat. Hubungan ini mungkin berbentuk aliansi *pela*, meskipun kata tersebut tidak ditemukan dalam sumber-sumber Belanda. Menarik untuk dicatat bahwa mereka tidak selalu mengikuti pembagian *siwa-lima*, paling

[279] VOC 1710, Banda Report, 4 May 1705, f. 60–1.
[280] VOC 2050, Banda Report, 15 May 1726, f. 14.

tidak seperti yang tercatat dalam sumber-sumber selanjutnya.

Laporan VOC mengisyaratkan adanya pengaturan pertukaran ekonomi antara Wokam dan pemukiman 'Alifuru' di Kobror, yang penduduknya datang ke Pulau Wokam untuk mengolah sagu, sarana gizi yang sangat penting di Maluku. Kobror terletak di pantai timur dan merupakan lokasi terbaik untuk mengumpulkan hasil-hasil laut. Namun, ketika perahu-perahu Kobror melintasi kanal menuju Wokam pada tahun 1721, mereka jelas-jelas ditolak kesempatan untuk mengekstraksi sagu, mungkin karena ada kelangkaan. Dua tahun kemudian, orang-orang Kobror yang marah menyerbu desa Komfane, juga di pantai timur, yang 'kurang layak' dibandingkan Wokam dan Ujir, menculik 19 orang. Hal ini kemudian memicu penyerbuan Wokam–Ujir di Pantai Belakang, tempat empat orang Kobror ditangkap. Dalam upaya untuk menyelesaikan perang skala kecil, delegasi Kobror datang ke Ujir untuk mengajukan pendekatan diplomatik, disertai oleh perwakilan dari empat pemukiman lainnya. Namun, hal ini gagal, karena Ujir dan Wokam bersikeras agar semua orang yang diperbudak dalam penyerbuan Komfane harus dikembalikan. Orang-orang Kobror lalu mengusir wakil gubernur mereka, yaitu kepala sekolah Kithyl yang tidak disukai. Ini merupakan langkah yang berisiko oleh orang Kobror, karena desa Kobror pernah dibakar pada 1684 karena menolak memenuhi tuntutan Belanda, sebuah peristiwa yang masih diingat sampai saat itu.

Sebuah kisah saksi mata oleh JarJar, *mardijker* (orang yang dibebaskan dan terikat dengan Kompeni) menceritakan secara rinci bagaimana tiga kapal Kobror mendekati kapal *orembai*[281] milik Gregorius Kithyl dan menangkapnya beserta rombongannya dengan tipu daya. Kepala sekolah itu lalu dinyatakan sebagai budak salah satu *orangkaya* dan dibawa ke Kobror, di mana ia ditempatkan di bawah rumah

[281] Orembay adalah kapal tinggi Maluku yang memiliki lunas (voc-glossarium 2000:83).

panggung *orangkaya*. Kisah tersebut menyebutkan bahwa ia hanya diberi buah *wakat* (pohon bakau), makanan pokok orang Aru, meskipun ia meminta nasi. Kemudian, Kithyl naik ke lantai atas, mungkin untuk mencari sesuatu untuk dimakan. Ketika ditemukan, *orangkaya* melemparkannya keluar dan ia menderita luka fatal saat terjatuh. Penduduk setempat menyeret jenazah kepala sekolah ke tempat eksekusi. Mereka mengatakan kepada tahanan lain, *mardijker* Jar-Jar: 'Kemarilah dan lihat apa yang akan kami lakukan kepada si guru itu. Besok atau lusa kami akan kembali ke Maekor. Kemudian kalian dapat mengumumkan kepada orang-orang Ujir dan Wokam, bahwa jika kami menangkap pegawai Kompeni, atau orang negeri dari Ujir atau Wokam, maka kami akan memperlakukan mereka dengan cara yang sama seperti yang kami lakukan kepada tuannya.' Mereka kemudian diduga mengencingi dan membuang kotoran di tubuhnya, sementara kepalanya dipenggal dan digantung di tempat khusus untuk piala pengayauan.[282]

Enam minggu kemudian, *orangkaya* beragama Kristen dari Wokam datang ke Kobror dengan armada kecil untuk menghukum musuh. Ia disambut oleh kapal-kapal perang Kobror, yang menggantungkan pakaian Kithyl di tubuh mereka sebagai bentuk ejekan. Setelah beberapa pertempuran yang tidak membuahkan hasil, musuh kembali ke pelabuhan asalnya masing-masing. *Orangkaya* dari desa-desa Pantai Belakang yang lain muncul di Wokam segera setelah itu, dan dengan cemas menyatakan diri tidak ikut-ikutan, karena tahu kalau 'Kompeni yang Agung akan membalas hal ini dengan amat buruk'.[283] Namun, desa penghasil mutiara, Barakai di Tenggara, yang juga telah menggunakan pohon sagu Wokam di masa lalu, mengikuti langkah Kobror dan mengancam akan membunuh Kompeni yang datang mendekat.[284]

---

[282] VOC 2012, Banda Report, 5 November 1724, f. 80–2.
[283] VOC 2012, Banda Report, 5 November 1724, f. 76.
[284] VOC 2012, Banda Report, 5 November 1724, f. 71.

Meskipun diceritakan oleh penduduk asli, kisah tersebut sesuai dengan stereotip kejam tentang kekejaman yang tidak masuk akal dan tidak rasional, yang sering kali jadi cara untuk merendahkan kelompok yang menentang kebijakan VOC. Namun, kita dapat mencatat penyebab yang mendasarinya dan bentuk-bentuk permusuhan. Konflik tersebut bermula dari akses ke bahan makanan; pohon sagu (yang dapat berupa beberapa jenis pohon palem) ditebang dan empulurnya diolah menjadi zat bertepung yang bisa dimakan bersama makanan lain. Karena merupakan makanan pokok, penolakan akses dapat berdampak serius terhadap penyediaan makanan bagi desa. Kekhawatiran ini terkait dengan kebencian terhadap pemerintah Belanda, yang terkait dengan desa-desa terkemuka di barat. Perlakuan mengerikan atas tubuh Kithyl, dan perbudakan sebelumnya, merupakan tindakan kecaman yang drastis terhadap jaringan diplomatik yang rapuh yang telah coba dipertahankan oleh VOC.

Apabila menimbang pernyataan-pernyataan Kobror dan Barakai yang bersifat menantang, maka bisa jadi juga ada tanggapan keras serupa dari pihak Banda, mengingat sejarah panjang ekspedisi VOC yang bersifat menghukum di berbagai wilayah maritim Asia Tenggara. Akan tetapi, hal semacam ini tidak terjadi. Masalah-masalah dalam meluncurkan ekspedisi yang efektif telah dibuktikan pada tahun 1684, dan instruksi-instruksi untuk para komisaris yang dikirim ke Aru pada tahun 1725 sangat bersifat mendamaikan. Seluruh masalah dimaksudkan untuk diselesaikan dengan diplomasi yang lunak, dimana para komisaris yang ditugaskan untuk mengilhami kedamaian di antara orang-*orangkaya*. Sebisa mungkin mereka harus menghindari perang dengan orang-orang Kobror, karena hal itu hanya akan menyebabkan kesengsaraan dan pertumpahan darah orang-orang yang tidak bersalah dan akan merugikan Kompeni. Hanya kalau orang Kobror terus melakukan perom-

pakan saja, dan kalau posisi Kompeni dirugikan, barulah mereka akan mengambil tindakan.[285]

Bahkan, gerakan anti-VOC padam secepat kemunculannya, dan laporan-laporan berikutnya dari Aru terutama berkaitan dengan pengenalan tanaman baru dan masalah-masalah dalam menjauhkan 'penyelundup' Makassar dari pulau-pulau tersebut. Kobror diam-diam menghilang dari pandangan dan Barakai segera kembali ke tangan VOC; para komisaris menegosiasikan sebuah perjanjian dengan pulau penghasil mutiara tersebut pada tahun 1734. Laporan tentang negosiasi tersebut menarik, karena laporan tersebut dengan jelas menunjukkan agensi penduduk setempat yang relatif kuat, yang memiliki keterampilan untuk memanen kekayaan dari laut. Barakai memiliki tiga desa utama, yaitu Apara, Longgar, dan Wire.[286] Belanda ingin mengangkat satu *orangkaya* dengan otoritas atas pulau tersebut, tampak dengan tujuan untuk mengoordinasikan ekspor cangkang penyu dan induk mutiara. Akan tetapi, desa-desa tersebut dengan tegas menolak untuk memilih satu di antara yang lain dan bersikeras pada VOC kalau tiap *orangkaya* untuk setiap desa 'menurut cara mereka'—tradisi setempat menekankan persaingan abadi antara ketiga desa utama (Spyer 2000:294–5). Belanda mengalah, dan ketiga pemimpin desa itu 'dilantik dengan khidmat sesuai adat istiadat mereka'. Penduduk desa Barakai berjanji untuk menolak pelaut Makassar dan menjual produk mereka secara eksklusif pada pegawai VOC. Di sisi lain, mereka hanya setuju untuk menjual kulit penyu yang seharga 60 ringgit dan kulit mutiara seharga 1 ½ ringgit, harga yang harus diterima oleh orang Belanda.[287]

---

[285] VOC 2029, Instruksi untuk Isaac Bourse dan Jan Gelot, pergi ke Tioor dan Aru, 8 September 1725, f. 236.

[286] Ketiga desa tersebut berorientasi komersial; Wire kemudian menghilang ketika penduduknya pindah ke Pulau Mesiang di dekatnya (Spyer 2000:295).

[287] VOC 2312, Banda Report, 15 August 1734, f. 309–10.

Kasus kedua menarik karena membalik garis konflik dalam kasus pertama. Kali ini pertikaian muncul antara dua desa barat terkemuka, Ujir yang beragama Islam dan Wokam yang sebagian beragama Kristen. Di sini, penyebabnya adalah Jacob Lucas, *orangkaya* sementara Wokam, yang memarahi seorang perempuan asal Ujir bernama Catharina Lamontangie.[288] Ia kemudian kembali ke Ujir sekitar tahun 1734 dan meminta bantuan untuk mendapatkan ganti rugi atas ketidakhormatan yang ditunjukkan kepadanya. Sersan VOC saat itu, Hendrik van Leeuwenberg, mencoba menghentikan perpecahan dengan menawarkan dua gong, benda mewah asing yang digunakan sebagai mahar pengantin atau pembalasan. Namun, orang Ujir sangat jengkel sampai-sampai mereka menyerbu Wokam dengan 30 kapal dan mengepung benteng VOC dengan *bassen* (meriam kapal kecil) mereka. Meski begitu, sersan tersebut berhasil mengatur pertemuan antar desa tempat masalah tersebut dinegosiasikan. Usulannya adalah supaya Catharina dicambuk karena bikin onar, meskipun ini tidak terjadi karena dia terbukti patuh. Selama negosiasi, Van Leeuwenberg menemukan alasan untuk mengemukakan kasus-kasus lain soal perilaku buruk orang Ujir. Pada suatu kesempatan ketika beberapa tentara VOC berada di Pantai Belakang untuk membeli kulit penyu dan mutiara, pasukan Ujir telah bertemu dengan lima orang dari desa Lorang di selatan Pulau Kobror dan telah memperbudak empat dari mereka. Masalahnya adalah bahwa Lorang telah lama tunduk kepada VOC dan mungkin tampak seolah-olah Belanda berada di balik kemarahan ini. Karena itu, Van Leeuwenberg dengan tegas memberi tahu orang Ujir untuk tidak melakukan tindakan yang tidak masuk akal tersebut. Dalam sekejap, pertemuan berubah menjadi kekacauan ketika para delegasi Ujir tersinggung dan menyerang sersan dan tiga penduduk

[288] Mungkin berhubungan atau menikah dengan Jonas Lamontangie, yang bercita-cita untuk posisi *orangkaya* di Wokam pada tahun 1725 (voc2050, f. 14).

setempat dengan tombak lembing, sambil berseru, 'Kami akan mencincang-cincang Anda dan semua orang Anda!' Van Leeuwenberg lolos dari serangan itu dan memutuskan untuk menunggu di benteng sampai komisaris VOC dari Banda tiba. Saat kapal dari Banda tiba, mereka berhasil menangkap dua pelaku. Tetua desa Ujir meminta pengampunan. Permintaan itu segera diberikan, dan orang-orang Ujir berjanji dengan sungguh-sungguh untuk mematuhi keputusan VOC dan bertindak secara damai.[289]

Sekali lagi, perubahan mendadak dari rekonsiliasi menjadi gerakan anti-Belanda yang keras dan akhirnya kembali ke rekonsiliasi baru terlihat mengejutkan, karena kesiapan aparat kolonial untuk memaafkan ancaman yang paling berat. Sekali lagi, harus ditekankan bahwa VOC hanya bisa mempertahankan pasukan secara simbolis di Aru, yang menampung satu-satunya benteng di wilayah yang lebih besar; tidak ada benteng yang dipertahankan di Tanimbar, Kei, atau Papua pada masa itu.[290] Runtuhnya sistem akan memengaruhi posisi VOC di Laut Banda, karena Ujir dan Wokam berperan penting dalam menyalurkan hasil laut dan hutan dengan nilai pasar yang tinggi: cangkang penyu, induk mutiara, burung cendrawasih, teripang, dan sarang burung. Pulau-pulau tersebut juga mengirim bahan makanan ke Banda, seperti sagu, kacang-kacangan, dan babi, dan merupakan sumber penting bagi budak untuk perkebunan pala (De Klerk 1894:29–30). Menjaga keseimbangan yang tegang antar Ujir dengan Wokam adalah bagian dari sistem ini, karena masing-masing punya hubungan khusus dengan desa-desa penghasil komoditas 'Alifuru' di sebelah timur. Agama merupakan faktor di sini: Wokam mengandalkan kerja samanya yang erat dengan Belanda, karena secara simbolis mengikat para penguasa asing dengan VOC melalui kesamaan agama. Sementara Ujir memelihara ikatan *pela*

[289] VOC 2312, Banda Report, 15 August 1734, f. 305–8.

[290] VOC punya perwakilan kecil di Tioor di Kepulauan Watubela, yang dikelola untuk ekspor minyak kelapa.

dengan para pedagang Muslim Seram Laut-Gorom, yang aktif di wilayah yang sangat luas, mulai dari Papua hingga Jawa, dan enggan mengikuti jejaknya VOC.[291] Ditambah dengan bangkitnya kegiatan pelaut Bugis-Makassar yang yang pernah menyebarkan dakwah ke Ujir dan sering memperdagangkan dan mengumpulkan teripang di luar kendali VOC. Kompeni berulang kali membuat desa-desa 'Alifuru' berjanji untuk mengusir pedagang yang tidak memiliki izin, tetapi kehadiran armada dari Sulawesi terus meningkat selama abad kedelapan belas (Hägerdal dan Wellfelt 2019: 450).

Dari sudut pandang penduduk asli, perubahan cepat dari konfrontasi ke rekonsiliasi dapat dijelaskan oleh kebutuhan akan entitas yang mengatur pertukaran ekonomi dan memediasi konflik antardesa. Seseorang bisa merujuk pada teori raja asing [*stranger king theory]*: gagasan soal orang luar yang semi-legendaris, yang bisa jadi orang Asia atau Eropa/Eurasia dan yang telah menciptakan tatanan sosial hierarkis di masa lalu (Lewis 2010). Hal ini tidak sepenuhnya berlaku untuk Kepulauan Aru: walau tradisi secara samar-samar mengenal soal 'zaman Portugis' dan 'zaman Belanda', orang Eropa tampaknya tidak diingat sebagai raja asing, meskipun ada legenda tertentu tentang ikatan perkawinan awal orang Eropa-penduduk asli (Spyer 2000: 81–7). Penginjilan agama Kristen yang kecil tetapi strategis dan perhatian yang diberikan pada simbol-simbol nyata yang terkait dengan VOC (seperti tongkat, detail pakaian, dan sebagainya) menunjukkan bahwa orang asing kulit putih bisa dipandang sebagai fungsional di beberapa kalangan. Kalau nantinya sudah tidak enak lagi, maka desa-desa di Kepulauan Aru akan menggunakan strategi penghindaran [*avoidance*] yang mirip kelompok dataran tinggi di daratan Asia Tenggara (Zomia) seperti yang dijelaskan oleh James Scott (2009).

[291] VOC 8034, Bandareport, 30 July 1787, f. 116.

7. Kesimpulan

Meskipun tidak persis seperti diplomat yang dibayangkan oleh François de Callières yang sezaman dengan mereka (yang percaya bahwa pendidikan diplomat adalah proses yang sulit), orang VOC kadang diterima di dunia Maluku yang terpecah belah, walaupun perilaku para pegawainya sering kali tamak, dan meskipun terjadi ledakan kekerasan yang ekstrem. Penerimaan ini khususnya berlaku di desa-desa barat, yang menggambarkan desa-desa 'Alifuru' sebagai desa yang buas dan tunduk kepada mereka—mungkin merupakan salah tafsir yang disengaja dari aliansi *pela*. Dalam masyarakat dengan hierarki yang rendah, keluarga *orangkaya* mungkin diuntungkan dari dukungan kolonial, sementara agama Kristen dari sejumlah kecil keluarga di pesisir barat menyegel kesinambungan ikatan tersebut (Van 't Hof 2019:24–41). Dengan begitu, tampak bahwa kerangka diplomatik, meskipun diprakarsai oleh VOC, merupakan hubungan timbal balik karena penduduk setempat menyadari dasar hukum perjanjian tersebut—paragraf kedua perjanjian tahun 1658 menekankan peran Kompeni sebagai pelindung terhadap permusuhan dan sebagai penjaga perdamaian. Hal ini sesuai dengan beberapa penelitian terkini di wilayah dengan kehadiran Eropa yang terbatas, seperti Flores, Sawu, dan Minahasa (Lewis 2010; Duggan dan Hägerdal 2018; Henley 2002), serta penyelidikan yang lebih umum tentang pembuatan perjanjian kolonial awal-modern (Belmessous 2012; Amirell 2023). Pada saat yang sama, penggunaan diplomasi Kompeni untuk membangun kendali politik dan ekonomi tampak jelas dari kasus-kasus yang dibahas, karena Aru melengkapi Banda dan mengirimkan bahan makanan dan budak, belum lagi hasil laut dan hutan yang berharga. Namun, bahkan di sini, agensi lokal terlihat dari kegagalan memperkenalkan tanaman komersial, serta ketahanan desa Ujir yang Muslim dan desa 'Alifuru' selama

periode tersebut. Hal ini jelas berbeda dengan kendali VOC atas Banda, Ambon, dan lain-lain.

Sistem ini berkembang dengan pencampuran simbol-simbol otoritas Eropa dan pribumi, seperti perjanjian tertulis dan penunjukan resmi *orangkaya* yang dipadukan dengan sumpah *matakau* dan objek peringatan. Meskipun terjadi perubahan yang keras antara perlawanan dan rekonsiliasi, yang dikondisikan oleh lembaga yang dapat diandalkan dari masyarakat yang relatif non-hierarkis dan kehadiran Belanda yang terbatas, hubungan kolonial-pribumi berjalan tanpa gangguan besar sampai akhirnya memburuk pada tahun 1770-an. Hal ini disebabkan oleh kombinasi kebijakan ekonomi yang tidak bijaksana, perilaku korup (dan begitu juga kemunduran 'orang asing yang fungsional"), aliansi *pela* yang kuat dengan para pelaut Seram yang sedang naik daun, dan terakhir gerakan milenium baru yang melanda Maluku. Semua ini menandai berakhirnya kekuasaan Belanda untuk sementara dan munculnya 'raja-orang asing' sejati, kali ini dari kerajaan Muslim kuno Tidore (1787–1791). Kebangkitan kembali yang menarik ini menunjukkan bahwa rutinitas komunikasi yang telah terbangun selama satu setengah abad tidaklah cukup untuk menghadapi tantangan-tantangan baru.[292] Pendudukan oleh Inggris di Banda pada tahun 1796–1802 dan 1810–1817 semakin mengikis keberadaan kolonial di Aru. Setelah sekian lama, seorang perwira, seniman, dan penulis J.A. Bik saat berkunjung pada tahun 1824 menemukan Aru sebagai masyarakat pulau yang pada dasarnya mengurusi urusannya sendiri—tetapi dengan sukarela membiarkan orang Belanda menjadi penengah dalam berbagai konflik yang sedang berlangsung di antara desa-desa (Bik 1928:44–52).

Dalam satu hal, Kepulauan Aru terletak di ujung dunia Eurasia: ujung timurnya Samudra Hindia, budaya Islam-

[292] Pemberontakan Aru pada akhir abad kedelapan belas telah dibahas dalam Hägerdal dan Wellfelt (2019:430–56); lihat juga Bleeker (1858:267–72), dan Pekpekai (2009:42–5).

Melayu, pengaruh kolonial-Kristen, bahkan pengetahuan geografis yang sama. Namun, pulau-pulau tersebut juga dapat dicirikan sebagai jembatan antara budaya Austronesia dan Papua dan sebagai komponen dunia Maluku yang dinamis yang menghasilkan barang dagangan untuk pasar regional maupun global. Posisi yang ambigu ini yang menciptakan kekhasan hubungan diplomatik pulau-pulau tersebut dengan dunia luar. Sebagai wilayah tanpa negara, hal itu memaksa orang luar untuk berdamai dengan desa-desa dan gabungan desa, karena jalan laut yang panjang dan pola musim hujan membuat campur tangan militer menjadi sulit. Oleh karena itu, beberapa hubungan pra-kolonial terus berkembang hingga abad kesembilan belas, bersamaan dengan kontrak yang disepakati antara VOC dengan desa-desa di bagian barat. Hubungan persaudaraan simbolis antara Kei dan (sebagian) Aru, pembagian *siwa-lima* di antara pulau-pulau, aliansi *pela* dengan bagian lain Maluku, dan hubungan yang tidak terdokumentasikan tapi sangat nyata antara desa-desa Aru tertentu dengan pelaut Papua,[293] menunjukkan ada diplomasi sehari-hari di luar klaim Belanda atas kendali yang berlabuh secara hukum.

Seorang penulis abad kesembilan belas mengamati bahwa orang Aru pada umumnya tidak menyukai orang Belanda, dan hanya ada sedikit alasan untuk percaya bahwa mereka lebih dihormati pada abad-abad sebelumnya (Riedel 1886:248). Namun, akan salah untuk menyimpulkan bahwa kerangka diplomatik Belanda itu fiktif. VOC sering kali memiliki peran utama sebagai mediator di antara pemerintahan Asia Tenggara, dan ini juga terjadi di antara desa-desa di Aru, di mana masalah kehormatan dan ekstraksi sumber daya dengan mudah lepas kendali (Blussé 2002:159). Yang sama pentingnya, peran ekonomi Banda tetap dipertahankan, yang memungkinkan desa-desa memperoleh kain, gading, gong, dan barang-barang status lainnya, yang pada gilirannya penting untuk negosiasi antara klan atau desa.

[293] Untuk hal ini lihat Hägerdal dan Wellfelt (2019:444–5).

Masalahnya, dari sudut pandang kolonial, adalah bahwa orang asing lain mungkin melakukannya dengan lebih baik, seperti yang diamati oleh seorang Belanda yang jengkel menjelang akhir abad kedelapan belas: "bangsa yang kejam ini tidak ingin bergaul dengan kita, karena orang-orang barbar ini telah belajar bahwa banyak pedagang dari semua jenis bangsa membawa lebih banyak keuntungan" (Riedel 1886:248).

KEPUSTAKAAN

Sumber yang Tidak Diterbitkan

Arsip Nasional (National Archives), anri Banda, Jakarta.

Nationaal Archief (National Archives), Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC), Archive of, 1.04.02, The Hague.

Sumber Diterbitkan

Agung, Ide Anak Agung Gde(1991). *Bali in the 19th century*. Jakarta: Obor.

Amirell, Stefan Eklöf (2022). 'New diplomatic history and the study of the global nineteenth century', *Global Nineteenth Century Studies* 1–1:27–36. https://doi.org/10.3828/gncs.2022.6 (diakses 20 September 2024).

Amirell, Stefan Eklöf (2023). 'Tools of imperialism or sources of international law? Treaties and diplomatic relations in early modern and colonial Southeast Asia', *History Compass* 21–12:1–13. https://doi.org/10.1111/hic3.12793 (diakses 20 September 2024).

Andaya, Barbara Watson (1993). *To live as brothers: Southeast Sumatra in the seventeenth and eighteenth centuries*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Andaya, Leonard Y. (1991). 'Local trade networks in Maluku in the 16th, 17th and 18th centuries', *Cakalele* 2–2:71–96.

Andaya, LeonardY. (1993). The world of Maluku: Eastern Indonesia in the early modern period. Honolulu: University of Hawaii Press.

Archief (1891). *Archief voor de geschiedenis der oude Hollandsche zending*. Vol. 6: 162538. *De Molukken*. Utrecht: Van Bentum.

Bartels, Dieter (1977). *Guarding the invisible mountain: Intervillage alliances, religious syncretism and ethnic identity among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas*. [Tesis PhD, Cornell University, NY.]

Belmessous, Saliha (peng.) (2012). *Native claims: Indigenous law against empire, 1500-1920*. Oxford: Oxford University Press.

Bik, J.A. (1928). *Dagverhaal eener reis, gedaan in het jaar 1824, tot nadere verkenning der eilanden Kefing, Goram, Groot- en Klein Kei en de Aroe-eilanden*. Leiden: Sijthoff.

[Bleeker, Pieter] (1858). 'De Aroe-eilanden, in vroeger tijd en tegenwoordig', *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië* 20–1:257–75.

Blussé, Leonard (2002). 'Amongst feigned friends and declared enemies', dalam: Sølvi Sogner (peny.), *Making sense of global history*, hlm. 154–68. Oslo: Universitetsforlaget.

Clulow, Adam (2016). 'The art of claiming: Possession and resistance in Early Modern Asia', *The American Historical Review* 121–1:17–38.

Colenbrander, H.T. (peny.) (1921). *Jan Pietersz Coen: Bescheiden omtrent zijn bedrijf in Indië*. Vol 3. The Hague: Nijhoff.

Coolhaas,W.Ph.(peny.) (1960). *Generale missiven van gouverneurs-generaal en raden aan Heren xvii der Verenigde Oostindische Compagnie*. Deel i: 1610–1638. The Hague: Nijhoff.

Coolhaas,W.Ph. (peny.) (1968). Generale missiven van gouverneurs-generaal en raden aan Heren xvii der

Verenigde Oostindische Compagnie. Deel iii:1655–1674. The Hague: Nijhoff.
Dam, Pieter van (1931). *Beschryvinge van de Oostindische Compagnie*. Tweede boek, deel 1. The Hague: Rijks Geschiedkundige Publicatiën.
Dijk, J. van(1859). *Twee togten naar de Golf van Carpentaria: J.Carstensz 1623, J.E.Gonzal 1756: Benevens iets over den togtvan G.Poolen Pieter Pietersz*. Amsterdam: Scheltema.
Djonler, Sonny, Ross Gordon, dab Hans Hägerdal (2019). 'The killing of Posthouder Scheerder and Jifar Folfolun (The War of the Breasts): Malukan and Dutch narratives on an incident in the voc's waning days', *Journal of Southeast Asian Studies* 50:32446. https://doi.org/10.1017/S0022463419000420 (diakses 20 September 2024).
Duggan, Geneviève dan Hans Hägerdal (2018). *Savu: History and oral tradition on an island of Indonesia*. Singapore: NUS Press.
Ellen, Roy (2003). *On the edge of the Banda zone: Past and present in the social organization of a Moluccan trading network*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
Fraassen, C.F. van (1987). *Ternate, de Molukken en de Indonesische Archipel. Van soa-organisatie en vierdeling: Een studie van traditionele samenleving en cultuur in Indonesë*. Two vols. [Tesis PhD, Leiden University.]
Giay, Ligia (2021). *The other side of a maritime frontier: Pearl-shelling in Aru, 1870–1942*. [Tesis PhD, Murdoch University, Perth.]
Goodman, Thomas E. (2006). *The Sosolot: An eighteenth-century East Indonesian trade network*. [Tesis PhD, University of Hawai'i, Honolulu.]
Gordon, A. Ross dan Sonny A. Djonler (2019). 'Oral tradition in cryptic song lyrics: Continuous cultural revitalization in Batuley', *Wacana* 20–3:400–29. doi:

https:// doi.org/10.17510/wacana.v20i3.757 (diakses 20 September 2024).
Hägerdal, Hans (2020). 'On the margins of colonialism: Contact zones in the Aru Islands', *The European Legacy* 25–5:554–71. https://doi.org/10.1080/ 10848770.2020.1751965 (diakses 20 September 2024).
Hägerdal, Hans and Emilie Wellfelt (2019). 'Tamalola: Transregional connectivities, Islam, and anti-colonialism on an Indonesian island', *Wacana* 20–3:430–56. https:// doi.org/10.17510/wacana.v20i3.802 (diakses 20 September 2024).
Hanna,Willard A.(1991). *Indonesian Banda*. Banda Naira: Yayasan Warisan dan Budaya Banda Naira.
Heeres,J.E. dan F.W. Stapel (peny) (1907–1955).*Corpus diplomaticum Nederlando-Indicum: Verzameling van politieke contracten en verdere verdragen door de Nederlanders in het Oosten gesloten*. The Hague: Nijhoff. Six vols.
Henley, David(2002). *Jealousy and justice: The indigenous roots of colonial rule in northern Sulawesi*. Amsterdam: vu University Press.
Hof, Linette van 't (2019). 'Het kansrijke buitengewest Aru: Een analyse van hoe en waarom de voc het beleid van handel en religie uitvoerde op de Aru-eilanden in de periode 1658–1694'. [Tesis ma, Leiden University.]
Ittersum, Martine van (2018). 'Empire by treaty? The role of written documents in European overseas expansion, 1500–1800', dalam: Adam Clulow and Tristan Mostert (peny), *The Dutch and English East India Companies: Diplomacy, trade and violence in early modern Asia*, hlm. 153–77. Amsterdam: Amsterdam University Press.
Jacobs, Hubert (1971). *A treatise on the Moluccas* (c. 1544). Rome: Jesuit Historical Institute.
Jahja, Abdjan et al. (2012). *Sejarah sosial kesultanan Ternate*. Yogyakarta: Ombak.

Jonge, Nico d eand Toosvan Dijk (1995). *Forgotten islands of Indonesia: The art and culture of the southeast Moluccas*. Singapore: Periplus.

Keens-Soper, Maurice (1973). 'François de Callières and diplomatic theory', *The Historical Journal* 16–3:485–508.

Klerk, Reinier de (1894). Belangrijk verslag over den staat Banda en omliggende eilanden aan Zijne Excellentie den Gouverneur-Generaal van Ned.-Indië Jacob Mossel. 's- Gravenhage: n.n.

Lape, Peter (2000). *Contact and conflict in the Banda Islands, Eastern Indonesia, 11th17th centuries.* [PhD thesis, Brown University, Providence, Rhode Island.]

Lewis, E. Douglas (2010). *The stranger kings of Sikka*. Leiden: KITLV Press.

Mostert, Tristan (2023). *Spicewar: Ternate, Makassar, the Dutch East India Company and the struggle for the Ambon Islands (c. 1600–1656).* [Tesis PhD, Leiden University.]

Naïdah (1878). 'Geschiedenis van Ternate', translated by P. van der Crab, *Bijdragen tot de Taal-, Land-enVolkenkunde* 4–1:381–493.

Niemeijer, Hendrik E. dan Th. van den End (peny) (2015). *Bronnen betreffende kerk en school in de gouvernementen Ambon, Ternate en Banda ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC), 1605–1791*. Den Haag: Huygens ing.

Osseweijer, Manon (2001). *Taken at the flood: Marine resource use and management in the Aru Islands (Maluku, eastern Indonesia).* [Tesis PhD, Leiden University.]

Pekpekai, Victor (2009). *Kilas Balik Sejarah Kepulauan Aru*. Yogyakarta: b2p3ks Press.

Pires, Tomé (1944). *The Suma Oriental*. London: The Hakluyt Society. Two vols.

Riedel, J.G.F. (1886). *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*. The Hague: Nijhoff.

Scott, James C. (2009). *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven:Yale University Press.

Song Seung-Won (2020). 'A heavenly nymph married to an Arab Sayyid: Strangerkingship and diarchic divisions of authority as reflected in foundation myths and rituals in North Maluku, Indonesia', *Indonesia and the Malay World* 48–140:1–20. https://doi.org/10.1080/13639811.2020.1675279 (diakses 20 September 2024).

Sowerby, Tracey A. (2016). 'Early modern diplomatic history', *History Compass* 149:441–56. https://doi.org/10.1111/hic3.12329 (diakses 20 September 2024).

Spyer, Patricia (2000). *The memory of trade: Modernity's entanglements on an eastern Indonesian island*. Durham, NC: Duke University Press.

Sutherland, Heather (2021). *Seaways and gatekeepers: Trade and state in the eastern archipelagos of Southeast Asia, c. 1600–c. 1906*. Singapore: nus Press.

Tiele, P.A. (ed.) (1886). *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen Archipel*. Vol. 1. 's-Gravenhage: Nijhoff.

Valentijn, François(1724–1726). *Ouden Nieuw Oost-lndiën*. Dordrecht: Van Braam; Amsterdam: Onder de Linden. Five vols.

VOC-glossarium (2000). *VOC-glossarium: Verklaringen van termen, verzameld uit de Rijks Geschiedkundige Publicatiën die betrekking hebben op de Verenigde Oost-Indische Compagnie*. The Hague: Instituut voor Nederlandse Geschiedenis.

Wellfelt, Emilie dan Sonny Djonler (2019). 'Islam in Aru, Indonesia: Oral traditions and Islamisation processes from the early modern period to the present', *Indonesia and the Malay World* 47–138:160–83. https://doi.org/10.1080/13639811.2019.1582895 (diakses 20 September 2024).

NEGARA VERSUS MASYARAKAT TANPA NEGARA DI PAPUA DAN PAPUA NUGINI

oleh PETER LAWRENCE

Diterjemahkan dari "The State versus Stateless Societies in Papua and Papua Nugini" *dalam Fashion of Law in New Guinea (1969) disunting oleh B. J. Brown.*

DARI sudut pandang Eropa, dekolonisasi terbukti merupakan proses yang lebih sulit daripada kolonisasi. Para leluhur [Eropa] kita, entah karena linglung atau memang berniat jahat, membangun kekaisaran sambil berpikir kalau apa pun yang mereka lakukan pasti akan membawa manfaat bagi masyarakat yang kelihatannya hanya memiliki sistem ekonomi dan sosial yang paling sederhana, yaitu masyarakat yang secara umum mereka yakini sebagai orang-orang biadab yang primitif dan tidak punya hukum. Pengalaman seratus tahun dan kesadaran bahwa akhirnya kita harus berkemas dan pergi telah membangunkan kita dari kesombongan. Dulu, politikus bisa meyakinkan para pembaca surat kabar harian di negaranya tanpa takut akan ada yang menentangnya, bahwa ia sedang menegakkan "Hukum dan Ketertiban" di wilayah-wilayah yang sebelumnya hanya mengenal anarki dan pembantaian. Kini, kita sadar bahwa selama ini kita telah berhadapan dengan masyarakat yang punya lembaga ekonomi dan sosial yang sangat berbeda, meskipun kita tidak dapat menganggapnya identik dengan masyarakat kita sendiri.

Toleransi lahir agak terlambat bagi kita, tapi kita tidak perlu berdebat sejauh mana toleransi telah meningkatkan pemahaman kita. Kecuali beberapa spesialis, yang suaranya jarang didengar, apakah kebanyakan dari kita benar-benar menghargai perbedaan yang ada? Setiap orang bersifat etnosentris dan melihat masyarakat lain menurut citranya sendiri. Dan kita orang Eropa, meskipun memiliki banyak informasi yang tersedia bagi kita, juga berlaku sama. Alih-alih mengakui bahwa lembaga-lembaga suku bangsa lain berdasar pada prinsip-prinsip yang sangat berbeda, asalkan masih sangat logis, kita masih sering menganggapnya tidak lain sebagai versi purba dari lembaga kita sendiri. Ini telah membuktikan titik lemah dekolonisasi. Kita berasumsi bahwa, untuk mengubah koloni menjadi negara baru, yang diperlukan hanyalah memberikan lembaga-lembaga tradisional ini corak abad kedua puluh atau memperkenalkan lembaga kita sendiri, yang akan langsung dihargai dan diterima sebagai alternatif yang lebih baik daripada yang lama. Kita gagal menyadari bahwa secara umum ada dua sistem yang secara radikal berbeda –atau bahkan bertolak belakang– yang terlibat dalam situasi tersebut. Agar bekas koloni dapat menerima salah satu solusi yang disarankan (yang kelihatannya penting kalau ingin mencapai kemerdekaan penuh) butuh semacam revolusi total dalam tatanan sosial-politiknya.

Masalahnya bukan lagi soal kesombongan, tetapi lebih pada ketidaktahuan dan salah tafsir. Masalah ini paling parah di bidang hukum: upaya kekuasaan metropolitan, sebagai bagian dari programnya untuk membangun otonomi nasional yang stabil, mendesak masyarakat untuk meninggalkan sistem hukumnya sendiri, meski secara tradisional mereka sama sekali tidak terstruktur untuk menyerap yang baru. Ini adalah masalah yang genting karena biasanya hasilnya akan menentukan keberhasilan atau kegagalan dalam seluruh eksperimen pembangunan bangsa.

Oleh karena itu, tujuan dari makalah ini adalah untuk menunjukkan bahwa kesulitan dalam membangun sistem hukum model Australia di Wilayah Papua dan Nugini bukan disebabkan oleh ketidakmampuan bawaan penduduk asli untuk memahaminya, dan juga bukan karena ketidakmampuan petugas hukum dalam menerangkan dan menerapkannya. Masalah utamanya adalah bahwa kedua kelompok manusia yang bersangkutan, yaitu masyarakat [modern] Australia dan Papua Nugini [tradisional],[294] mewakili sistem sosial yang sangat berbeda dan terspesialisasi, yang mana masing-masing punya proses kontrol sosialnya yang sangat khas yang ditujukan untuk berfungsi di dalamnya dan memenuhi kebutuhannya yang khusus.

Oleh karena itu, upaya memaksakan model Hukum Australia[295] kepada masyarakat Nugini tanpa mengubah struktur dasar mereka sama saja dengan mengundang salah satu dari dua reaksi: metamorfosis yang parah atau penolakan total atas hukum Australia. Masalah yang sama telah diamati dalam kasus agama Kristen. Di beberapa daerah, selain dari orang-orang yang telah menerima pandangan Eropa dengan cukup baik untuk memahaminya ajarannya, sebagian besar masyarakat, terutama selama tahun-tahun antarperang, menerima agama baru karena mereka melihat di dalamnya ada harapan untuk memecahkan masalah ekonomi, sosial, dan politik mereka terhadap orang Eropa—singkatnya, rahasia untuk memperoleh kekayaan (kargo) mereka. Mereka mengadaptasi doktrin dan ritual Kristen agar sesuai dengan tujuan ini. Di daerah lain, agama baru

---

[294] Supaya menyederhanakan, saya menggunakan istilah Nugini untuk merujuk pada Wilayah bersama. [*Penerjemah*: "Wilayah" tidak lagi dipakai di dalam naskah ini, tetapi secara bergilir akan menggunakan istilah "Papua" dan "Nugini" untuk merujuk pada gabungan Papua Nuigini dengan Papua Barat Indonesia].

[295] Yang saya maksud dengan Hukum Australia adalah setiap kode hukum di Papua yang didasarkan pada Hukum Australia tetapi dimodifikasi untuk disesuaikan dengan kondisi setempat.

hampir sepenuhnya diabaikan karena masyarakat tidak memiliki masalah rasial yang dapat menimbulkan rasa iri atau gagal melihat konversi sebagai cara untuk menyelesaikannya.[296] Dengan cara yang sama, saya berpendapat bahwa masyarakat tradisional Nugini kesulitan menyerap model Hukum Australia dan menjiwai nilai-nilainya. Walau begitu mereka mencoba untuk memanfaatkannya karena mereka pikir itu menguntungkan mereka, atau menjauhinya dengan alasan bahwa hal itu menciptakan lebih banyak kesulitan daripada menghilangkan kesulitan.

Metode yang akan digunakan adalah menganalisis dua jenis kontrol sosial yang dimaksud, yakni Australia dan Nugini, dalam konteks jenis sistem sosial yang mana jenis kontrol sosial itu menjadi bagiannya. Pertama, saya akan memaparkan secara singkat ciri-ciri masyarakat Australia yang relevan dengan argumen tersebut, dengan fokus pada negara dan sistem hukumnya. Kedua, saya akan menguraikan dan menganalisis secara lebih rinci prinsip-prinsip struktural yang mendasari masyarakat Nugini, dan proses-proses yang mereka gunakan untuk mencegah dan menyelesaikan perselisihan. Saya akan menggambarkan masyarakat-masyarakat ini sebagai masyarakat tanpa negara dan mengilustrasikan gambaran umum dengan contoh-contoh. Ketiga, saya akan menekankan pokok utama pertentangan antara kedua sistem tersebut, yang menjelaskan beberapa reaksi dari orang-orang Nugini terhadap model Hukum Australia, dan juga menunjukkan berbagai kesulitan yang ditimbulkannya di masa mendatang.[297]

---

[296] Lihat Lawrence, Peter, *Road Belong Cargo,* Manchester and Melbourne University Presses, 1964, Melbourne University Press (soft cober), 1967; dan juga Lawrence P. dan Meggitt, M. J. (peny.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, Melbourne, Oxford University Press, 1965, hlm. 24-5.

[297] Catatan ini ditujukan untuk pembaca awam, bukan pembaca akademik antropologis, dan karena itu tidak didokumentasikan secara lengkap. Untuk pembahasan yang lebih rinci dan khusus

Masyarakat Australia: Negara dan Sistem Hukumnya

Awalnya, ada dua ciri masyarakat Australia yang perlu diingat: penekanan pada sifat sekulernya [duniawi, bukan keagamaan atau kerohanian).; dan pemisahannya ke dalam sistem yang terpisah secara analitis, yang masing-masing memiliki fungsi khusus di bidang ekonomi, agama, atau politik-hukum. *Pertama*, ada perbedaan yang jelas antara ranah supranatural dan transendental (dunia Tuhan dan Persekutuan Surga) dengan ranah alam (dunia sekuler yang dihuni oleh manusia). Meskipun asal-usul, alasan keberadaan, dan dukungan utama atas tatanan sosial diyakini telah ditahbiskan dan disucikan oleh Tuhan dan agama, tapi seperti di hampir semua masyarakat barat, tatanan sosial dipahami sebagai milik utamanya dunia alam yang sekuler. Kalau tidak, maka kemungkinan bahwa dunia yang supranatural, yang lama-lama telah menjauh dari urusan sehari-hari, yabg memengaruhi tatanan sosial atau mengarahkan urusannya secara umum, bakal diabaikan atau palingan dianggap sebagai masalah keyakinan individu yang hanya terjadi saat krisis seperti kekeringan, kebakaran, banjir, dan perang. Terutama hukum, sekarang menjadi lembaga yang sepenuhnya sekuler.

Kedua, hakikat tatanan sosial sebagian besar ditentukan oleh sistem ekonomi yang ciri-ciri utamanya adalah

---

tentang topik ini, lihat pengantar bersama oleh R. M. Berndt dan saya untuk simposium tentang sistem politik tradisional Nugini yang akan diterbitkan oleh University of Western Australia Press dan saat ini muncul di *Anthropological Forum*, vol. 1, No. 34, 1965-6, dan terbitan-terbitan berikutnya. Saya ingin menghaturkan rasa terima kasih saya pada Profesor E. K. Braybrook dari Sekolah Hukum di University of Western Australia, yang dengan beliau saya memberikan kursus bersama tentang subjek ini beberapa tahun yang lalu. Pemikiran saya sendiri sangat bergantung pada wawasannya yang luas.

spesialisasi [penjurusan], perluasan (laba individu, perusahaan, atau negara) dan perubahan berkelanjutan. Karena faktor spesialisasi terutama di bidang industri, masyarakat sebagian besar diatur berdasarkan pekerjaan dan pangkat. Setiap orang dilatih untuk melakukan dan mencari nafkah dari satu keahlian yang dipilih berdasarkan bakat dan ketertarikan individu, serta peluang pekerjaan atau karier, bukan pada pertimbangan kekerabatan, perkawinan, dan keturunan. Karena semakin jarang anak-anak meneruskan pekerjaan ayah mereka, maka kekerabatan, perkawinan, dan keturunan pun menjadi kurang penting dalam keseluruhan struktur masyarakat Australia kita. Mereka mengatur pewarisan harta pribadi, rumah, dan aspek-aspek lain dari kehidupan rumah tangga seseorang. Namun, mereka tidak dapat lagi mengatur lembaga-lembaga besar, seperti perusahaan-perusahaan ekonomi besar atau departemen-departemen layanan publik. Dengan demikian, masyarakat kita secara luas terdiri dari sejumlah kelompok pekerjaan, yang masing-masing dinilai atau diperingkat berdasarkan kepentingan atau nilai yang diberikan publik kepadanya. Setiap kelompok diorganisir secara internal berdasarkan status, kedudukan seseorang ditentukan dari pentingnya pekerjaannya bagi berjalannya kelompoknya. Selain itu, tiap kelompok mengakui pejabat dan pemimpinnya sendiri, dan terakhir otoritas kepala negara. Oleh karena itu, tatanan sosial secara keseluruhan, seolah-olah, merupakan sejumlah piramida yang saling bertumpuk. Terakhir, karena dorongan terus-menerus untuk ekspansi atau keuntungan dalam ekonomi —pencarian tanpa henti untuk sumber daya baru, untuk metode produksi baru, dan untuk perbaikan dalam metode produksi lama— tatanan sosial berada dalam keadaan perubahan tanpa henti. Nilai atau kepentingan yang diberikan pada sumber daya dasar, dan karenanya status kelompok yang mengeksploitasinya, selalu berubah. Hubungan antara pribadi dengan tempat mereka dalam masyarakat tidak pernah sama. Ini berarti bahwa perwakilan dari setiap kelompok, dan kepala negara serta pejabatnya, harus

selalu merencanakan dan membuat keputusan dalam menghadapi situasi yang terus-menerus tidak stabil.

Dari sudut pandang lain, masyarakat Australia secara teoritis dapat dianalisis ke dalam sejumlah sistem terpisah, masing-masing dengan fungsi tertentu: *sistem ekonomi*, yang fokus pada kegiatan produksi dan distribusi kekayaan; *sistem keagamaan*, yang fokus pada pelaksanaan ritual; dan *sistem politik dan hukum*, yang berkaitan dengan pemeliharaan serta pemulihan ketertiban di dalam masyarakat. Pekerjaan seseorang hanya termasuk ke dalam salah satu sistem ini dan keberhasilannya dalam sistem tersebut tidak boleh dipengaruhi oleh posisinya di sistem lainnya. Secara teori, signifikansi politiknya tidak boleh bergantung pada pendapatan atau keyakinan agamanya. Oleh karena itu, meski tidak terhindarkan lagi, mereka saling memengaruhi dalam urusan praktis. Ketiga sistem itu dapat diperiksa secara terpisah.

Makalah ini hanya tertarik pada sistem yang ketiga—*sistem politik-hukum*, atau negara. Dalam ruang yang tersedia, makalah ini tidak dapat membahas secara rinci tetapi hanya garis besar yang membedakan negara dari dua sistem utama lainnya di dalam tatanan sosial secara keseluruhan. Negara bisa digambarkan sekaligus sebagai struktur peringkat yang terdiri dari kepala atau puncak di mana, seperti yang ditunjukkan, semua otoritas secara resmi terkonsentrasi. Di bawahnya terdapat serangkaian pejabat yang lebih tinggi dan lebih rendah. Mereka menjalankan berbagai tingkatan otoritas yang didelegasikan. Terdapat tiga sub-sistem: *legislatif*, yang mengesahkan undang-undang; *eksekutif* atau layanan publik, yang mengelola undang-undang; dan *yudikatif*, sistem hukum atau undang-undang, yang menegakkan undang-undang dengan mengumumkan putusan yang mengikat secara hukum di pengadilan dengan status yang berbeda-beda.

Sub-sistem administratif (layanan publik) dan hukum negara menjadi fokus perhatian makalah ini. Sifat utama mereka dapat diringkas sebagai berikut: Sanksi eksekutif

dan yudisial tertinggi yang menjadi sandaran negara adalah apa yang disebut Weber[298] sebagai "penegakan perintahnya yang dilakukan terus-menerus dalam wilayah teritorial tertentu dengan penerapan dan ancaman kekerasan fisik oleh staf administratif", terlepas dari apakah tingkat kekerasannya dipakai atau cuma ancaman. Negara, seperti yang telah ditekankan, adalah sistem yang terpisah dalam tatanan sosial secara keseluruhan, tetapi batas geografis keduanya saling berdekatan. Dengan cara dilahirkan atau dengan cara apa pun direkrut sebagai anggota masyarakat, seseorang secara otomatis bertanggung jawab kepada negara, yang kepadanya ia menyerahkan haknya untuk menggunakan kekerasan sebagai imbalan atas perlindungan. Kesetiaan dan tanggung jawab yang dituntut negara, dan perlindungan yang diberikannya, harus berlaku sama bagi setiap anggota masyarakat. Ini dapat dicapai hanya jika setiap anggota dipahami dan diperlakukan sebagai warga negara individu atau unit warga negara. Arti dari istilah ini adalah orang yang mengakui kewajibannya pada negara secara otomatis dijamin hak dan keistimewaan timbal balik yang sama dengan yang diberikan pada semua orang lain yang menerima otoritas negara dengan cara demikian.[299] Hak dan keistimewaan ini tidak boleh dipengaruhi dengan cara apa pun oleh hubungan pribadi individu dengan anggota masyarakat lainnya, terutama mereka yang memiliki otoritas, kekuasaan, atau pengaruh, atau oleh status pribadinya di dalam masyarakat. Ini pada dasarnya adalah kasus persamaan di hadapan hukum: satu hukum untuk semua. Dalam hal ini, setiap warga negara yang terisolasi sama sekali tidak dapat dibedakan dari yang lain dan karenanya

---

[298] Weber, M., *The Theory of Economic Organization*, London, Hodge and Co., 1947, hlm. 141.

[299] Satu-satunya pengecualian adalah Raja di negara Inggris dan Australia, yang memiliki posisi khusus di bawah hukum. Namun, Raja melambangkan negara dan tidak dapat dianggap sebagai warga negara perorangan.

dapat dipertukarkan [dalam hal hak dan kewajiban di mata hukum], dan pengakuan kewajiban moral pada dasarnya bersifat universal. Sebagaimana hak-haknya di hadapan hukum, individu memiliki nilai bagi semua individu lain semata-mata sebagai manusia. Faktor status dan hubungan pribadi harus jadi hal yang tidak penting.

Pemisahan teoritis negara dari tatanan sosial lainnya dan tempat individu di dalamnya memiliki hubungan yang penting dalam bidang yang khusus hukum: definisi otoritas, kekuasaan, dan pengaruh; pembatasan otoritas setiap pejabat negara; perbedaan antara hukuman [*punishment*] atau sanksi [*penalty*] di satu sisi dengan pemidanaan [*penalization*] di sisi lain; dan tujuan dari sistem hukum itu sendiri.

Otoritas dapat didefinisikan sebagai "yang diharapkan" dan "perintah *de jure* atas aksi orang lain."[300] Kekuasaan ada dua macam. Pertama, kekuasaan *de jure*, yaitu kemampuan mereka yang berwenang untuk menegakkan keputusan mereka yang sah. Kedua, kekuasaan dapat berupa apa yang disebut Nadel[301] sebagai "perintah tak terduga" dan "*de facto* atas tindakan orang lain", yang tidak memiliki tempat resmi dalam subsistem administratif atau hukum negara. Pengaruh bisa dianggap sebagai bentuk kekuasaan *de facto* yang ringan, sarana ekstralegal untuk memanipulasi tindakan dari orang lain.

Status setiap pejabat administratif dan hukum dapat didefinisikan baik dari seberapa luas dan keterbatasan kewenangannya. Ia dapat mengambil tindakan atau membuat keputusan untuk tujuan tertentu dan tidak lebih, meskipun hak dan kewajibannya untuk bertindak dengan cara ini dapat berlaku di seluruh wilayah negara. Pejabat hukum di pengadilan dapat menetapkan hukuman atau sanksi (membuat si pelanggar tunduk pada pembalasan atau tindakan displiner, seperti pengenaan denda atau

---

[300] Nadel, S. F., *The Foundations of Social Anthropology*, London, Cohen and West, 1951, hlm. 169.
[301] *Ibid*.

hukuman penjara, atas nama negara) dengan tingkat keparahan yang bervariasi sesuai dengan posisinya dalam hierarki. Namun, ada jenis reaksi lain terhadap kesalahan: hukuman sosial atau hambatan sosial (misal pengucilan) karena penyimpangan dari norma-norma perilaku baik yang diterima, yang tidak ada hubungannya dengan hukum dan yang tidak diakui secara resmi oleh negara. Sistem hukum hanya memperhatikan sejumlah pelanggaran tertentu yang terbatas. Pada akhirnya, karena setiap pribadi di dalam sistem tidak dibeda-bedakan dan dapat dipertukarkan dalam hal hak, hak istimewa, dan kewajiban, tujuan sistem hukum adalah untuk memastikan keadilan yang abstrak atau tidak memihak. Dalam kasus hukum, penekanannya adalah pada aturan perilaku yang benar sebagai tujuan itu sendiri, terlepas dari faktor atau konsekuensi seperti hubungan yang rusak, atau kerusuhan sosial-politik, dan tekanan dari anggota masyarakat yang berpengaruh. Seperti yang telah ditekankan, pertimbangan ini harus dianggap tidak relevan. *Fiat justitia, ruat coelum*.

Papua dan Nugini: Masyarakat Tanpa Negara

Masyarakat tradisional Nugini menunjukkan ciri yang bertolak belakang dalam semua hal dengan yang di atas. Masyarakat tradisional berdasar pada prinsip-prinsip yang hampir berseberangan. Masalah-masalah yang ditimbulkannya di bidang pengembangan politik dan hukum sangat kompleks karena, meskipun masyarakat tradisional mewakili satu jenis umum, masyarakat tradisional terdiri dari berbagai bentuk varian. Pertama-tama, saya akan menjelaskan prinsip-prinsip yang mendasari semua masyarakat ini dan, kedua, beberapa bentuk varian yang lebih penting, dengan menggunakan dua contoh khusus. Kemudian, saya akan membahas fitur-fitur utama dari proses kontrol sosial, dengan menunjukkan bagaimana masyarakat tradisional dapat disesuaikan dengan struktur sosial yang berbeda. Hal ini akan memberikan latar belakang penting untuk mema-

hami konflik antara sistem kontrol sosial ini dengan model Hukum Australia.

Jika kita mengacu pada dua poin perbedaan pertama, masyarakat Nugini tidak dapat dianggap sebagai masyarakat yang sepenuhnya sekuler. Masyarakat Nugini adalah juga sistem yang digeneralisasikan dan bukan sistem yang terkotak-kotak. Pertama, konsep sekularisme tidak benar-benar muncul dalam masyarakat ini. Masyarakat tidak membuat pemisahan antara dunia supranatural dengan alam, tetapi menganggap keduanya menyatu sebagai satu kesatuan. Dunianya para dewa dan roh orang mati tidak dianggap jauh. Dewa dan roh hidup di bumi dekat pemukiman manusia dan berhubungan dengan manusia. Mereka dipandang sebagai bagian yang bermanfaat dari kehidupan sosial-ekonomi, karena tidak ada usaha besar yang akan berhasil kecuali ritual dilakukan untuk memastikan bantuan dari roh. Seperti yang akan dijelaskan, mereka akan memainkan peran yang tetap dalam proses kontrol sosial.

Kedua, masyarakat Nugini tidak terbagi ke dalam sistem-sistem terpisah yang masing-masing memiliki fungsi khusus ekonomi, agama, atau politik-hukum. Sebaliknya, mereka sendiri merupakan sistem-sistem umum dengan berbagai fungsi. Kelompok-kelompok atau orang-orang yang persis sama dalam hubungan-hubungan khusus satu sama lain melaksanakan tindakan-tindakan ekonomi, agama, dan politik-hukum. Oleh karena itu, apa yang seharusnya kita anggap sebagai padanan dari tindakan politik-hukum, alih-alih menjadi hak prerogatif dari suatu organisasi yang secara teoritis terpisah seperti negara di dalam masyarakat barat, hanyalah satu fungsi dari keseluruhan struktur sosial yang sekarang harus dianalisis.

Untuk memahami hakikat masyarakat Nugini, penting untuk memulainya dari sistem ekonomi yang berdasarkan pada prinsip-prinsip yang sangat berbeda dengan prinsip-prinsip kita. Sistem Nugini tidak punya spesialisasi dan perluasan (laba publik atau swasta), dan pada dasarnya bersifat statis atau tidak berubah. Alih-alih harus mencari

nafkah dari satu pekerjaan yang membutuhkan keterampilan, setiap laki-laki dan perempuan diharapkan untuk melakukan atau berkontribusi pada hampir semua tugas yang penting untuk bertahan hidup: membuat peralatan, senjata, dan pakaian; membangun rumah; memproduksi makanan; dan sebagainya. Keahlian pribadi sangat penting dalam banyak bidang. Sekali lagi, alih-alih menekankan pada perluasan atau laba, kepentingan utama ekonomi adalah penghidupan: untuk menghasilkan cukup kekayaan (sebagian besar dalam bentuk makanan) agar masyarakat tetap hidup selama periode tertentu, yaitu satu tahun. Tidak ada cara untuk menimbun atau menyimpan kekayaan tanpa batas waktu. Hal ini menyebabkan keteraturan yang monoton dalam urusan ekonomi. Tidak ada insentif untuk menemukan sumber daya atau teknik produksi baru, atau untuk meningkatkan sumber daya atau teknik yang tersedia.

Karakter masyarakat Papua yang pada dasarnya tanpa negara berkorelasi dengan sistem ekonomi ini. Tanpa adanya spesialisasi ekonomi, masyarakat tidak dapat diatur berdasarkan jenis pekerjaannya. Dengan demikian, struktur sosial harus bergantung pada prinsip-prinsip yang cenderung diabaikan atau dikesampingkan masyarakat barat, yaitu: prinsip kekerabatan, perkawinan, dan keturunan.

Karakter masyarakat Papua yang pada dasarnya tanpa negara berkorelasi dengan sistem ekonomi ini. Tanpa adanya spesialisasi ekonomi, masyarakat tidak dapat diatur berdasarkan jenis pekerjaannya. Dengan demikian, struktur sosial harus bergantung pada prinsip-prinsip yang cenderung diabaikan atau dikesampingkan masyarakat barat, yaitu: prinsip kekerabatan, perkawinan, dan keturunan. Secara umum, masyarakat Nugini terdiri dari sejumlah kelompok lokal, yang semua anggotanya menjalankan tugas yang hampir sama. Sebagian besar penduduk dari satu kelompok lokal saling terkait satu sama lain, dan semuanya terkait dengan sejumlah orang lain dalam kelompok lokal yang berbeda, melalui ikatan kekerabatan, hubungan keluarga, dan hubungan keturunan. Tapi, tidak semua orang dalam masyarakat terhubung dengan cara ini. Selalu ada beberapa orang di permukimannya sendiri dan khususnya di permukiman selain permukimannya yang tidak diakui oleh seseorang dan hanya memiliki sedikit hubungan karib kalau ada.

Akibat dari organisasi semacam ini, maka terciptalah kesetaraan sosial. Kecuali di beberapa suku, sebagian besar suku di Papua dalam kelompok lokal tidak kenal sistem stratifikasi yang berdasarkan pangkat karena akan sulit untuk menegakkan perbedaan status di antara kerabat. Oleh karena itu, tidak akan ada mesin politik-hukum seperti di negara barat yang semua otoritasnya akhirnya terpusat di puncaknya dan didelegasikan pada pejabat-pejabat junior. Terakhir, sebagaimana terdapat kecenderungan ekonomi yang kaku, struktur sosial juga menjaga stabilitas umum dengan cara yang sama. Hubungan antara kelompok dengan individu, meskipun ada periode permusuhan yang parah, tidak mengalami perubahan revolusioner.

Di Papua ini, terdapat sekitar 700 kelompok bahasa yang berbeda, yang jumlahnya bervariasi dari yang paling banyak sekitar 80.000 penutur hingga paling sedikit sekitar 150 penutur. Masing-masing kelompok bahasa untuk tujuan kita saat ini, dapat dianggap sebagai satu masyarakat.

Dalam 700 masyarakat suku ini, seperti telah disebutkan, terdapat beberapa bentuk varian,[302] yang tidak bisa dijelaskan dalam konteks sistem ekonomi yang berlaku, tetapi harus dianggap telah berkembang dalam kondisi historis yang sama sekali tidak dapat kita ketahui. Pembagian awal adalah antara masyarakat matrilineal [sistem kekeluargaan berdasarkan garis ibu], yang ditemukan terutama tetapi tidak secara eksklusif di pulau-pulau lepas pantai yang berbahasa Melanesia; satunya adalah masyarakat patrilineal [sistem kekeluargaan berdasar garis ayah] yang mendiami sebagian besar daratan utama Papua yang tidak berbahasa Melanesia.

Ada tiga bentuk utama masyarakat matrilineal. *Pertama*, ada masyarakat yang terdiri dari sejumlah matrilineal, kelompok kecil orang yang secara eksklusif merupakan keturunan dari garis keturunan perempuan dari nenek moyang yang sama. Kelompok lokal terdiri dari kelompok-kelompok matrilineal ini. Bentuk masyarakat ini umumnya berukuran kecil. *Kedua*, ada masyarakat di mana sejumlah matrilineal mengklaim nenek moyang yang sama dan bersatu sebagai matriklan, dan yang terdiri dari sejumlah matriklan tersebut. Kelompok lokal umumnya terdiri dari kelompok-kelompok matriklan dan masyarakat secara total agak lebih besar daripada bentuk pertama yang dijelaskan. *Ketiga*, ada masyarakat yang berdasarkan pada organisasi ganda atau terbagi menjadi dua bagian atau kelompok. Bentuk ini pada dasarnya terdiri dari sejumlah matriklan, yang dibagi menjadi matrilineal. Tetapi setiap matriklan harus menjadi milik salah satu dari dua kelompok [moieties] yang disebutkan. Dengan demikian, kelompok lokal terdiri dari beberapa matriklan, yang setengahnya milik satu moieties dan setengahnya milik kelompok lainnya. Di setiap

[302] Pembahasan aspek subjek ini dalam makalah ini ditujukan khusus untuk pembaca awam. Untuk pembahasan lebih lengkap dari sudut pandang ini, lihat Lawrence, P., "Politics and True Knowledge", *New Guinea*, vol. 2, No. 1, 1967.

pemukiman, nama matriklan berbeda tapi nama kelompoknya diulang. Bentuk masyarakat ketiga punya lebih banyak anggota daripada bentuk masyarakat pertama dan kedua.

Di daratan utama Papua yang didominasi oleh garis keturunan patrilineal, terdapat keragaman bentuk struktur yang lebih besar. Ada yang persis, *mutatis mutandis* [tapi dengan sedikit perbedaan], dengan yang telah dijelaskan dari wilayah matrilineal. *Pertama*, ada beberapa masyarakat kecil yang terdiri dari sejumlah garis keturunan patrilineal, orang-orang yang secara eksklusif diturunkan dari garis keturunan laki-laki dari leluhur yang sama. *Kedua*, masyarakat yang agak lebih besar yang terdiri dari sejumlah patriklan atau kelompok garis keturunan patrilineal yang selanjutnya mengklaim leluhur yang sama. *Ketiga*, terdapat organisasi ganda di mana patriklan harus menjadi bagian dari satu atau dua patrimoieties dan merupakan bentuk masyarakat yang relatif besar. Terdapat juga beberapa contoh bentuk struktur yang dijelaskan sebagai garis keturunan unilineal ganda, di mana individu tersebut secara bersamaan menjadi bagian dari kelompok garis keturunan patrilineal (patrilineage atau patriklan) dan kelompok garis keturunan matrilineal (matrilineage atau matriklan).

Kompleksitas sosial-politik di Papua itu, seperti diuraikan dari kilasan kasar di atas, semakin membesar sejak Perang Dunia 2 dengan ditemukannya dan dianalisisnya dua bentuk struktur yang lainnya, yaitu struktur suku dan fratria [*phratry*], dan sistem kognatik [sistem kekeluargaan yang berdasar garis ayah dan ibu]. Saya meringkas sebuah contoh dari masing-masing bentuk ini karena kontras di antara keduanya menjelaskan reaksi penduduk asli yang berbeda-beda saat dikenalkan model Hukum Australia.

Suku dan fratria merupakan kelompok yang lebih luas dan lebih besar ketimbang klan [marga]. Mereka hanya ditemukan terutama di Dataran Tinggi bagian tengah. *Suku*, yang ditemukan di Dataran Tinggi bagian timur dan Papua bagian timur laut, terdiri dari sejumlah patriklan yang tinggal bersama di wilayah yang sama, berbagi nama

yang sama, tetapi lebih lanjut tidak mengklaim leluhur patrilineal yang sama bagi mereka semua. Ini adalah kelompok yang suka berperang dan berpolitik: para patriklan komponennya bersatu untuk menyerang dan bertahan dari orang luar, dan mencoba menyelesaikan semua perselisihan di antara mereka sendiri sebisa mungkin dengan negosiasi dan menekan pertumpahan darah. *Fratria*, yang ditemukan di Dataran Tinggi bagian barat, juga terdiri dari sejumlah patriklan dengan nama yang sama dan pada umumnya wilayah yang sama. Ini berbeda dari suku karena para patriklan komponennya mengklaim leluhur patrilineal lebih lanjut yang sama bagi mereka semua tapi tidak selalu beroperasi sebagai kelompok yang suka berperang atau berpolitik. Oleh karena itu, masyarakat kesukuan [*tribal*] adalah kelompok bahasa yang terdiri dari sejumlah suku. Perkumpulan fratria adalah gabungan yang terdiri dari sejumlah fratria. Kedua bentuk tersebut relatif besar, biasanya memiliki lebih banyak anggota daripada yang disebutkan sebelumnya. Untuk tujuan kita saat ini, walaupun ada perbedaan di antara keduanya kita dapat menganggapnya sebagai jenis yang kurang lebih sama.

Orang Gahuku Gama[303] adalah contoh lumayan umum dari bentuk masyarakat ini. Jumlah mereka sekitar 8.000 orang dan mendiami Lembah Asaro dekat Goroka, di Provinsi Dataran Tinggi Timur, Papua Nugini. Mereka terbagi menjadi sebelas suku, yang masing-masing terdiri dari dua hingga enam patriklan, yang kemudian dibagi lagi menjadi sub-klan patri dan garis keturunan patri. Di antara beberapa suku, tampaknya ada aliansi permanen atau semi-permanen, yang menghasilkan beberapa konfederasi suku. Anggota suku tunggal atau konfederasi suku diharapkan untuk bergabung dalam penyerbuan atau melawan serangan dari suku atau konfederasi musuh. Hal ini umumnya mengarah pada peperangan tanpa batas (*rova*), yang mung-

[303] Baca, K. E., "Morality and the Concept of the Person among the Gahuku Gama", *Oceania*, vol. 25, 1955.

kin tidak pernah berakhir secara resmi dan diungkapkan ke dalam ledakan pertempuran hebat secara rutin. Namun, jika terjadi perselisihan antara patriklan yang berbeda di dalam suku atau konfederasi, perseteruan berdarah terbatas (*hina*) dapat terjadi untuk waktu yang singkat. Setelah ada satu atau dua orang korban tewas, hal itu harus diakhiri dengan ritual perdamaian.

Masyarakat kognatik dilaporkan berasal dari Dataran Tinggi bagian selatan, terutama di Papua, dan Daerah Bagasin, pedalaman Madang di pantai timur laut daratan utama. Mereka berbeda dari bentuk-bentuk struktural yang sejauh ini dijelaskan dalam dua hal: pertama, dalam hal seluruh prinsip keturunan; dan, kedua, dalam hal organisasi lokal.

Keturunan patrilineal diakui dalam masyarakat ini tapi kurang ditekankan. Untuk sebagian besar tujuan praktis, garis keturunan ditelusuri secara merata dari kedua leluhur dan nenek moyang perempuan melalui semua kemungkinan hubungan, baik laki-laki maupun perempuan. Kelompok keturunan yang direkrut dengan cara ini disebut kognatik. Bukannya menjadi terisolasi dan jelas seperti kelompok unilineal (klan dan garis keturunan), kelompok kognatik bersifat cair dan saling terkait satu sama lain. Individu dapat menjadi bagian dari sejumlah kelompok kognatik sebanyak yang dapat diingatnya, leluhur laki-laki dan perempuan dari pihak ayah dan ibu dalam silsilahnya.

Hal ini, pada gilirannya, memiliki pengaruh yang mendalam pada organisasi lokal. Dalam masyarakat patrilineal, matrilineal, dan unilineal ganda, meskipun selalu ada beberapa derajat kebebasan dalam masalah ini, individu biasanya diharapkan untuk tinggal di pemukiman atau di tempat yang sama dengan anggota lain dari keturunan utama atau kelompok politiknya: garis keturunan, klan, fratria, atau suku. Dia terikat dengan rumahnya karena sebagian besar tanah yang menjadi haknya cenderung berada di dekatnya. Oleh karena itu, dalam masyarakat ini, populasi desa relatif tetap dan organisasi lokalnya stabil. Migrasi antardesa ter-

batas. Namun, dalam masyarakat yang kognatik, situasinya berbeda. Individu dapat bergaul atau tinggal dengan kerabat di salah satu kelompok kognatik tempat dia berada sesuai dengan kenyamanannya sendiri dan kemampuannya untuk memperoleh hak atas tanah di daerah tempat mereka tinggal. Karena hak atas tanah dapat diwariskan atau diperoleh dengan sejumlah cara, kepentingan ekonomi cenderung tersebar. Migrasi antardesa sering terjadi dan organisasi lokal bersifat beragam. Pemukiman bertambah dan berkurang karena penduduknya memanfaatkan kepemilikan tanah mereka di tempat yang berbeda.

Orang Garia,[304] contoh masyarakat kognatik yang akan dijelaskan, berjumlah sekitar 2500 orang yang mendiami Daerah Bagasin di Provinsi Madang, Papua Nugini. Mereka sampai batas tertentu menekankan patrilinitas dan memiliki kelompok keturunan yang dapat disebut garis keturunan patrilineal. Namun, garis keturunan patrilineal ini kurang penting daripada kelompok kognatik, yang merupakan inti agnatik [sistem suksesi di mana garis keturunan laki-laki diutamakan], yang bergabung satu sama lain dan yang dari sudut pandang individu menyediakan anggota utama lingkaran keamanannya. Organisasi ini terdiri dari orang-orang yang dianggap aman oleh seseorang: kerabat kognatik dekatnya (berhubungan dengannya pada dan di bawah tingkat generasi keempat yang meningkat) baik dari pihak ayah maupun ibunya, kerabat dekat, dan orang lain dalam hubungan khusus berdasarkan kepentingan ekonomi (tanah) yang sama, pertukaran babi, dan inisiasi. Semua anggota lingkaran keamanan seorang laki-laki tidak dapat tinggal di pemukiman yang sama dengan dirinya. Mereka tersebar di seluruh wilayahnya dan bercampur dengan kerabat jauh atau orang-orang yang sama sekali tidak memiliki

[304] Lawrence, P., "Land Tenure among the Garia" dalam Hogbin, I. dan Lawrence, P., *Studies in New Guinea Land Tenure*, Adelaide, Sydney University Press, 1967, dan "The Garia of the Madang District", *Anthropological Forum*, vol.1, No.3-4, 1965-6.

hubungan pasti dengannya. Jadi, seperti yang telah disampaikan, individu tersebut dapat berpindah dari satu pemukiman ke pemukiman lain di wilayahnya, bergaul dengan kelompok kerabat yang berbeda. Hal ini dipermudah oleh penyebaran kepentingan tanahnya. Ia mewarisi hak atas sejumlah bidang tanah dari ayahnya tetapi juga dapat membelinya dengan babi dan barang-barang berharga dari saudara laki-laki ibunya. Ia mewariskan hak yang diwarisi dan diperolehnya kepada anak-anaknya. Karena proses ini diulang dari satu generasi ke generasi lainnya, kepentingan tanah individu tersebut tersebar di berbagai tempat. Untuk memanfaatkannya, ia terpaksa mengubah tempat tinggalnya secara berkala, sehingga populasi pemukiman jarang tetap sama dari satu tahun ke tahun berikutnya.

Seperti yang telah ditegaskan, di masyarakat Papua tidak ada badan politik yang terpisah dengan otoritas yang kedaulatannya terpusat dan didelegasikan kepada pejabat yang memiliki tugas, yang selalu ditentukan dan ditetapkan dalam batasan tertentu, untuk mengambil tindakan administratif atau hukum guna memelihara atau memulihkan ketertiban sosial. Terutama, di masyarakat Nugini tidak ada pengadilan di mana orang-orang dengan status yang mirip dengan hakim atau magistrat memberikan keputusan yang mengikat dan memberikan hukuman yang tetap. Oleh sebab itu, pemeriksaan atas kepemimpinan atau otoritas yang dilimpahkan kepada individu-individu di dalam masyarakat tidak banyak mengungkap tentang proses kontrol sosial.

Tentu saja, ini bukan berarti bahwa masyarakat Papua tidak punya pemimpin [*leaderless*] atau hanya sedikit orang yang punya otoritas. Di setiap kelompok lokal (kampung atau gabungan kampung), selalu ada "orang-orang besar" [*big men*]. Dalam beberapa kasus, seperti di Pulau Wogeo atau di Kepulauan Trobriand, mereka mungkin merupakan kepala suku turun-temurun atau bahkan formasi sosial yang lebih besar. Tapi, di kebanyakan kasus, kepemimpinan pada dasarnya demokratis: tiap komunitas memiliki satu atau dua "orang besar" yang telah mengupayakan jalan mereka

maju dalam urusan publik dengan kehebatan mereka dalam pertanian, peperangan, tarian, ilmu sihir, dan mengatur perdagangan, pertukaran pesta, dan inisiasi. Mereka juga harus menguasai rahasia ritual yang memanfaatkan kekuatan para dewa dan roh orang mati, dan memastikan keberhasilannya dalam usaha-usaha ini. Orang-orang seperti itu memiliki otoritas yang jelas, karena masyarakat berharap bahwa "orang-orang besar" akan memimpin dan membuat keputusan, serta kekuasaannya diakui secara *de facto* dalam struktur sosial kelompok tersebut.

Tetapi "big men" berbeda dengan pejabat di negara-negara barat setidaknya dalam tiga hal.

Pertama, para pemimpin Nugini hanya memiliki peran untuk pembuatan kebijakan secara terbatas. Karena kecenderungan urusan ekonomi dan sosial yang begitu-gitu saja, maka mereka tidak harus membuat keputusan dalam menghadapi perubahan yang konstan. Meskipun mereka memiliki otoritas yang tidak akan dipermasalahkan siapapun pun dalam kegiatan seperti yang telah disebutkan, itu sebagian besar berasal dari kepentingan luar biasa yang dikaitkan dengan kegiatan-kegiatan ini oleh pengikut mereka. Ini adalah usaha penting: kalau kegiatan tidak berhasil dituntaskan, sistem sosial tidak akan bisa berfungsi. Oleh karena itu para pemimpin tidak melakukan banyak hal di bidang ini, selain hanya menggerakkan peristiwa-peristiwa yang telah ditentukan oleh tradisi dan karenanya harus terjadi. Tapi mereka tidak memulainya.

Yang *kedua*, otoritas sejatinya tidak meluas ke bidang peradilan. Para pemimpin dan para tetua di setiap komunitas tidak memberikan keputusan yang mengikat secara hukum. Di beberapa masyarakat, seperti Garia, mereka tidak memainkan peran khusus dalam penyelesaian perselisihan: saran-saran mereka dapat diabaikan atau bahkan dengan kasar ditolak oleh kaum laki-laki muda yang punya pilihan alternatif. Di masyarakat lain, seperti orang Kuma dari Minj, Dataran Tinggi, pemimpin dan tetuanya mungkin sangat penting dalam bidang ini, tetapi berbeda dengan

tindakan pejabat di negara Barat yang diatur secara tidak memihak oleh hukum negara, solusi yang ditawarkan oleh "orang-orang besar" baru bisa dianggap serius kalau bisa diterima oleh para pengikutnya.[305] Jadi, dalam konteks perselisihan, mereka harus dianggap sebagai orang yang menjalankan pengaruh atau kekuasaan secara *de facto* saja, bukan sebagai otoritas sungguhan.

Ketiga, jangkauan sosial otoritas dan pengaruh atau kekuasaan *de facto* para pemimpin sangat terbatas. Mereka tidak dapat menyelenggarakan pertanian atau kegiatan penting lainnya seperti yang telah dibahas. Mereka tidak ikut campur dalam perselisihan selain di dalam kelompok lokal mereka sendiri. Kalau mereka mencoba turun tangan mengurus perselisihan di luar kelompoknya, sama saja dirinya memprovokasi konflik dengan para pesaing mereka. Hal ini sekali lagi bertentangan dengan otoritas pejabat Barat yang memiliki legitimasi dan pengakuan dari masyarakat, bahkan walau ruang lingkupnya terbatas. Meskipun memiliki batasan, otoritas pejabat di negara Barat tersebut masih dapat diakui dan dihormati oleh seluruh masyarakat di penjuru wilayah [negara].

Dalam hal ini ada perbedaan antara posisi pemimpin di dalam masyarakat seperti Gahuku Gama yang populasi desanya cukup stabil, dengan posisi pemimpin di masyarakat yang kognatik seperti Garia, yang populasinya cen-

---

[305] Reay, M. O., *The Kuma*, Melbourne University Press, 1959, hlm. 126. Dalam "Despotism. and Australian Administration", *American Anthropologist (Central Highlands, New Guinea, Special Publication)*, vol.66, No.4, 1964, hlm. 227-8, R. F. Salisbury berpendapat bahwa di beberapa daerah, terutama di Dataran Tinggi, "orang-orang besar" memiliki kekuasaan *de facto* yang jauh lebih besar daripada yang kita duga selama ini. Ini mungkin benar. Namun Salisbury setuju bahwa tindakan mereka diredam oleh opini publik dan, dalam hal apa pun, mereka harus memenangkan jalan mereka menuju kekuasaan. Mereka tidak memiliki otoritas yang bisa dipahami sebagai pejabat.

derung naik turun. Posisi pemimpin dalam masyarakat jenis Gahuku Gama umumnya agak lebih kuat daripada posisi pemimpin dalam masyarakat Garia. Ia mewakili klan atau kelompok desa yang cukup erat, yang anggotanya terikat padanya oleh aturan organisasi lokal, sehingga, asalkan ia cukup bijaksana dalam berurusan dengan mereka, ia selalu dapat mengandalkan dukungan mereka. Seperti yang telah dibuktikan, kondisi ini tidak berlaku di antara Garia, yang para pemimpinnya tidak mewakili populasi desa yang stabil. Mereka tidak bisa selalu mengandalkan kesetiaan tanpa syarat dari para pengikutnya, yang cenderung pindah ke pemukiman dan pemimpin lainnya kalau ada penghinaan barang sedikit saja dari para ketua suku. Makanya, para pemimpin di dalam masyarakat seperti Gahuku Gama, terutama di Dataran Tinggi, kelihatan lebih ngotot kalau berdebat.

Papua dan Nugini: Kontrol Sosial

Karena kepemimpinan dan otoritas bukan dasar kontrol sosial di Papua dan Nugini, kita harus mencarinya di ranah lain, terutama yang dianggap tidak relevan dalam masyarakat Barat. Seperti halnya struktur sosial, proses kontrol sosial di Nugini bertumpu pada prinsip-prinsip yang sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip yang mendasari model hukum Australia. Supaya memudahkan, kita bisa memulai dengan membuat daftar tindakan-tindakan yang umumnya dianggap salah, lalu membahas kekuatan-kekuatan yang cenderung mencegah terjadinya tindakan-tindakan tersebut, dan terakhir tindakan penanggulangan yang diambil andaikan tindakan-tindakan salah tersebut benar-benar terjadi.

Tindakan yang salah dapat dibagi menjadi dua kategori, yaitu:

1. **Pelanggaran terhadap hukum agama**: Berbagai bentuk penistaan —misal, bagi laki-laki, gagal untuk mematuhi tabu-tabu inisiasi, mengganggu pelaksa-

naan ritual, dan memasuki tanah kebun orang lain tanpa izin; dan bagi perempuan, pengetahuan tentang rahasia-rahasia inisiasi laki-laki.

2. **Tindak pidana terhadap manusia**, yang dapat dibagi lagi sebagai berikut:
    a) Perbuatan tidak menjalankan hukum [*wrongs of omission*]: yaitu tidak melaksanakan kewajiban kepada kerabat, keluarga, mitra dagang dan pertukaran, dan sebagainya; dan
    b) Perbuatan melanggar hukum [*wrongs of comission*]: yaitu tindak pidana positif seperti pembunuhan, pencurian, pemerkosaan, perkawinan terlarang, dan perzinahan.

Pelanggaran terhadap hukum agama

Meskipun jenis pelanggaran ini perlu dibahas secara singkat, pelanggaran ini tetap penting. Karena masyarakat di Nugini tidak membedakan antara alam yang alamiah dengan alam yang supranatural, sanksi agama atau campur tangan dewa dan roh orang mati dalam urusan manusia merupakan kekuatan yang kuat dalam kontrol sosial. Secara umum, sebagian besar pelanggaran ini tidak mengarah pada tindakan pembalasan oleh manusia. Dipercayai bahwa dewa dan leluhur, yang memimpin inisiasi, ritual, dan penguasaan tanah lah, yang akan membawa nasib buruk pada pelakunya, baik dalam pertanian, penangkapan ikan, atau perburuan, atau penyakit, cacat, dan bahkan kematian. Selalu ada sejumlah pribadi yang difabel di desa-desa yang lebih besar, yang biasanya dijadikan sebagai bukti kepercayaan yang berlaku, yang bertindak sebagai pencegah yang kuat terhadap perbuatan salah seperti dijelaskan di atas. Tentu saja, ada satu pengecualian utama terhadap aturan itu. Konon katanya, di masa lalu ada perempuan yang secara tidak sengaja menyaksikan rahasia inisiasi laki-laki yang langsung dihukum mati.

Pelanggaran terhadap manusia

Sebaiknya topik ini dibahas menjadi dua judul yang terpisah, yaitu *kontrol diri* [*self-control*] atau kekuatan yang cenderung mencegah tindakan yang salah, dan *bantuan diri* [*self-help*] atau *tindakan pembalasan* yang diambil setelah kesalahan dilakukan.[306]

Kontrol diri:

Dari kekuatan yang dibangun di dalam masyarakat Nugini untuk mencegah tindakan yang salah, yang paling kelihatan adalah sosialisasi, kritik atau opini publik, dan rasa malu. Yang paling penting, kalau kurang jelas, adalah hukum timbal balik [*rule of reciprocity*] yang digabungkan dengan apa yang disebut sebagai kegiatan fokal [terfokus] atau multivalen [bermakna ganda atau punya banyak fungsi sosial].

Sosialisasi adalah proses yang sadar di seluruh jenis masyarakat Nugini. Sudah dianggap sebagai dalil bahwa anak-anak harus diajari perilaku yang benar sejak usia dini: entah untuk menghormati kerabat, milik orang lain, dan agama. Jika tidak, maka budaya bisa punah. Seseorang yang secara konsisten menyesuaikan diri dibilang punya "kebiasaan baik", sebaliknya yang tidak bisa menyesuaikan dibilang punya "kebiasaan buruk", "tidak punya adat sama sekali", atau "kayak babi atau anjing".

Sosialisasi harus didukung oleh sanksi yang langsung, yaitu opini publik dan rasa malu. Kalau seseorang tidak bisa diajarkan untuk menyesuaikan diri, maka segera setelah pelanggaran orang itu diketahui, masyarakat akan mengecamnya dengan kode moralnya yang ideal. Sanksi ini berdampak kuat kalau dalam komunitas kecil, karena orang-orang tidak bisa menjadi anonim: pelakunya selalu berhadapan dengan orang-orang yang mengenalnya secara pribadi dan mencekal tindakannya. Hal ini langsung menimbulkan

---

306 Nadel, S. F., "Social Control and Self-Regulation", *Social Forces*, vol. 31, 1953.

rasa malu, yang bisa berujung pada bunuh diri atau pengasingan. (Kebanyakan buruh di perkebunan biasanya adalah para pengungsi [dari kampung] yang telah menerima kritik publik.)

Kedua kekuatan yang dijelaskan, sosialisasi dan opini publik, menegakkan kode moral. Keduanya adalah sarana yang menanamkan dan mengabadikan nilai-nilai. Namun keduanya tidak memberi tahu kita mengapa nilai-nilai ini bisa ada dan penting bagi orang-orang yang menerimanya: sumber kewajiban moral. Untuk memahami hal ini, kita harus memeriksa hukum timbal balik, dan kegiatan fokal atau multivalen.

Dasar dari hukum timbal balik di dalam masyarakat Papua Nugini adalah bahwa semua hubungan sosial pada dasarnya bersifat materialistis. Tidak ada kemunafikan atau altruisme palsu. Orang-orang dalam hubungan tertentu secara terbuka menganggap satu sama lain sebagai sumber barang dan jasa yang saling menguntungkan. Jadi, A harus melakukan ini dan itu untuk B, yang harus membalas dengan cara yang sama kepada A. Kalau kondisi ini berlaku, maka terjalinlah hubungan sosial antara A dan B. Kalau tidak, maka tidak ada hubungan sama sekali atau paling banter hanya sekedar ikatan kekerabatan nominal, yang bisa saja punya nilai sentimental untuk sementara waktu tetapi akan dilupakan apabila tidak lagi sesuai. Jadi, aturan dasar timbal balik adalah bahwa kalau kewajiban bersama yang disyaratkan oleh suatu hubungan dipenuhi, maka masing-masing pihak akan memperoleh keuntungan material dari pihak lain. Tapi, kalau kewajiban tersebut diabaikan oleh satu pihak, pihak lain akan segera menarik diri dari kerja sama. Orang yang tidak membagi daging babi yang disembelihnya dalam pertukaran makanan, juga tidak akan mendapat potongan daging babi yang disembelih orang lain. Orang yang tidak membantu klan atau kerabatnya membersihkan tanah untuk kebun atau membangun rumah juga akan mendapati dirinya tidak dibantu saat ia menginginkan tanah kebunnya dibersihkan. Orang yang tidak

menghadiri pemakaman kerabatnya tidak akan memiliki siapa pun untuk diratapi di pemakamannya sendiri.

Bagi orang Eropa, hukum timbal balik mungkin terdengar klise, tetapi itu adalah kendala yang nyata dalam masyarakat yang tidak memiliki ekonomi uang tunai. Di masyarakat tradisional Nugini, seseorang tidak bisa membalas kerja fisik atau kerja sama praktis dengan uang. Satu-satunya cara untuk membeli barang dan jasa penting adalah membayarnya dengan barang dan jasa yang sepadan. Oleh karena itu, kerja sama adalah mata uangnya masyarakat ini, sehingga seseorang terikat pada sistem dengan rantai saling ketergantungan. Dia harus menyesuaikan diri atau binasa –kecuali ada keadaan yang luar biasa.

Kalau begitu, apakah aturan timbal balik mungkin menunjukkan bahwa semua kegiatan sosial memiliki kepentingan yang sama dan memberikan keuntungan yang sama? Tentu saja tidak: beberapa kegiatan lebih menguntungkan dan karenanya lebih penting daripada yang lain. Contoh-contoh yang telah dikutip semuanya memiliki kualitas ini. Pesta pertukaran, pertanian, dan pembangunan rumah adalah tema-tema utama dalam kehidupan ekonomi dan sosial. Upacara berkabung sangat penting bagi orang-orang yang percaya bahwa merupakan hal yang sangat penting untuk menempatkan roh seseorang di dunia orang mati dengan alasan bahwa hal itu akan memainkan peran penting dalam urusan manusia. Memang, semua kegiatan ini adalah apa yang Nadel[307] sebut sebagai kegiatan fokus atau multivalen. Maksud Nadel, kegiatan ini begitu penting "sampai-sampai kegiatan lain juga bergantung padanya secara nyata dan langsung." Kalau kegiatan utama ini tidak dilakukan, maka kegiatan lain pun tidak bisa berjalan. Dengan demikian, kegiatan fokus juga multivalen: kegiatan tersebut memiliki lebih dari satu kapasitas dan bisa "melayani tujuan atau kepentingan lain selain yang secara terang-terangan atau utamanya dirancang untuknya". Kegiatan fokal atau multi-

[307] *Ibid*., hlm. 267.

valen sangat penting sehingga kebutuhan untuk melaksanakannya menjamin keselarasan di antara sejumlah besar orang di banyak bidang kehidupan sosial.

Dua contoh yang bisa membantu menjelaskan cara kerja kegiatan yang bersifat fokal atau multivalen dalam kehidupan masyarakat tradisional yaitu: aturan menikah dengan orang luar kelompok (eksogami) dan cara mengelola tanah. Selama seorang pria mengikuti aturan eksogami—artinya dia menikah dengan perempuan dari luar klan atau luar garis keluarganya— maka akan muncul berbagai konsekuensi sosial yang penting. Misalnya, pembayaran mahar atau mas kawin akan disalurkan ke pihak yang tepat, yaitu keluarga istri, yang memang menantikan dan siap menerimanya. Di Papua Nugini, misalnya, pembayaran ini biasa berupa babi. Masalahnya, dalam budaya mereka, anggota klan seorang pria biasanya tidak boleh, atau merasa tabu, untuk makan babi yang ia pelihara sendiri. Tapi larangan ini tidak berlaku untuk kelompok istri yang berasal dari luar. Jadi, jika pernikahan dilakukan dengan cara yang benar, semua urusan berjalan lancar. Lebih penting lagi, pernikahan dengan orang luar menciptakan hubungan baru bagi si suami dan juga anak-anaknya. Hubungan ini tidak hanya memperluas jaringan sosial mereka, tetapi juga memperluas akses pada bantuan dan kerja sama. Perluasan bantuan dan kerjasama adalah sesuatu yang sangat penting dalam masyarakat yang tidak punya otoritas pusat atau perlindungan dari negara. Hubungan sosial seperti ini bisa berjalan baik asalkan masing-masing pihak menjalankan kewajibannya dan menjaga hubungan dengan baik dalam kehidupan sehari-hari. Tapi kalau aturan eksogami dilanggar—misal, seseorang menikah dengan sepupunya sendiri atau orang dari klan yang sama—maka semua manfaat tadi sirna. Mas kawin harus dikirim ke orang-orang yang mungkin tidak mau menerimanya, karena mereka tak boleh makan babi yang diberikan, dan akhirnya harus meneruskannya ke orang lain. Jaringan sosial keluarga juga tidak berkembang ke luar, tetap terbatas hanya pada kelompok

kecil mereka sendiri. Hal ini bisa jadi kelemahan besar, terutama ketika mereka menghadapi konflik atau butuh bantuan tenaga dalam kehidupan sehari-hari.

Contoh lain, aturan tentang kepemilikan dan warisan tanah sebenarnya dibuat untuk memastikan tanah—sebagai sumber daya ekonomi penting—bisa dimanfaatkan dengan baik dan hak atas tanah bisa diwariskan dengan tertib dari satu generasi ke generasi berikutnya. Tapi aturan ini juga membuat pemilik tanah yang saling bertetangga jadi saling bergantung dan punya kepentingan bersama, bahkan di luar urusan pertanian. Ini sangat penting, terutama kalau para tetangga itu sebenarnya tidak ada hubungan kekeluargaan. Dalam hal ini, kerja sama praktis menggantikan hubungan darah, pernikahan, atau garis keturunan sebagai dasar hubungan sosial mereka.[308] Namun, kalau aturan tentang tanah dan waris ini dilanggar, kegiatan pendukung lainnya tidak bisa berjalan, dan tatanan sosial pun bisa ikut rusak.

Sekarang ada tiga hal yang bisa dikatakan tentang hubungan antara moralitas dengan kontrol sosial dan secara bersamaan tentang hakikat kontrol diri.

Pertama, sekarang cukup jelas bahwa ungkapan tentang kewajiban moral —seperti "Alangkah baik membagi daging babi pada sesama anggota klan dan kerabat, membantu membersihkan lahan kebun mereka, membangun rumah, dan hadir di pemakaman mereka"— serta perasaan malu (baik yang timbul dari kritik sosial atau tidak), sebenarnya hanyalah jalan pintas untuk menggambarkan hubungan saling ketergantungan, kepentingan bersama, dan kelangsungan hidup sosial. Yang dinilai penting oleh masyarakat bukanlah hubungan sosial itu sendiri, tetapi manfaat nyata yang bisa diperoleh dari hubungan itu. Masyarakat sendiri menyadari hal ini. Dalam percakapan sehari-hari, mereka akan menjelaskan begini: "Kalau dia ingat saya dan memberi saya daging babi, membantu saya membersihkan lahan atau melakukan hal lain, ya saya juga akan melakukan hal

[308] Lawrence, P., "Land Tenure among the Garia", op. cit.

yang sama untuknya. Tapi kalau tidak, jangan harap saya akan membalas." Lebih jauh lagi, makin besar keuntungan dari suatu tindakan (semakin luas peran suatu tindakan dalam kehidupan ekonomi dan sosial) maka makin besar pula tindakan tersebut dianggap sebagai keharusan moral. Jadi, hakikat kontrol diri atau kekuatan yang mencegah terjadinya kesalahan dalam masyarakat adalah hukum timbal balik, yang mendorong seseorang untuk bekerja sama, bersama dengan kegiatan-kegiatan yang bersifat fokal atau multivalen, yang menempatkan kepentingan pribadi atau kebutuhannya untuk bertahan hidup dalam sudut pandang yang tepat. Dengan kata lain, rasa memiliki "kewajiban moral" sebenarnya bukan berasal dari sesuatu yang berdiri sendiri, tapi merupakan hasil dari mekanisme sosial tadi — timbal balik dan kebutuhan untuk menjaga hubungan demi kelangsungan hidup bersama.

Kedua, karena pertimbangan kepentingan pribadi atau kelangsungan hidup sosial merupakan sumber kewajiban moral, maka pengakuan kewajiban moral hanya bisa ada kalau terdapat hubungan sosial yang efektif untuk memberikan keuntungan material. Seperti yang dinyatakan sebelumnya, seseorang tidak memiliki hubungan seperti itu ke tiap anggota masyarakatnya (total: kelompok bahasa): ada orang-orang, terutama di pemukiman selain pemukimannya sendiri, yang dengannya dia tidak memiliki ikatan klan, kekerabatan, kedekatan, atau kepentingan ekonomi bersama. Dia tidak memiliki perasaan kewajiban moral apapun kepada mereka. Jadi, berbeda dengan masyarakat Barat, moralitas tidak dipahami sebagai universal tetapi memiliki rentang sosial yang terbatas.[309] Seseorang tidak memiliki nilai murni sebagai manusia tetapi hanya sejauh dia dapat memberi manfaat bagi orang lain. Di luar dari lingkup ini, dia tidak memiliki kepentingan. "Rentang sosial kewajiban moral —istilah yang mudah dipahami adalah "kelompok dalam" [*in-group*]— memiliki pola yang berbeda untuk tiap

[309] Read, K. E, op. cit.

jenis masyarakat, seperti yang diilustrasikan dengan mempertimbangkan kembali Gahuku Gama dan Garia. Di antara masyarakat Gahuku Gama, seseorang hanya merasa wajib mengikuti aturan atau menjaga sikap terhadap orang-orang tertentu saja, yaitu: anggota dari garis keturunan ayahnya (seperti keluarga dekat dari pihak ayah, subkelompok, klan, suku, dan konfederasi suku), kerabat lain yang punya hubungan pribadi dekat dengannya walaupun bukan satu kelompok, serta ipar atau keluarga karena pernikahan. Kebanyakan dari orang-orang ini tinggal di desa-desa yang berada di sekitar tempat tinggalnya. Sementara itu, orang-orang yang tidak punya ikatan formal dengannya—dan karena itu dia tidak merasa perlu untuk diperlakukan secara khusus—biasanya tinggal di desa yang lebih jauh. Sedangkan dalam masyarakat Garia, rentang sosial seseorang atau lingkaran kewajiban moralnya adalah lingkaran keamanannya—yaitu kerabat dari pihak ayah dan ibu sampai generasi keempat ke atas, ipar, serta orang-orang lain yang punya hubungan khusus dengannya. Mereka semua menetap di desanya sendiri atau desa tetangga. Tapi, berbeda dengan Gahuku Gama, orang-orang Garia hidup bercampur dengan orang lain yang tidak punya hubungan apa pun dengannya dan karena itu tidak termasuk dalam lingkaran moralnya—artinya, ia tidak merasa bertanggung jawab secara sosial terhadap mereka. Namun, apa pun bentuknya, kontrol diri dalam masyarakat di Papua Nugini selalu terbatas pada orang-orang yang punya hubungan sosial nyata dengan seseorang. Hanya dalam lingkaran inilah norma sosial secara otomatis bisa mencegah seseorang berbuat salah. Meskipun begitu, nanti akan terlihat bahwa bahkan dalam lingkaran ini pun masih ada pengecualian.

Ketiga, perlu ditegaskan kalau proses pengendalian diri, walau merupakan bagian penting dari kontrol sosial di seluruh masyarakat Nugini, bukanlah lembaga yang terpisah dalam tatanan sosial secara keseluruhan. Ini cuma satu sisi dari kehidupan sehari-hari. Bentuk sanksi yang muncul darinya (seperti kritik dari orang-orang sekitar, atau tidak

dibantu dan tidak diajak kerja sama lagi) lebih tepat disebut sebagai *penalization*, bukan sebagai hukuman (*punishment*) atau penalti (*penalty*) dalam arti formal. Dengan kata lain, yang terjadi bukan hukuman resmi/formal seperti dalam sistem hukum di negara-negara Barat, tapi lebih ke bentuk teguran sosial. Pengaturan diri jelas merupakan ciri masyarakat Barat tetapi bedanya tidak diakui sebagai prinsip hukum.

Bantuan diri atau tindakan pembalasan:

Kesalahan yang dilakukan (pembunuhan, pencurian, pemerkosaan, inses, dan perzinahan) dapat terjadi dalam dua jenis keadaan: *pertama*, seperti yang kadang terjadi, ketika pengaturan diri tidak berjalan dengan baik dalam jangkauan yang diakui secara resmi, seperti antara seorang laki-laki dengan kerabat dekat, sanak saudara dan kenalan lainnya; dan, *kedua*, di luar jangkauan pengendalian diri, seperti antara seorang laki-laki dengan orang-orang yang tidak memiliki hubungan moral yang mengikat dengannya. Kedua konteks perselisihan ini perlu dibahas.

Ketika tindakan salah semacam ini terjadi, seseorang yang haknya telah dilanggar harus mengambil tindakan balasan. Ini mungkin kelihatan mirip dengan langkah yang diambil di pengadilan untuk menghukum pelanggar seperti di negara barat. Tapi ada dua perbedaan mencolok.

Pertama, dalam masyarakat Barat, seorang laki-laki yang hak-haknya telah dilanggar membawa kasusnya ke pengacara. Ini merupakan tindakan awal untuk bantuan diri, tetapi setelah itu pertolongan diri diminimalkan. Kasus tersebut diambil alih oleh pengacara dan, setelah diadili secara terbuka, tata cara dan penyelesaiannya ditentukan oleh seorang wakil negara (seorang magistrat atau hakim yang dibantu oleh juri) yang kepadanya diberikan otoritas yang diperlukan. Penggugat dengan demikian menyerahkan haknya "untuk mengambil hukum ke tangannya sendiri" sebagai imbalan atas perlindungan negara. Ia terikat untuk menerima keputusan tersebut (tentu saja, dengan syarat

bisa mengajukan banding ke pengadilan yang lebih tinggi). Bedanya di dalam masyarakat Nugini, tidak ada mesin pengadilan yang terorganisasi dengan baik untuk menangani pelanggaran dengan cara ini: tidak ada negara, kepala negara, atau otorisasinya yang terpusat dan didelegasikan. Oleh karena itu, bantuan diri harus dimaksimalkan. Orang yang hak-haknya dilanggar harus memulai dan melaksanakan tindakan pembalasan dengan dukungan apa pun yang bisa digalangnya dari klan, kerabat dekat, sanak saudara dan kenalan lainnya.

Jenis-jenis bantuan diri sebenarnya beragam, tetapi berikut ini adalah yang kerap terjadi:

Pencurian — Jika pencurinya tidak diketahui, masyarakat biasanya menggunakan sihir pelindung untuk membuat pencuri berikutnya jatuh sakit atau bahkan mati. Namun jika identitas pencuri diketahui, akan diadakan pertemuan adat untuk menuntut ganti rugi.

Pembunuhan babi peliharaan — Bisa dibalas dengan membunuh babi milik pelaku (balas dendam langsung), atau diselesaikan melalui pertemuan adat dan tuntutan ganti rugi.

Perzinahan — Bisa dibalas dengan perselingkuhan balasan [*retaliatory adultery*], melalui pertemuan adat dan tuntutan ganti rugi, atau dengan cara lain seperti menggunakan sihir atau kekerasan fisik (untuk melukai, membuat sakit, bahkan membunuh). Dalam konteks modern, konflik semacam ini kadang disalurkan melalui pertandingan sepak bola — sebagai bentuk pelampiasan.

Pembunuhan[310] *(secara fisik maupun sihir)*— Biasanya dibalas juga dengan sihir atau kekerasan fisik, atau dibawa ke pertemuan adat untuk menuntut ganti rugi.

Pernikahan dengan orang yang dilarang — Bisa dibalas dengan sihir atau kekerasan (untuk menyakiti atau membuat sakit), atau diselesaikan lewat pertemuan adat dengan tuntutan agar pernikahan dibatalkan..

---

[310] Read, K. E, op. cit.

Hanya dua dari bentuk-bentuk bantuan diri ini yang perlu dikomentari. Majelis adalah pertemuan informal dari orang-orang yang tertarik pada suatu perselisihan, biasanya kerabat dari kedua belah pihak yang terlibat. Majelis tidak pernah menjadi pengadilan yang diketuai oleh seseorang dengan otoritas tetap. Seperti telah dibilang, para pemimpin dan tetua bisa saja punya pengaruh (terutama di beberapa masyarakat Dataran Tinggi tempat mereka terkenal karena pidato mereka) tetapi umumnya keputusan dicapai hanya melalui musyawarah untuk mufakat yang muncul secara bertahap. Karena jenis-jenis kekerasan fisik yang lama telah dilarang oleh Pemerintah, maka sepak bola kampung (versi Association Rules) adalah pengganti versi modernnya. Ada dua bentuk: *kik isi* (bahasa Inggris pidgin) atau "tendang mudah", permainan ringan dan masih di bawah kendali di mana perkelahian jarang terjadi dan berakhir seri; dan *kik kiros* (bahasa Inggris pidgin) atau "tendang silang", permainan keras yang bisa berubah menjadi perkelahian, terutama jika satu pihak kalah telak.

Perbedaan kedua antara tindakan hukum di masyarakat Barat dan bantuan diri di Nugini adalah pada prinsip-prinsip yang mengendalikan penggunaannya. Dalam masyarakat Barat, prinsip ini adalah otoritas yang terpusat, didelegasikan, dan ditetapkan. Seperti yang telah ditekankan, keputusan pengadilan dan hukuman adalah hak prerogatif negara, yang mana setiap warga negara memiliki hak yang sama di hadapan hukum, dan karenanya harus benar-benar tidak memihak. Keadilan tidak boleh memiliki ikatan: yang penting adalah sifat pelanggarannya, bukan status atau hubungan pribadi antara pihak-pihak yang berkepentingan, atau pertimbangan politik semacamnya. Dalam perselisihan serupa antara seorang laki-laki dengan saudaranya atau antara laki-laki yang sama dengan orang yang sama sekali tidak dikenalnya, maka pihak yang bersalah harus dihukum dengan cara yang persis sama dalam setiap kasus. Entah apakah antara penggugat dan tergugat punya

hubungan dekat atau tidak, hal itu tidak penting di mata hukum.

Jelas, situasi seperti ini tidak terjadi di Papua Nugini. Sama seperti struktur masyarakat tanpa negara yang bertolak belakang dengan prinsip-prinsip masyarakat Barat kita, demikian pula pelaksanaan sengketa dalam masyarakat tanpa negara di Papua diatur oleh faktor-faktor yang secara tegas ditolak oleh hukum Barat: jangkauan sosial hubungan antara semua pihak yang berkepentingan —penggugat, tergugat, dan pendukung mereka masing-masing. Jangkauan sosial terutama diukur oleh kedekatan atau jarak kekerabatan, keturunan, atau ikatan kekerabatan. Bagaimanapun hal itu dapat dipengaruhi oleh pertimbangan lain yang lebih praktis, misalnya: sejauh mana orang itu mengenal dan bergaul dengan kerabatnya; sejauh mana mereka yang "laki-laki sejati" [telah diinisiasi dewasa] yang bersedia dan mampu mendukungnya atau orang-orang yang tidak dikenali [*non-entities*] yang dukungannya tidak berharga; dan terutama dalam masyarakat kognatik dengan organisasi lokal yang cair, adalah sejauh mana mereka tinggal dalam jarak yang dapat dijangkau darinya.

Oleh karenanya, dengan memperhitungkan variasi yang tidak terhitung dalam setiap perselisihan di masyarakat Papua Nugini, semakin dekat hubungan antara penggugat dengan tergugat, maka semakin sedikit pula orang yang terlibat, semakin ringan tindakan pembalasan yang diambil, dan dengan demikian semakin mudah penyelesaiannya. Juga sebaliknya, kalau makin luas jangkauan sosial suatu perselisihan —yakni, semakin jauh hubungan antara penggugat dengan tergugat— maka semakin banyak pula jumlah orang yang terlibat, makin berat tindakan pembalasan yang diambil, dan dengan demikian makin sulit penyelesaiannya.

Kedua pernyataan ini dapat diilustrasikan dengan memeriksa perilaku perselisihan dalam dua situasi sosial yang berbeda yang telah disebutkan: perselisihan yang melibatkan orang-orang dari kelompok yang sama, di mana pengendalian diri biasanya mencegah tindakan yang salah;

dan perselisihan yang melibatkan orang-orang dari kelompok yang berbeda, di mana pengendalian diri tidak berlaku.

Dalam perselisihan antara orang-orang dalam kelompok yang sama, ada dua faktor yang relevan. *Pertama*, jika penggugat dan tergugat saling terkait, harus ingat bahwa hubungan mereka pada akhirnya didasarkan pada keuntungan timbal balik, dan harus memiliki rasa kewajiban moral terhadap satu sama lain. Mereka tetap penting bagi satu sama lain dan oleh karena itu tidak ingin saling menyakiti karena hal ini akan membuat kelompok mereka rentan terhadap orang luar. *Kedua*, orang lain yang mungkin tertarik dalam perselisihan adalah anggota kelompok yang sama, baik penggugat maupun tergugat. Jumlah mereka relatif sedikit dan, karena terkait erat dengan kedua belah pihak, tidak terbagi menjadi dua kelompok dengan memihak salah satu sisi. Mereka dipengaruhi oleh pertimbangan yang sama seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Jika penggugat dan tergugat penyelesaiannya berlarut-larut atau kelihatan ada tanda-tanda ingin saling menyakiti, maka mereka akan menutup-nutupi perselisihan dan memaksakan kesepakatan sesegera mungkin dengan alasan bahwa mereka tidak ingin anggota kelompok mereka terbunuh atau terluka parah.

Karena itu perselisihan di dalam satu kelompok tindakan pembalasan biasanya ringan dan, setelah kedua belah pihak meredam ketegangannya, penyelesaian bisa tercapai dengan mudah. Bahkan kasus-kasus sesekali yang melibatkan pembunuhan pada tingkat sosial ini harus diselesaikan dengan membayar kompensasi (babi dan barang berharga) daripada dengan pertumpahan darah lebih lanjut. Misalnya, di antara suku Garia[311] dalam perselisihan antara anggota lingkaran keamanan yang sama, penggugat diizinkan untuk menyebabkan penyakit kepada tergugat dengan menggunakan ilmu sihir atau melukai lengan atau kakinya dengan anak panah. Namun, ia tidak diperbolehkan membunuhnya. Pertemuan dan pertandingan sepak bola dilakukan dengan

[311] Lawrence, P., "The Garia of the Madang District", op. cit.

tertib. Di antara suku Gahuku Gama, aturan yang sama akan berlaku untuk perselisihan antara anggota garis keturunan ayah, subklan ayah, dan klan ayah yang sama, dan antara orang-orang yang terkait erat satu sama lain dalam hal lain.

Ketika terjadi perselisihan antara anggota kelompok yang berbeda, jangkauan sosialnya diperluas dan situasi yang dihasilkan sangat berbeda dari yang di atas. Karena penggugat dan tergugat tidak berhubungan atau hanya memiliki hubungan yang jauh, mereka tidak memiliki rasa kewajiban moral terhadap satu sama lain dan tidak akan kehilangan apa pun kalau terjadi pelanggaran terbuka. Mereka merasa bebas untuk saling membunuh atau melukai dengan cara apa pun yang mereka bisa. Selain itu lebih banyak orang yang terlibat daripada perselisihan di dalam satu kelompok. Setidaknya, pada awalnya mereka membentuk dua kelompok yang berseberangan. Mereka termasuk dalam anggota kelompok penggugat dan tergugat, dan masing-masing mewakili pendukung masing-masing.

Situasi ini dapat mengarah pada perseteruan darah terbatas atau peperangan yang tidak terbatas. Perseteruan darah terbatas bergantung pada satu faktor tambahan: keberadaan dan efektivitas sejumlah kerabat netral.[312] Sering kali ada beberapa orang yang tertarik untuk ikut campur dalam perselisihan, tapi masih punya hubungan dengan

[312] Di seluruh Papua dan Nugini, peran kerabat netral dalam pertikaian "bervariasi". Nuansanya masih menuntut penelitian yang cermat. Saya hanya meringkas fitur-fitur umum. Untuk diskusi pakar terkini tentang masalah di Dataran Tinggi bagian tengah, lihat Berndt, R. M., *Excess and Restraint*, University of Chicago Press, 1962, dan "Warfare", di *American Anthropologist (Central Highlands, New Guinea, Special Publication)*, vol. 66, No. 4, 1964; Brown, P., "Enemies and Affines", *Ethnology*, vol. 3, No. 4, 1964; dan Langness, L. L., "Some Problems in the Conceptualization of Highlands Social Structures", American Anthropologist (Central Highlands, New Guinea, Special Publication), vol. 66, No. 4, 1964.

penggugat dan tergugat. Di hampir setiap masyarakat, orang-orang seperti itu setidaknya diharapkan setia kepada kedua belah pihak. Mereka jelas memiliki kepentingan supaya konflik dibatasi dan berakhir karena alasan yang telah disebutkan: mereka tidak ingin salah satu pihak utama, yang merupakan kerabat mereka, terbunuh atau terluka, atau hubungan mereka sendiri dengan anggota dari kedua kelompok pendukung terancam. Kerabat netral atau kelompok ketiga dapat mengambil salah satu dari tindakan berikut: mereka dapat menekan jumlah korban dalam pertempuran dengan menghindari kerabat dari pihak seberang atau dengan sepenuhnya menolak untuk ikut bertenpur; atau mereka dapat mendesak kedua belah pihak untuk berdamai baik sebelum atau setelah pertempuran dimulai. Keberhasilannya sebagai mediator, penengah, tentu saja ditentukan oleh ukuran mereka sebagai sebuah kelompok, pengaruh dan reputasi pribadi mereka, tekad mereka untuk menghentikan pertikaian, dan apa peluang menguntungkan kalau perselisihannya selesai. Jika mereka efektif, mereka punya peran untuk menekankan pada seseorang yang tidak menyukai konflik, tentang apa pentingnya mematuhi aturan eksogami dan membangun jaringan ikatan keluarga dan kekerabatan yang luas bagi diri sendiri dan anak-anaknya.

Perselisihan yang melibatkan banyak kerabat netral cenderung diselesaikan tanpa kesulitan besar. Memang, di antara suku Garia,[313] pertikaian paling serius antar anggota lingkaran keamanan yang berbeda terjadi dalam rentang geografis yang cukup dekat, yang juga merupakan zona hubungan genealogis yang paling "intens". Makanya selalu ada beberapa orang yang siap bertindak sebagai mediator dan menyelesaikan konflik secepat mungkin. Sekali lagi, seperti yang telah dicatat, di antara suku Gahuku Gama, pertumpahan darah (*hina*) yang terbatas harus diakhiri dengan penyelesaian damai, yang harus terjadi di dalam suku atau konfederasi suku. Karena kebanyakan laki-laki

[313] Lawrence, P., "The Garia of the Madang District", op. cit.

lebih suka menikahi perempuan dari suku mereka sendiri daripada dari suku lain, konflik semacam ini juga cenderung terjadi dalam rentang geografis hubungan genealogis yang besar, sehingga selalu ada mediator atau pembawa damai.

Peperangan tanpa batas dapat terjadi dalam dua keadaan. *Pertama*, kadang orang-orang yang biasanya diharapkan untuk melakukannya mungkin tidak mau atau tidak mampu mencegah, membatasi, atau mengakhiri permusuhan. *Kedua*, perselisihan dapat terjadi antara orang-orang yang tidak hanya tidak berhubungan tetapi juga tidak memiliki pendukung dengan kerabat, kerabat dekat, atau rekan lainnya di pihak lawan. Dalam keadaan demikian konflik menjadi tidak dapat lagi diredakan oleh sikap dan tindakan kerabat yang netral. Bahkan tidak ada lagi pertimbangan tidak langsung tentang keuntungan bersama dan kewajiban moral untuk mencegah pembunuhan. Perselisihan semacam ini mungkin jarang terjadi dalam masyarakat kecil yang memiliki hubungan darah seperti Garia karena menjamurnya ikatan kekerabatan. Tapi kalau di antara Gahuku Gama, mereka mewakili kategori budaya khusus: perang sungguhan (*rova*) terjadi antara suku-suku musuh atau konfederasi suku, dan konon tidak pernah diselesaikan dengan cara formal apa pun.

Kita sekarang dapat menarik perbedaan terakhir antara hukum Barat dengan sistem kontrol sosial di Papua Nugini soal perbedaan tujuan dalam penyelesaian sengketa. Dalam hukum Barat, tujuan penyelesaian sengketa adalah untuk menjamin atau memulihkan hak-hak individu dan hak-hak yang sama dari warga negara yang terisolasi, sehingga penekanannya adalah pada keadilan atau hukuman yang abstrak dan tidak memihak yang ditentukan oleh sifat dari tindakan yang salah, dan bukan oleh hubungan antara mereka yang berkonflik satu sama lain, bukan akibat sosial-politik dari perselisihan mereka. Dalam sistem Nugini, tidak ada konsep *fiat justitia, ruat coelum*, tetapi pengakuan yang jelas bahwa langit tidak boleh runtuh. Dalam menyelesaikan sengketa, tujuannya adalah untuk memulihkan tatanan

sosial, atau untuk menambal hubungan yang telah rusak atau hancur. Entah bagaimana caranya, pokoknya demi kebaikan semua orang maka penggugat dan tergugat harus menyelesaikan pertengkaran mereka. Beda sekali dengan keadilan yang abstrak dan tidak memihak, kekuatan pengendalian diri yang dianggap tidak penting oleh orang Eropa dan bahkan bertentangan dengan prosedur pengadilan masyarakat Barat, sebaliknya di masyarakat Nugini pengendalian diri tidak dapat dipisahkan dari tindakan bantuan diri atau tindakan pembalasan, yang karenanya harus tergantung pada situasi yang berbeda. Kekuatan-kekuatan tersebut adalah prinsip yang mengatur atau membatasinya, yang menentukan sifat dan tingkat keparahannya sesuai dengan jangkauan sosial dari perselisihan dan, yang dalam banyak kasus, mencegahnya agar tidak membebani tatanan sosial.

Model Hukum Australia: Masalah Bagi Penduduk Kampung[314]

Cukup terang bahwa masalah penerapan model hukum Australia di Papua Nugini bukanlah soal menggantikan kekacauan atau pelanggaran hukum dengan "Hukum dan Ketertiban", tetapi menggantikan satu jenis kontrol sosial dengan jenis kontrol sosial yang lain, yang masing-masing punya logikanya sendiri dan ditujukan pada jenis struktur sosial yang sepenuhnya berbeda. Sistem Nugini berfungsi dalam masyarakat yang berorientasi pada kekerabatan yang tidak memiliki otoritas peradilan yang kuat, dan sangat bergantung pada kekuatan bawaan pengendalian diri baik untuk mencegah pelanggaran hukum maupun untuk mengendalikan jalannya perselisihan. Sementara model hukum Australia beroperasi dalam masyarakat di mana individu

[314] Saya hanya menunjukkan inti permasalahannya di sini. Inti permasalahan tersebut akan diuraikan dalam makalah-makalah berikutnya dalam simposium ini.

telah menjadi warga negara yang terisolasi dan tidak dibeda-bedakan, yang menekankan pada otoritas peradilan dengan mengorbankan semua faktor lain yang menjadi faktor yang mengatur litigasi.

Model Hukum Australia (tentu saja seperti yang kita pahami sekarang) tidak dapat berfungsi secara efektif di negara Papua Nugini, kecuali masyarakat Nugini diubah menjadi warga negara yang terisolasi menggantikan kerabat atau anggota klan. Penduduk kampung biasa tidak dapat diharapkan untuk menerapkan sistem hukum yang benar-benar asing bagi sistem sosialnya. Titik-titik kontradiksi dan konflik telah ditekankan di seluruh bagian makalah ini. Perbedaan utamanya terletak dalam cara menyelesaikan masalah: ada yang fokus untuk memulihkan keseimbangan sosial dengan cara yang fleksibel, dan ada yang fokus untuk memberikan hukuman yang sama untuk kesalahan yang sama, demi melindungi hak-hak individu. Lebih dari yang lain, perbedaan inilah yang merupakan dilema terbesar penduduk kampung. Hal ini terbukti dengan memeriksa dua situasi umum: 1) perilaku kepala kampung ketika mereka diberikan otorisas peradilan yang kecil; dan 2) reaksi masyarakat terhadap pengadilan Administrasi lokal yang diketuai oleh magistrat-magistrat ala Eropa.

Situasi *pertama* dapat dibahas sekilas. Di tempat yang sekarang menjadi Wilayah Perwalian Nugini [Trust Territory of New Guinea], dulunya Pemerintahan Kekaisaran Jerman (1899-1914) dan dua Pemerintahan Australia pertama (1914 -1942) pernah memberikan otorisasi pada kepala kampung (*luluais*) untuk mendengarkan dan menyelesaikan perselisihan kecil. Praktik tersebut dianggap gagal dan lalu dibiarkan berakhir pada tahun-tahun menjelang invasi Jepang. Eksperimen serupa di Papua terbukti sama-sama tidak berhasil pada akhir abad kesembilan belas. Alasannya bisa ditemukan dengan mudah: para kepala kampung menggunakan otoritas mereka dengan cara yang akan kita anggap korup, dengan memihak kerabat dekat mereka. Namun, ini bukan semata-mata karena mereka kurang jujur

atau bersifat buruk. Sebaliknya, mustahil bagi mereka sebagai kerabat untuk bertindak sebagai pejabat yang tidak memihak dalam masyarakat dengan struktur dan moralitas yang bergantung pada kekerabatan. Mereka tidak bisa diharapkan atas nama otoritas abstrak, untuk mengorbankan kepentingan pribadi yang menjadi tumpuan kerja sama harian mereka untuk bertahan hidup dalam masyarakat.

Situasi yang *kedua* lebih rumit lagi. Diakui bahwa banyak sengketa yang sekarang harus dibawa ke pengadilan lokal Administrasi, pada kenyataannya, diselesaikan dengan cara tradisional di kampung-kampung. Alasannya bukan karena pengadilan secara geografis jaraknya terlalu jauh, walau kadang ini penyebab di beberapa kasus. Tentu saja, masyarakat menganggap pengadilan sebagai hal yang sepenuhnya asing; hal ini kelihatan dari istilah bahasa Inggris pidgin untuk menyebutnya sebagai *wetkot* atau "pengadilan kulit putih" [*white court*]. Mereka cuma menggunakan pengadilan dalam keadaan khusus. Keengganan ini bisa dipahami dengan mempertimbangkan kembali berbagai rentang sosial tempat sengketa dapat terjadi dan juga memperhatikan berbagai jenis struktur sosial. Perbedaan dalam struktur sosial terutama membantu menjelaskan mengapa, seperti yang telah dikemukakan, beberapa masyarakat pada dasarnya menolak model Hukum Australia, sementara yang lain hanya berusaha memanfaatkannya.

Di hampir setiap masyarakat Nugini, ada keengganan kuat untuk membawa sengketa yang melibatkan kerabat dekat ke pengadilan Administrasi. Melakukan hal itu dapat mengakibatkan hukuman penjara bagi kerabat dekat; dan hukuman penjara dianggap sebagai versi modern dari pembunuhan. Ini adalah penyangkalan total terhadap prinsip-prinsip yang mendasari masyarakat tradisional, dan mendatangkan penghinaan dan rasa malu publik bagi penggugat. Bahkan harus membawa kerabat dekat yang telah melakukan pembunuhan ke pengadilan dapat membuat hubungan dalam kelompok menjadi tegang. Sekali lagi, di banyak masyarakat unilineal dan kognatik yang kecil, seperti Garia

(yang merupakan contoh masyarakat yang cenderung menolak model Hukum Australia), mungkin ada keengganan yang sama untuk mengambil tindakan semacam ini dalam sengketa di mana penggugat dan tergugat tidak memiliki hubungan keluarga tetapi kerabat yang netral memiliki kepentingan yang kuat. Meskipun penggugat "membunuh" (memenjarakan) orang tanpa hubungan keluarga, ia tetap harus memperhitungkan pihak yang netral. Sementara terdakwa berada di penjara, mereka mungkin mengkritiknya secara terbuka atas perilakunya terhadap kerabat mereka. Mereka mengancam akan pura-pura tidak tahu kalau terdakwa bebas dari penjara, ada dugaan penggunaan ilmu sihir. Dia mungkin dipaksa untuk menyembelih semua babinya dan mengadakan sejumlah pesta untuk memberi kompensasi kepada pihak netral dan terdakwa ketika terdakwa telah menjalani hukumannya. Menyelesaikan perselisihan dengan cara tradisional makanya lebih berguna. Memang, kelihatannya orang-orang Garia pergi ke pengadilan Administrasi hanya pada kesempatan langka ketika kasus yang dipermasalahkan melibatkan pihak yang bersengketa yang tidak hanya tidak berhubungan satu sama lain sama sekali tetapi juga terpisah secara geografis sehingga tidak ada kelompok kerabat netral yang dapat menciptakan masalah seperti ini.

Namun, dalam masyarakat unilineal besar yang seperti Gahuku Gama, kapanpun kalau memungkinkan kelihatannya mencari cara untuk bisa memanfaatkan model Hukum Australia demi keuntungan mereka sendiri. Meski mereka menyelesaikan perselisihan antar kerabat yang dekat di tangan mereka sendiri, mereka tidak akan sungkan untuk membawa orang-orang yang berada dalam jarak sosial yang lebih jauh ke pengadilan Administrasi asalkan kerabat yang netral tidak ada yang terlalu menentang. Hal ini tampaknya berlaku khususnya bagi masyarakat seperti Mae Enga di Dataran Tinggi bagian barat, di mana tanah selalu langka dan peperangan merupakan cara tradisional untuk mendapat lebih banyak tanah. Sekarang setelah peperangan

dilarang, kaum patriklan yang haus tanah harus beralih ke pengadilan Administrasi sebagai gantinya. Tapi, Mae Enga belum menjiwai nilai-nilai yang diwakili oleh model Hukum Australia: para pihak yang berperkara menggunakan pengadilan hanya sebagai cara baru untuk menunjukkan taring mereka, meningkatkan kepentingannya mereka sendiri, dan dengan demikian melemahkan posisi pesaing mereka.[315]

Saya tidak mencoba menyimpulkan makalah ini dengan menawarkan solusi yang tepat untuk masalah yang telah saya bahas. Jelas, situasinya terlalu rumit dan pengetahuan kita tentangnya terlalu dangkal untuk mencoba memberi saran semacam itu. Kita harus mendekatinya dengan awas dan rendah hati, dan tidak berharap agar hal itu berubah dengan cepat dan dramatis. Kita tidak dapat mengekspor lembaga hukum kita sendiri secara keseluruhan, terutama ketika mayoritas penerima memiliki sistem sosial politik yang sepenuhnya berbeda dari sistem kita sendiri. Kita harus ingat bahwa lembaga-lembaga kita tidak muncul tiba-tiba sebagai budaya universal, tetapi telah berevolusi dan terus berevolusi dalam kondisi tertentu. Mereka berasal dari Inggris dan beberapa bentuk nyata mereka dapat ditelusuri kembali setidaknya ke zaman dinasti Tudor (1400-1600'an) di Inggris. Tetapi konsep-konsep yang terkait dengannya — terutama konsep tentang isolasi warga negara dan kesetaraan penuh di hadapan hukum, yang dulunya merupakan kata-kata ketimbang kenyataan— pelan-pelan telah mendekati kita selama berabad-abad. Kita telah menerimanya hanya setelah masa perjuangan yang panjang dalam kondisi ekonomi yang diciptakan oleh revolusi komersial, ilmiah, dan industri, dan atmosfer intelektual dan politik yang diciptakan oleh Revolusi Prancis. Lembaga hukum Inggris, yang mulai muncul pada abad ke-19, dapat didirikan dengan sukses di Australia karena kesamaan kondisi secara umum.

---

[315] Meggitt, M.J., *The Lineage System of the Mae Enga*, Edinburgh, Oliver dan Boyd, 1965; dan Lawrence, P. dan Meggitt, M.J. (peny.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, op. cit., hlm. 18.

Tapi, lembaga-lembaga itu harus dimodifikasi dalam banyak hal agar sesuai dengan perbedaan lokal. Seperti satu contoh saja yang dapat dilihat adalah undang-undang perceraian terbaru sebagai proses yang terus berlanjut.

Dengan cara yang sama, kita harus mengamati dan membiarkan perkembangan serupa di Papua dan Nugini. Kita akan membuat kesalahan besar kalau kita mengira bahwa kita bisa meninggalkan begitu saja sistem hukum yang akan secara otomatis dan segera dipakai oleh seluruh penduduk Papua. Seperti yang sudah dijelaskan dari analisis sebelumnya, hal ini seumpama memaksa mereka —ke langit tak sampai, ke bumi tak berpijak—yang suatu hari nanti bisa saja langit mereka runtuhkan dengan cara yang mungkin akan bikin kita merinding, seperti yang pernah terjadi pada banyak masyarakat di Afrika. Kita harus siap untuk memulai dari awal, dari yang kecil dulu. Mungkin Rowley[316] telah memberi petunjuk. Ia menyatakan bahwa pekerja imigran pribumi di kota-kota metropolitan seperti Port Moresby dan Lae sekarang mulai kehilangan identitas budaya lokal mereka karena mereka memiliki hubungan yang lebih dekat dan lebih kompleks dengan orang-orang dari daerah yang selain daerah mereka sendiri. Kelompok-kelompok perkotaan baru ini tidak mengakui satu badan "hukum adat" dan karenanya tidak ada satu sistem kontrol sosial tradisional yang dapat menyelesaikan perselisihan di antara para anggotanya. Di sinilah, di mana individu memulai metamorfosisnya dari kerabat menjadi warga negara yang terisolasi, maka sistem hukum yang didasarkan pada model Hukum Australia dan dikelola oleh pejabat pribumi, memiliki harapan terbesar untuk bisa berakar.[317] Di daerah

---

[316] Rowley, C. D., *The New Guinea Villager*, Melbourne, Cheshire, 1965, hlm. 208.

[317] Bapak Nigel Oram dari Unit Penelitian Nugini, Universitas Nasional Australia, memberi tahu saya bahwa ia telah sampai pada kesimpulan umum yang sama dari penelitiannya di wilayah

pedesaan, di mana kondisi ini sekarang belum terjadi, kita tidak dapat berharap orang-orang untuk dengan mudah menerima sistem hukum seperti itu. Jalan keluar yang paling pasti mungkin adalah dengan mendorong pembangunan ekonomi yang seharusnya mempercepat laju perubahan sosial dan dengan demikian menciptakan kebutuhan akan reformasi peradilan —proses yang, secara *mutatis mutandis,* sedang berlangsung di kota-kota besar. Meskipun demikian, kita mungkin dapat melakukan lebih dari sekadar menetapkan prinsip-prinsip hukum dasar kita, dan membiarkan masyarakat mengembangkannya sendiri dengan cara yang mereka anggap paling bagus. Untuk sekarang kita sama sekali tidak dapat meramalkannya. Pengalaman di tempat lain menunjukkan kalau bersikap lentur lebih membantu ketimbang sekadar dogmatisme terhadap pertumbuhan dan stabilitas nasionalis yang waras pasca kemerdekaan.

Port Moresby. Ia berencana untuk menulis tentang masalah tersebut lebih lanjut daripada yang dapat saya lakukan.

TENTANG PENULIS

Anthony Reid (1939-2025) adalah seorang sejarawan Asia Tenggara kelahiran Selandia Baru. Masa purnabaktinya dihabiskan untuk menjadi profesor emeritus di Australian National University. Karyanya: *Asia in the Age of Commerce* (2 jilid, 1988), *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia* (1999), dan *An Indonesian Frontier: Acehnese and Other Histories of Sumatra* (2004)

Bima Satria Putra adalah penulis, peneliti dan penerjemah independen. Lulusan jurusan jurnalistik dari Fiskom UKSW dan pernah menjabat Pemimpin Redaksi Lembaga Pers Mahasiswa (LPM) Lentera. Beberapa karyanya yang relevan misal lain: *Dayak Mardaheka: Sejarah Masyarakat Tanpa Negara di Pedalaman Kalimantan* (2021) dan *Anarki di Alifuru: Sejarah Masyarakat Tanpa Negara di Kepulauan Maluku* (2024). Sekarang menjalankan penelitian Proyek Suku Api (PSA).

Christine Elizabeth Dobbin adalah sejarawan yang telah memberikan sumbangsih penting terhadap sejarah politik, agama, dan ekonomi Asia. Pada 1967, ia menerima gelar DPhil dari Universitas Oxford. Sebagian besar karirnya mengajar di Australian National University (ANU) hingga pensiun pada 2011. Karyanya yang relevan misal: *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784-1847* (1983).

David B. Lauterwasser, adalah anarko-primitifis asal Jerman yang datang ke Thailand sebagai relawan di pertanian organik pada tahun 2014. Setelah lima tahun di Selatan, ia dan istrinya Karn memutuskan untuk memulai proyek mereka sendiri di pegunungan provinsi Chanthaburi. Aktif menulis di Medium dan Substack.

Harry Jindrich Benda (1919–1971) adalah seorang profesor kelahiran Ceko-Amerika di Universitas Yale. Ia mengkhususkan diri dalam kajian politik Indonesia. Beberapa karyanya misal, *Peasant Movements in Colonial Southeast Asia* (1966) dan *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation, 1942–1945* (1983).

Hans Hägerdal adalah sejarawan Swedia yang fokus pada sejarah Asia Timur dan Tenggara. Dengan topik pertemuan antara kolonialisme Barat dan masyarakat adat di Asia. Hägerdal adalah profesor di Universitas Linnaeus. Karyanya antara lain, *Lords of the Land, Lords of the Sea: Conflict and Adaptation in Early Colonial Timor, 1600-1800* (2012) dan *Savu: History and Oral Tradition on another Island of Indonesia* (2018).

Hatib Abdul Kadir adalah penulis yang mendapatkan gelar sarjana antropologi dari Universitas Gadjah Mada pada tahun 2007. Ia kemudian melanjutkan studi Antropologi di Universitas California, Amerika Serikat pada 2012 melalui beasiswa Fulbright. Bukunya yang cukup populer adalah *Tato* (2006).

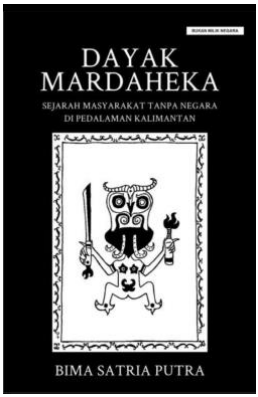
Lance Castles (1937–2020), adalah akademisi yang mengabdikan sebagian besar hidupnya untuk belajar dan tinggal di Indonesia. Castles telah menulis dan mengedit tentang pemikiran politik, sejarah, agama, dan perilaku ekonomi di Indonesia. Karyanya misal, *Tapanuli 1915-1940: Kehidupan Politik Suatu Keresidenan di Sumatra* (1972).

Michael Eilenberg adalah Asisten Profesor Antropologi di Departemen Kebudayaan dan Masyarakat di Universitas Aarhus, Denmark. Kajiannya berpusat pada isu pembentukan negara, perluasan agraria dan politik lingkungan di wilayah perbatasan. Karyanya misal, *At the Edges of States: Dynamics of State Formation in the Indonesian Borderlands* (2012).

Peter Lawrence (1921–1987), adalah antropolog Australia kelahiran Inggris yang menjadi pelopor kajian agama Melanesia. Di akhir hayatnya mengajar di University of Sydney. Karyanya yang relevan, *Garia: An Ethnography of a Traditional Cosmic System in Papua New Guinea* (1984), dan yang paling terkenal, *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea* (1964).

BUKU PUSTAKA CATUT LAINNYA:

Kuasa Rakyat Anarkis: Pembangkangan Buruh dan Perjuangan Bersenjata di Uruguay, 1956-1976
2024
Troy Andreas Araiza Kokinis
Rp 150.000



Dayak Mardaheka: Sejarah Masyarakat Tanpa Negara di Pedalaman Kalimantan
2021
Bima Satria Putra
Rp 100.000

Anarki di Alifuru: Sejarah Masyarakat Tanpa Negara di Kepulauan Maluku
2024
Bima Satria Putra
Rp 80.000