269

Nomor 5, edisi Desember 1990

TANAH AIR

EKSPRESI DAN REPRESI BUDAYA

H. Maier **'Hikayat Kadiroen', Karya Semaoen**

K. Sulang **Melacak Metode 'Turba'**

R. von der Borgh **Widji Thukul Melawan Represi**

Moelyono **Seni Rupa Untuk Siapa?**

A. Utrecht & R. Djamin **INGI: Sungkan Maju?**

824
MA
e

TANAH AIR is published by Stichting Dialog Nusantara
Address: P.O. Box 11545 - 1001 GM Amsterdam, Holland

K O L O F O N K O L O F O N K O L O F O N

Majalah 'Tanah Air' adalah berkala ilmiah-kreatif mengenai Indonesia dan lingkup permasalahannya. Sebagai wadah kajian, majalah ini mencoba membuka pemikiran kritis dan merintis wawasan baru. Sebagai wadah kemasyarakatan, majalah ini menjadi kancah bebas bagi pengembangan dialog, kerjasama pembangunan serta kesadaran sosial. Majalah 'Tanah Air' didirikan pada 30 April 1986 dan berkedudukan di Amsterdam, diusahakan bersama oleh rekan-rekan di Indonesia serta di rantau dan merupakan penerbitan bersama se-Eropa. Penerbitan majalah diselenggarakan oleh Koperasi Penerbitan Majalah Tanah Air.
Pimpinan Redaksi dan Sidang Redaksi dilakukan secara bergilir. Redaksi menerima sumbangan tulisan serta berhak mengubah seperlunya. Isi dan pendapat masing masing artikel tidak dengan sendirinya mencerminkan pendapat Redaksi.

Redaksi Nomor Ini: Siswa Santoso (**Pim.Red**) Aboeprijadi Santoso, Alex Irwan, Artien Utrecht, Iman Juwono, Myra Dyarsi, Rafendi Djamin, Ratna Saptari. **Disain & Produksi**: Mutia Samoen, G.R. Ayawaila & Siswa Santoso . **Distribusi**: Rafendi Djamin (Amsterdam) **Koresponden**: M. Kartono (Jakarta) **Perwakilan**: A.Irwan Dept. of Sociology SUNY Binghampton, Binghampton 1309 (USA), P. R. Kartawidjaja, Alvenlebenstr.4, 1000 Berlin 30 Germany. **Alamat Redaksi**: Postbus 11545, 1001 GM Amsterdam, 020-6236166 & 020 6981634 **Giro**: No. 5130436 t.n.v. Stichting/Yayasan Dialog Nusantara, Amsterdam. **Alamat Distributor**: Negeri Belanda: Postbus 11545, 1001 GM Amsterdam, Amerika Serikat: Alex Irwan, Dept. of Sociology SUNY Binghampton, Binghampton 1309. Berlin Barat: P. Kartawidjaja, Alvenslebenstr. 4 1000 Berlin 30.

Harga Patokan Utk Luar Negeri: Perorangan: fl.7,50 Mahasiswa: fl. 5,00 Lembaga: fl.10,00 (Harga-harga untuk di Indonesia diatur khusus).

161
LIPI
September '97

DAFTAR ISI:

TAJUK

4 Menindas ekspresi budaya: Mungkinkah?

ARTIKEL TEMA

7 *H. Maier,* ' Hikayat Kadiroen' : Sebuah karya dari dalam penjara
27 *Kusni Sulang,* Melacak metode 'Turun ke bawah'
36 *R. von der Borgh,* Puisi Wiji Thukul Wijaya
45 *Niels Mulders,* Dinamika kebudayaan Jawa di Yogyakarta

ARTIKEL KHUSUS

54 *Sudjarwo & R. Gunawan,* PESINDO, payung organisasi pemuda

LAPORAN KAMI

67 Mencari bentuk seni rupa dialogis transformatif
83 "Fajar itu belum benderang"
95 Keanehan dibalik kasus larang-melarang
100 INGI: Sungkan maju

BUDAYA

105 *Agam Wispi,* Eksekusi (sajak)
106 *Wiji Thukul,* Suara (sajak)

PUSTAKA

107 *Alexander Irwan,* Akomodasi dan perlawanan dalam akumulasi
111 *Joss Wibisono,* Dissertasi tentang KOMPAS

Upaya Pembebasan Melalui Budaya?

Terasa mendadak ketika saya pada akhir Desember 1989 itu diajak menghadiri sebuah pertemuan di Oegstgeest. Tujuan pertemuan: menghasilkan suatu pemikiran bersama sehubungan dengan pergolakan dahsyat yang melanda hampir semua negara sosialis di Eropa Timur. Namun saya toh sempat mengintip beberapa hal menarik dan penting dalam pertemuan yang dihadiri oleh kira-kira tujuh belas putra-putri Indonesia tersebut.

Pada mulanya, pertemuan dirangsang dengan masalah "pergerakan rakyat" yang macet di tanah air, padahal itu merupakan faktor penting dalam suatu perubahan, seperti di Eropa Timur itu misalnya. Pembahasan yang menyangkut faktor penghambat dan pendukung terhadap "pergerakan rakyat" tersebut belumlah tuntas selesai, pertemuan kemudian mengalihkan perhatiannya pada sebuah teks (berjudul "Ke arah kebangunan kembali prakarsa bangsa Indonesia") yang diajukan untuk disepakati sebagai hasil pemikiran bersama untuk kemudian disosiali-sasikan ke tanah air. Alur pembahasan teks tersebut tak kalah seru serta penuh dengan lika-liku yang kontroversial dibanding dengan proses pembahasan masalah "pergerakan rakyat" sebelumnya, sebuah topik yang setelah beberapa saat kemudian saya rasakan sebagai retorika saja. Agaknya memang demikianlah yang terjadi.

Sehubungan dengan teks yang setelah mengalami perbaikan dan melalui "lobby" tertentu akhirnya dimuat di *Kompas* (29 Januari '90) tersebut, terdapat dua masalah yang mencolok: kepada siapa teks (bernada "menghimbau") tersebut dialamatkan tidak lah jelas tersurat. Selain itu, nah ini yang hendak saya angkat: teks tersebut semula sarat dengan ungkapan dan istilah yang tidak mudah dipahami oleh kebanyakan (sarjana sakali pun) yang hadir ketika itu. Dua dalih yang dipertahankan konseptor naskah adalah demi tingkat "intelektualitas"nya (baca: agar tidak terjerembab dalam pemakaian kata yang banal atau vulger); dan demi "estetika" (baca: kritik oleh oposan pun harus indah, agar tidak membangunkan singa tidur). Saya melihatnya sebagai gejala sensor diri yang berlebihan.

Sebagai gejala, sensor hanya melekat dalam kehidupan yang digenggam oleh struktur represip suatu rezim totaliter. Dalam konteks ini dan mengikuti iklim pertemuan 29.XII.1989 tersebut, saya akan merujuk

hasil survei seorang penulis yang sosiolog sekaligus seniman dari Hongaria, berjudul "The VelvetPrison", *Artists Under State Socialism* (New York 1987), yang dipengantari George Konrád itu.

Miki, demikian nama populer Miklós Haraszti, penulis buku tersebut, menggambarkan bagaimana sebuah sistim negara yang totaliter dengan kata dan lembaganya dapat menyekap aktivitas kesenian dan seniman sedemikian rupa hingga seolah-olah tak ada ruang selebar molekul pun yang dapat dipakai secara merdeka. Dengan mudah dapat dibayangkan: seluruh lembaga kesenian dari tingkat pusat hingga daerah tak lebih dari perpanjangan tangan penguasa saja, demikian pula dengan media massanya. Tentang yang terakhir, Miki mencatat bahwa bila ada suara kritis dari seorang kolumnis kenamaan sekali pun, dapat segera dibereskan oleh pemrednya. Sehari-hari seniman dan penulis telah dijerat oleh berbagai peraturan dan pengaturan, yang akhirnya betul-betul merasuk, dan dijadikan pola oleh sang seniman dan penulis ketika memilin segala kosa kata yang menjerat mereka itu. Tak ayal ini merupakan usaha berestetika tersendiri. Sang seniman dan penulis akhirnya harus dapat menemukan kosa kata tertentu sebagai kode co-authornya: negara.

Sungguh tidak sulit mencari *co-author* konseptor naskah Ke arah kebangunan kembali prakarsa bangsa Indonesia. Selain "Azas Tunggal" dipakai se-bagai arah dan kaidah, maka pada saat konseptor naskah dengan gigih dan keras kepala menolak usulan pemakaian kata "demokrasi" dan "hak azasi manusia" oleh seorang kawan misalnya, saya segera menangkap apa pegangan dia. Maka, pemilihan kata "mudarat zaman" dan "kemaslahatan umum" (yang tidak mudah dimengerti kebanyakan pembaca) sebagai ekses penggunaan kekuasaan negara yang menggumpal dan sewenang-wenang, tak lain merupakan usaha memasang tirai (setipis dan selembut apa pun) pada jendela yang di baliknya dijumpai pemandangan perampasan tanah rakyat dan penahanan serta pembunuhan politik atas nama negara!

Ini terjadi pada kalangan intelektual Indonesia yang katanya sedang mengasah ketajaman analisa dan menyingkap kelebaran cakrawala pandangnya di luar negeri. Yang sulit saya bayangkan: justru dari mereka itulah diminta buah renungannya oleh sekelompok rekan juniornya di tanah air

sehubungan dengan pergolakan yang melanda Eropa Timur, ketika di Indonesia sendiri, orang sudah berani merobek tirai yang menyesatkan itu. Saya tersentak hingga ke kesadaran ini ketika (masih) pada penghujung 1990 itu menerima pleidoi Enin setebal 178 halaman. Di situ terselip sajaknya berjudul "Aku LawanKamu!!!" (Kepada penguasa dan kalian, anteknya).

Sidang pembaca yang budiman,
Enin dan rekan-rekannya di ITB mendapatkan kristalisasi sikap demikian antara lain dari sajak Widji Thukul berjudul Lawan. Dan majalah Tanah Air kali ini bermaksud mengangkat tema hubungan kekuasaan politik dan ekspresi budaya. Di sini dimensi perlawanan atau aspirasi pembebasan mendapat perhatian utama. Kami melihat bahwa pertumbuhan per-lawan-an Thukul sejajar dengan interaksinya di kalangan tertindas. Maka TA nomor ini pun menyajikan sosok dan greget puisi Thukul yang diurai Rossy von der Borch, ahli sastra kontemporer Indonesia.

Dalam formatnya yang lain, aspirasi pembebasan ternyata telah dimulai dalam kurun perempat pertama abad ini, seperti tercermin dalam roman Semaoen yang ditulisnya ketika dia "bertapa" dalam penjara Belanda selama empat bulan (bandingkan dengan hukuman yang dijatuhkan pemerintah RI baru-baru ini kepada Enin (Bandung) dan Isti dan Bonar (Yogya): empat tahun dan dua kali empat tahun).

Landasan idiologi tak dapat diabaikan begitu saja dalam menimbang kegiatan budaya, terutama yang berorientasi ke usaha pembebasan. Ketika sebuah kelompok gerakan kebudayaan membuat ancangan proses berkarya yang kemudian dikenal sebagai metoda turba dengan tiga sama, yakni sama kerja, sama makan dan sama tidur. Dan ketika medan jelajah yang dipilih adalah kelompok tertindas dan terhisap di lapis bawah, maka idiologi pun terasa urgen karena dapat berfungsi sebagai "lentera". Interaksi demikian bila benar-benar membuahkan karya maka seniman tidak lagi seperti yang dikatakan oleh Romo Mangun dalam Laporan Khusus T.A. nomor ini, yakni makhluk non-intelektual, namun meningkat, dalam konteks Indonesia, sebagai intelektual plus!

Amstelveen, Februari 1990

Siswa Santoso

Catatan:
Redaksi TANAH AIR mohon maaf atas keterlambatan penerbitan.
Tema TANAH AIR nomor mendatang: Masalah Perempuan.

H. Maier

DI BAWAH PENERANGAN PENJARA, SEMAOEN MENULIS "HIKAYAT KADIROEN"

Pada 5 Desember 1918 Yang Mulia Gubernur Jenderal Hindia Belanda Mr. J.P. Graaf van Limburg Stirum tidak mengizinkan Hendrik Sneevliet tinggal lebih lama lagi di Hindia. Gara-garanya: serangkaian tulisan Sneevliet yang dimuat di dalam Het Vrije Woord, majalah Indische Sociaal-Democratische Vereeniging, yang jelas bermaksud "mendorong unsur-unsur dalam tentara agar tidak mentaati perintah atasan mereka untuk mengendalikan pengacauan," sebagaimana dirumuskan didalam keputusan pengusiran. "Si penulis harus dicegah melanjutkan usahanya menimbulkan semangat membangkang dan mengacau di dalam angkatan darat dan angkatan laut. Karena hal itu bukannya merupakan penyangga kekuasaan melainkan sebagai sumber bahaya ketentraman umum dan perkembangan di wilayah ini." Berkaitan dengan kasus itu juga beberapa minggu kemudian Semaoen, ketua Sarekat Islam cabang Semarang dan pemimpin redaksi suratkabar Sinar Hindia,dituntut.

Tahun 1918 pun menjadi tahun yang geram di Hindia. Masalah pangan yang semakin mencekik, biaya hidup yang melonjak, musim kering yang berlarut-larut, wabah influenza, kerusuhan dan aksi-aksi mogok dan di samping itu, sudah pasti bukan yang paling tidak penting, pelantikan Volksraad, sebuah lembaga yang kedudukannya maupun wewenangnya tidaklah jelas. Masa itu penuh keganjilan. Maka tidaklah mengherankan bahwa khususnya di Jawa keadaan tidak tenteram, dan dengan sendirinya ketidak-tentraman itupun meningkat akibat berita-berita tentang perkembangan di Eropa. Di Rusia kaum Bolsyewik merebut kekuasaan, di Eropa Tengah takhta dan makhota berjatuhan, di Jerman prajurit dan buruh mencoba mengikuti jejak kawan-kawan mereka di Rusia dan bahkan di Negeri Belanda yang biasanya adem-ayem itu tampaknya terjadi pemogokan dan demonstrasi.

Klimaksnya terjadi di Batavia pada Nopember: tersebarlah desas-desus bahwa Ratu Wilhelmina telah turun takhta, bahwa Gubernur Jenderal dipecat dari kedudukannya oleh Den Haag dan bahwa negeri induk sudah di ambang pintu perubahan yang menyeluruh. Van Limburg Stirum mengirimkan surat-surat urgen kepada atasannya ("semoga negeri kita terhindar dari mala petaka yang telah menimpa Rusia"), serta berembug dengan pimpinan tentara dan angkatan laut. Pokok soalnya ada-

lah bagaimana memperkuat ketahanan tanah jajahan. Dia juga berusaha meyakinkan Volksraad bahwa pemerintah bersungguh-sungguh berniat mengadakan perubahan dalam lembaga negara.

Awal Desember "cuaca telah terang kembali", setidak-tidaknya menurut Van Limburg Stirum. Dengan mengusir Sneevliet dia beranggapan "sudah melenyapkan hasrat revolusionernya", dengan menyambut baik Volksraad dia mengira sudah "cukup menunjukkan kesediaan pemerintah untuk mengadakan perubahan-perubahan yang diperlukan", sebagaimana dirumuskan sendiri oleh Yang Mulia dalam prosa gaya pejabatnya yang cemerlang. Instansi-instansi atasan memang acapkali mempunyai bayangan yang ajaib tentang realitas.

Bagi Sneevliet kiranya pengusiran itu bukannya tidak diduga. Sejak kedatangannya di Hindia pada tahun 1912 dia, sebagai sosial-demokrat yang revolusioner, telah berusaha dengan kata-kata dan tulisan menyadarkan orang-orang Belanda dan kemudian juga orang pribumi akan ketimpangan-ketimpangan di tanah jajahan - dan dia tentunya sadar betul bahwa ketidak-tentraman, usaha penggaraman, dan pergolakan di Hindia pun disebabkan oleh dia juga. Perlahan-lahan, sangat perlahan tumbuhlah kesadaran bahwa saat melaksanakan perubahan telah tiba. Awal masa baru menampakkan diri.

Pengusiran itu adalah pertanda yang kesekian kalinya bahwa pemerintah Hindia Belanda terpaksa secara mendalam meninjau kembali titik tolak dan tujuan politik etisnya. Kebijaksanaan yang dikonsepsi sekitar pergantian abad dengan maksud mengangkat taraf penduduk pribumi itu telah menimbulkan perubahan-perubahan yang radikal dalam masyarakat nusantara - tanpa dapat memperkirakan akibat-akibatnya. Pertanian telah direorganisasi dan diintensifikasi; mekanisasi dan industrialisasi mulai ditangani; infrastruktur diperluas dan diperbaiki; pendidikan diperluas dengan beragam cara; ekonomi uang definitif telah menguasai pedesaan.

Perubahan radikal senantiasa menimbulkan ketidak-pastian serta keraguan, dan Hindia Belanda pun tidak terkecuali dalam hal ini. Orang Belanda mulai cemas dan berpikir bagaimana meningkatkan taraf hidup orang pribumi harus dilanjutkan jika akibatnya membahayakan ketentraman umum, dan orang pribumi mulai menyalurkan kebingungan mereka kedalam perhimpunan dan organisasi-organisasi, kedalam surat-kabar dan rapat-rapat massa. Awal nasionalime, dan dalam perkembangan ini Sarekat Islam, yang dimulai sebagai sebuah perhimpunan untuk kepentingan pedagang Islam di Solo, memainkan peranan sebagai katalisator ketidak-tentraman di kalangan penduduk Jawa. Orang kebanyakan mulai meninggalkan pemimpin-pemimpin tradisionalnya, yang tidak jarang juga mendahulukan kepentingan diri sendiri dari pada kepentingan bawahannya dan terlalu mudah terserap oleh pemerintahan yang diatur Belanda. Yang dicari adalah pemimpin-pemimpin baru, pegangan baru.

Sneevliet lah yang, lebih dari siapa pun, dengan Indische Sociaal-Democratische Vereenigingnya yang kecil itu (700 anggota dalam tahun 1918, sebagian orang Belanda sebagian pribumi) ternyata berhasil menyalurkan upaya pencarian orang Jawa kedalam kata-kata. Dengan demikian memaksa kawan maupun lawan berbuat begitu juga. Tulis Penasehat Urusan Pribumi (Adviseur voor Inlandsche Zaken) pada 1918:

> Maka orang-orang S.I. (....) melalui pers, melalui rapat-rapat propaganda di mana tuan-tuan Sneevliet dkk. beroperasi, lambat laun telah belajar mengenali berbagai faktor dalam kehidupan politik, sosial dan ekonomi penduduk pribumi yang menyeret mereka ke keadaannya dewasa ini. Mereka menamakannya 'kapitalisme'. Orang yang bergerak tersebut belajar memandangnya sebagai sebuah kekuatan besar yang menguasai segala-galanya bagaikan sebuah makhluk raksasa bertangan banyak. Dan jika dahulu orang hanya menyalahkan nasib dirinya kepada bangsa-bangsa lain dan pada gubernemen, maka sekarang mereka merumuskannya sebagai: 'selama bangsa-bangsa itu menjalankan kekuasaan kapitalis' dan 'selama Gubernemen membantu kapitalisme atau tidak cukup mendukung kita dalam perjuangan melawannya.' Sudah barang tentu di dalam sebuah kongres S.I., sebuah rapat orang- orang jelata yang kebanyakan hanya sedikit atau setengah berpendidikan, tidak bisa diharapkan adanya suatu pengertian atau pemahaman yang memadai tentang 'kapitalisme' ini. Namun kapitalisme itu dirasakan sebagai musuh, orang harus melawannya dan harus mempersenjatai diri terhadapnya (Hazeu dalam Kwantes 1975: 110).

Kegiatan anggota-anggota I.S.D.V. - anggota-anggota pribuminya acapkali juga aktif di dalam S.I. - oleh pihak berkuasa diikuti dengan penuh syak wasangka. Di satu pihak Gubernemen amat takut kepada Sneevliet dan "hasrat revolusionermya" dan terutama khawatir terhadap pengaruh yang disebarkannya di Semarang; cabang S.I. di sana pada tahun 1917 mulai dipimpin oleh Semaoen, seorang muridnya yang cepat maju dan menjadi "yang paling populer dan cakap di antara pemimpin-pemimpin pribumi" (McVey 1968: 38). Lebih dari orang Belanda mana pun Penasehat Urusan Pribumi itu tentunya yang paling tahu tentang apa yang sedang terjadi:

> (P)engalaman belakangan ini bahkan (telah) menimbulkan sedikit penghargaan bagi hasrat Sneevliet dkk. di antara berbagai orang pribumi, walaupun semula orang pada umumnya dengan keras menentangnya dan sekarangpun masih mencela caranya dia berpropaganda serta sarana-sarana yang kadang-kadang digunakannya untuk itu. 'Tetapi', begitulah dikatakan, bagaimanapun juga dia dan kawan-kawannya berani bertindak sebagai 'pembela' yang memperjuangkan kepentingan dan hak-hak kita dalam menghadapi dan melawan kaum kapitalis yang berkuasa. Tampaknya pemerintah pun menakuti.

UB

Sesungguhnya, mereka mengajarkan kepada kita bagaimana harus berorganisasi agar bisa sukses melancarkan perjuangan melawan kekuatan yang dahsyat itu' (...). Mengenai rakyat jelata khususnya, perlu diperhatikan kenyataan bahwa I.S.D.V., lebih jauh dari partai manapun yang dipimpin orang Eropa, dalam menjangkau kalangan massa luas, dan terus-menerus berusaha mendorong anggota-anggota pribuminya yang sesuai agar melakukan propaganda langsung ditengah rakyat (...). Betapa justru propaganda inilah yang betul-betul 'kena' dan dapat saya amati sendiri berkali-kali, memang sementara ini masih terutama disekitar kota-kota besar (...). Dan dari orang-orang inilah, para 'pembela' yang agak kasar dan kurangajar namun berani, kita sudah tahu, berasalnya semboyan: 'wajib dinas militer kita tolak, tentara besar kita tolak, sebab ini pertama-tama akan dipakai sebagai alat untuk melindungi kapitalisme," (Hazeu dalam Kwantes 1975: 97).

Di pihak lain Kepala Dinas Intel (Inlichtingendienst) mengerti betul mengapa Sneevliet dan kawan-kawannya berhasil:

Baik orang pribumi mau pun orang-orang Indo menurut pendapat saya tidak ada yang dapat menerima teori-teori marxis seandainya propaganda revolusioner sosialis ini tidak sedemikian banyak titik kaitnya dengan ketimpangan-ketimpangan yang tidak bisa disangkal itu (...). Para pemimpin pribumi menyaksikan propaganda ini dengan rasa iri, mereka tidak mampu menangkisnya dengan cukup kuat karena Sneevliet dkk., sayangnya, memang sering benar." Bahkan Gubernur Jenderal pun bersedia mengakui bahwa Sneevliet, Semaoen dan kawan-kawan mereka tidak terlalu keliru: "Sungguh menggelisahkan melihat bagaimana ajaran-ajaran anarkis dari Sneevliet dkk. dicerna orang. Walaupun demikian saya berpendapat bahwa melawannya dengan tindakan-tindakan exorbitan adalah tidak ber-tanggung jawab selama mereka tidak memaksa saya berbuat demikian, dan sebabnya ialah karena memang masih terdapat ketimpangan-ketimpangan yang parah di pedesaan sementara modal besar boleh dibilang tidak berbuat apa-apa untuk memperbaiki keadaan itu (...). Andaikata tukang-tukang pidato itu hanya membatasi diri kepada perjuangan melawan ketimpangan, orang akan bisa membiarkannya, bahkan bisa menyetujuinya. Tetapi sayangnya, mereka membangkitkan kecurigaan terhadap siapa saja dan apa saja, pertama-tama terhadap Pemerintah, tetapi kepada siapa pun yang berbuat sesuatu bagi rakyat dilemparkan tuduhan bahwa perbuatannya didorong oleh alasan-alasan yang kotor. Hal itu menimbulkan rasa pahit dan membuat orang tidak sabar." (Kwantes 1975: 37-8).

Dalam bulan Nopember 1917 Sneevliet pernah dipanggil kemuka pengadilan dengan tuduhan melakukan penghasutan melalui sejumlah tulisan dalam Het Vrije Woord ("Rakyat Jawa, Revolusi Rusia juga mengandung pelajaran bagi kalian!"). Dia dibebaskan dari tuduhan lalu meneruskan agitasinya tanpa sedikitpun merasa terintimidasi. Setahun kemudian sehubungan dengan perkembangan lebih lanjut di Rusia, ditulisnya lagi

serangkaian artikel di dalam Het Vrije Woord dimana dia mendorong para militer agar melakukan insubordinasi - bukankah revolusi Rusia membuktikan bahwa penggulingan kekuasaan tidak mungkin berhasil tanpa sokongan militer? Salah satu tulisan itu, "Honger en Machtsvertoon", kemudian diterjemahkan oleh Semaoen dan diterbitkan pada 16 Nopember dalam hariannya Sinar Hindia, dihalaman muka, dengan judul "Kelaparan dan Pertoendjoekan Koeasa - kepada Soldadoe-soldadoe Balatentara Hindia"; pada waktu bersamaan dicoba juga menyebarkan tulisan itu dalam bentuk pamflet di kota-kota garnisun besar di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Jelas, kali ini orang-orang I.S.D.V. ternyata telah salah menilai rasa toleransi Pemerintah. Toleransi memang bagus, tetapi ketertiban umum tidak boleh diganggu, perkembangan daerah-daerah ini tidak boleh dirintangi.

Walaupun sementara itu di Hindia Belanda sudah tersebar cukup banyak pikiran yang dapat memelihara semangat anti penjajahan, namun pengusiran Sneevliet kiranya merupakan pukulan yang berarti bagi mereka yang ditinggalkannya. Ketika dia berangkat dalam bulan Desember 1918 suratkabar-suratkabar pribumi penuh pujian baginya, tetapi juga penuh rasa tidak pasti dan ragu tentang bagaimana selanjutnya tanpa dia, dan yang lebih-lebih lagi mengungkapkan hal ini adalah tulisan Semaoen yang berkaitan dengan kerusuhan di Eropa dan akibat-akibat yang mungkin timbul karenanya di Hindia, yang dimuat dalam Sinar Hindia tanggal 18 Nopember:

Sekarang patutlah dikemukakan pertanyaan: seandainya pemerintah disini mendapat surat pemecatan dan kita, para warga, mendapat hak mengatur urusan-urusan kita sendiri, apakah pemerintah di sini lalu akan menyetujuinya? Mungkinkah pemerintah di sini lalu tidak mau mengakui pemerintah sosialis Belanda dan bertindak sebagai raja sendiri atas Hindia? Tak bisa diragukan bahwa akan terjadi sesuatu sebab di Hindia pun terdapat orang-orang sosialis seperti Sneevliet, Baars dan lain-lain. Kawan-kawan ini, yang banyak pengikutnya di antara para pelaut kapal-kapal perang dan di kalangan sebagian besar orang militer bangsa Eropa, mempunyai kawan-kawan separtai di dalam S.I. dan karena itu dapat bertumpu pada sokongan dari ribuan orang pribumi (...). Dalam waktu dekat ini kita para sosialis pribumi belum bisa menjalankan sendiri urusan-urusan pemerintah menurut kaidah-kaidah sosialis, sebab sosialisme baru saja masuk disini dan baru sedikit saja orang yang benar-benar memahami artinya (...). Karena itu kita harus meminta bantuan orang-orang sosialis seperti Sneevliet, Baars dan Brandsteder dan dari para pelaut dan serdadu, supaya kaum kapitalis dari negeri-negeri lain seperti Jepang dan Inggris tidak menyerang negeri kita yang baru merdeka" (Kwantes 1975: 120).

Sudah barang tentu dengan diusirnya Sneevliet langit tidak pernah cerah lagi, dan terdapat tragik tertentu pada kenyataan bahwa justru pada masa

pemerintahan Van Limburg Stirum yang berpedoman etis, politik garis keras terwujud dengan begitu jelas. Ketentraman dan ketertiban harus dipelihara. Kepentingan-kepentingan Belanda harus dilindungi.

Awal 1919 Semaoen diusut dengan tuduhan menghasut dan menyebarkan rasa benci secara lisan dan tulisan. Perkaranya disidangkan dalam Maret 1919 di Semarang. Semaoen dituntut hukuman dua bulan penjara tetapi diberi kesempatan naik banding. Jawa Tengah tetap tidak tentram; Semaoen sama halnya dengan gurunya, tidak bisa diintimidasi, dan pada tanggal 27 Juni dia dijatuhi hukuman empat bulan penjara tak bersyarat. Beberapa saat sebelum dia melaporkan diri pada penjara Yogyakarta dia menerbitkan dalam korannya sendiri sebuah surat perpisahan: "Sampai ketemu lagi". Disitu dia memberi dorongan baru kepada kawan-kawannya: "Rakyat harus kuat dan kokoh. Dan rakyat bisa kuat dan perkasa asal saja tetap bergerak dengan ulet dan berani."

Tanggal 21 Nopember adalah saat pembebasan untuknya, dan pada 30 Nopember dia disambut di Semarang dalam suasana kemenangan, tanggal 1 Desember dimuatlah dalam Sinar Hindia tulisannya berisikan laporan pengalamannya di penjara, yang berjudul "Ketemu lagi". Tulisan ini adalah sekelumit prosa yang indah, yang dalam banyak hal menyambung dengan pikiran-pikiran yang pada waktu itu tentunya merupakan pikiran umum diantara pembaca-pembaca Jawa (Anderson 1972).

Semaoen melukiskan masa di penjara sebagai suatu masa pertapaan, dimana dia, sebagai seorang pertapa yang baik, memperoleh pemahaman yang mendalam tentang keadaan bathin dunia ini (Anderson 1972: 53).

Berkat doa saudara-saudara saya dapat menghargai karunia Tuhan yang Mahakuasa, yaitu karunia yang memperbolehkan saya untuk selama suatu tenggang waktu bertapa di penjara. Sebab sesungguhnya, penjara adalah suatu karunia sebagai tempat di mana manusia bisa membuat rencana-rencana bagi kesejahteraan umum di dunia. Di dalam penjara mudahlah bagi kita mencari dan mengenal jalan yang benar di dunia ini, sebab kita bisa membersihkan hati dan pikiran kita tanpa tergoda nafsu, tergoda keinginan mencari pengaruh, mencari harta kekayaan dan kehormatan duniawi. Pengaruh yang murni, kehormatan yang murni, kemashuran yang murni tidak bisa diperoleh semau kita - kita harus memahami benar bahwa ini adalah soal Cahaya Nya, Noor, atau Wahyu, yaitu suatu karunia dari Tuhan yang Maha Adil. Bersama-sama lah kita harus membuat rencana untuk mengangkat taraf hidup rakyat, dalam jiwa maupun raga, dan membuatnya melalui jalan sosialisme di dalam gerakan kita, dengan teguh dan bersama-sama.

Digunakannya istilah-istilah tapa, noor, wahyu, nafsu - lebih Jawa dari itu boleh dibilang tidak bisa lagi. Tetapi bersamaan dengan itu juga penyebutan sosialisme, gerakan, saudara: tradisi kah yang berbicara atau-

kah seorang manusia modern yang angkat bicara di sini? Mana yang keyakinan teguh, mana yang perhitungan tenang? Gambaran terperinci oleh McVey dalam buku klasiknya tentang kebangkitan komunisme Indonesia menggagaskan kemungkinan untuk membaca surat terbuka Semaoen ini sebagai kunci bagi tanggapan yang berkesinambungan atas kegiatannya selama tahun-tahun berikutnya: berulang-ulang telah dicobanya meyakinkan kawan maupun lawan bahwa Islam dan Komunisme bukannya tidak bisa dipersatukan, bahwa kerjasama dengan Pemerintah tetap diperlukan mengingat panjangnya jalan yang masih harus ditempuh, dan bahwa dalam semua aksi, semua agitasi, kesejahteraan rakyat harus diutamakan, kalau perlu dengan mengorbankan prinsip.

Di mana berakhir keyakinan bathinnya, dimana trategi praktisnya berawal? Pertanyaan yang sama timbul manakala membaca pembelaan yang ditulis Semaoen sesaat sebelum meninggalkan Hindia dalam tahun 1923, semacam pembenaran atas kegiatan-kegiatannya:

"Pemerintah! Tuan-tuan tahu bahwa saya seorang komunis, yang sesuai dengan komunisme berusaha sebaik-baiknya melenyapkan kesulitan-kesulitan yang diderita rakyat. Tuan-tuan bisa tahu bahwa kesulitan-kesulitan rakyat itu disebabkan oleh kapitalisme. Karena itulah saya melawan kapitalisme untuk selanjutnya membebaskan rakyat dan membuat hidup mereka bahagia, yakni dengan menghilangkan kapitalisme yang akan digantikan oleh komunisme sebagai sistim masyarakat. Tuan-tuan juga bisa tahu bahwa usaha saya untuk itu adalah usaha yang agung, dan sebagai pemerintah yang berkewajiban membimbing rakyat Hindia agar memproleh kebahagiaan dan kehidupan yang baik, serta memimpin rakyat ke kemerdekaan, tuan-tuan wajib menyokong pekerjaan saya. Lama sekali saya percaya bahwa tuan-tuan, pemerintah, yang menyatakan membimbing Rakyat Hindia ke peradaban, berkenan mendukung usaha saya guna membantu rakyat terhadap penindasan dan pemerasan oleh kapitalisme. Bukti-bukti tentang kepercayaan saya itu tentunya juga diketahui oleh orang yang dengan cermat memeriksa semua kata-kata saya di dalam rapat-rapat dan di dalam tulisan-tulisan saya (...).

Oh, pemerintah Hindia, mengapa tuan-tuan demikian kejam hingga membingungkan Rakyat Hindia? Ketahuilah bahwa rasa hormat yang tuan-tuan kira bisa didapat dengan tindakan sewenang-wenang terhadap rakyat adalah perasaan yang palsu. Tuan-tuan bisa memperoleh pengho-matan dengan membuka jalan-jalan yang menuju ke kebahagiaan Rakyat Hindia, yakni dengan membuka kesempatan yang luas bagi Rakyat Hindia untuk mengadakan gerakan demi pendidikan, ekonomi dan politik untuk memperoleh kemajuan, kebebasan dan kesejahteraan. Hanya bila tuan-tuan bersedia meninggalkan jalan politik yang reaksioner ini barulah tuan-tuan akan mendapat penghormatan dari Rakyat. Camkanlah bahwa meninggalkan politik negara yang reaksioner demi suatu tujuan yang baik yang menyokong ra'yat bukanlah tindakan pengecut melainkan suatu perbuatan yang berani, sebab dengan

perbuatan itu dibuktikan bahwa tuan-tuan berani melawan keburukan tuan-tuan sendiri yang terdahulu." (Kwantes 1975: 567, 574).

Bahwa Semaoen selama masa tapanya memang telah memperoleh pemahaman yang menyeluruh tentang situasi dunia dan telah berhasil membentuk gambaran tentang apa yang harus dikerjakan, bukan hanya ternyata dari kegiatan-kegiatan politik yang dikembangkannya sejak bulan Desembar 1919; hal itu tampak juga dalam novel yang ditulisnya selama pertapaannya. Membaca *"Hikayat Kadiroen"* adalah sama dengan mendapat penjelasan yang amat bagus tentang keyakinan politiknya: di Jawa yang dengan cepatnya bertambah miskin, yang semakin tercengkeram oleh kapitalisme yang kejam, berkembanglah pahlawannya, Kadiroen, menjadi seorang pejuang kesejahteraan rakyat tanpa dengan tegas menolak Islam atau pun Gubernemen Belanda.

Novel ini terbit pada tahun 1920 sebagai cerita bersambung di dalam Sinar Hindia. Beberapa tahun kemudian, mungkin dalam tahun 1922, novel itu diterbitkan sebagai buku oleh Partai Komunis Indonesia (P.K.I.) di Semarang, dengan beberapa perubahan, sebagaimana disebutkan sendiri oleh pengarangnya:

"Ketika yang bertandatangan di bawah ini dalam tahun 1919 dipenjarakan karena delik pers, saya selama empat bulan dirantau telah menulis ceritera buku ini. Dalam tahun 1920 telah saya adakan perubahan di sana-sini sebagaimana mestinya, artinya, sesudah ceritera ini dimuat sebagai cerita bersambung dalam Sinar Hindia. Kepada saudara Ngadino yang telah membantu saya memperbaiki kalimat-kalimatnya saya dengan ini ingin menyatakan terimakasih saya; semoga para pembaca, tuan-tuan dan saudara-saudara, menarik faedah dari buku ini. Semoga ceritera ini yang saya tulis dengan airmata derita, dapat memberi kesenangan pada orang banyak, artinya kesenangan bagi para pembaca dan rakyat."

Sebuah kata pengantar yang menakjubkan, dan sudah tentu sebuah titik pangkal yang amat bagus untuk berbagai macam ulasan. Tentang istilah-istilah komunis misalnya - apa maksudnya pembedaan antara 'tuan-tuan' dan saudara-saudara? Tentang melek-hurufnya masyarakat - mengapa dibedakan antara 'pembaca' dan 'rakyat'? Tentang dilanjutkannya tradisi ceritera Melayu - kombinasi 'faedah' dan 'senang' menunjukkan hal ini, pikiran bahwa suatu karya sastra diciptakan dalam penderitaan, istilah hikayat. Tentang dampak kata pengantar ini - apakah para pembaca tahun 1920 memang benar-benar telah mencoba menarik manfaat dari *Hikayat Kadiroen* dan telah menikmati novel ini? Dan tentang dampak kata -kata pengantar pada umumnya - apakah pembaca selalu harus dibimbing oleh kata pengantar, dan apakah pembaca modern seperti kita, yang berangkat dari tradisi sastra yang boleh dikatakan sama-sekali berlainan, harus menerima peringatan-peringatan Semaoen dengan sama seriusnya seperti para pembaca Jawa tahun 1922? Apakah *Hikayat Kadiroen* itu buku yang berfaedah, buku yang menyenangkan?

Novel itu dapat disingkat sebagai berikut: Tokoh utamanya, Kadiroen, putra seorang kepala desa, bekerja pada Pangrehpraja (Binnenlandsch Bestuur) dan melakukan tugasnya dengan cerdas dan tangkas. Ia berhasil memecahkan sejumlah masalah yang rumit, mendapat promosi dengan cepat, tetapi lambat laun melihat bahwa karena dirintangi rekan-rekannya dan juga karena dicurigai penduduk, maka yang dapat dia kerjakan jauh kurang dari yang sesungguhnya dia kehendaki. Akibatnya adalah suatu krisis bathin yang dalam. Kemudian dia berkenalan dengan gagasan-gagasan komunis tentang ekonomi dan masyarakat; semangatnya pun tergugah, dan disamping pekerjaannya sebagai ambtenar dia juga mulai menulis artikel-artikel untuk harian Partai Komunis, halmana menimbulkan kesulitan-kesulitan juga bagi harian itu dengan pihak penguasa. Setelah mempertimbangkan masak-masak Kadiroen memutuskan berhenti dari Pangrehpraja agar dapat sepenuhnya mencurahkan diri pada pekerjaannya sebagai wartawan dalam pengabdian pada gerakan rakyat. Dengan begitu dia menemukan ketenangan bathin yang dicarinya.

> ...Soenggoehlah prijaji-prijaji jang boeas tidak membantoe pamerintah memoeliakan ra'jat, tetapi mereka jang selaloe bikin riboet dan soekarnja ketertiban dan keamanan di dessa-dessa.

Di samping kisah tentang pahlawan ini terbeber juga ceritera tentang Ardinah. Kadiroen jatuh cinta padanya ketika menjalankan tugasnya sebagai pegawai (ambtenar). Ardinah berhasil, atas upayanya sendiri, untuk melepaskan diri dari perkawinannya dengan seorang kepala desa yang dibenci dan kejam, dan antara lain berkat kawan-kawan partai ia akhirnya bisa kawin dengan Kadiroen.

Hikayat Kadiroen dibangun secara indah simetris. Bab 1, 2 dan 3 melukiskan tumbuhnya kekecewaan dan kebimbangan Kadiroen tentang pekerjaannya, sistim kolonial, kekuasaan uang, kecurigaan penduduk - rasa tegang dan kepayahan yang berkepanjangan adalah akibatnya. Di dalam bab 4 tergambar bagaimana ia ditawari suatu pemecahan atas masalah-masalahnya, suatu pidato panjang lebar dari seorang propagandis Partai Komunis yang menjadikan dia paham bahwa konflik yang menentukan di Jawa bukanlah konflik antara priyayi tua dan priyayi muda, sebagaimana sejak dulu disangkanya, melainkan pertentangan antara rakyat dan kaum kapitalis. Bab 5, 6 dan 7 adalah cermin dari bab 1, 2 dan

3: di situ dilukiskan semakin teguhnya si pahlawan semenjak saat ia memihak rakyat dan semenjak ia dengan kegiatannya bukan hanya menyokong melainkan juga memberikan kekuatan kepada rakyat.

Kisah hubungan Kadiroen dengan Ardinah berjalan sejajar dengan perkembangan rokhaniahnya: pada masa frustrasi menjelang perkenalan Kadiroen dengan doktrin Komunis diakehilangan kontak dengan Ardinah, dan baru setelah dia menerima Cahaya (Nur) maka Ardinah dapat mendampinginya.

Seorang pemuda Jawa mengatasi persoalan-persoalan yang dihadapkan oleh masyarakat, dan sambil berbuat dia mengenali diri. *Hikayat Kadiroen* adalah ceritera yang berisi pelajaran, maka sangat wajarlah kalau novel Semaoen ini dibaca sebagai sebuah contoh "Bildungsroman", yaitu jenis novel yang dalam kesusasteraan Indonesia sebelum PD/II menempati kedudukan yang sedemikian dominannya berkat novel-novel seperti Salah Pilih (1928), Layar Terkembang (1936) dan Belenggoe (1940): sama halnya dengan tokoh-tokoh dalam novel itu masing-masing, yakni Asri, Joesoef dan Tono, maka Kadiroen pun mawas diri akibat serentetan ujuan yang berlangsung dilingkungan yang mudah dikenal oleh kebanyakan pembaca sebelum Perang Dunia. Tetapi baik dari segi bangunan cerita maupun dari segi tematiknya, "Hikayat" itu begitu berlainan sehingga penggolongan ini nampaknya tidak akan menghasilkan interpretasi yang paling memuaskan, dan sepenuhnya dapat dibenarkan kalau dicoba menggambarkan novel ini menurut kategori "genre". Maka suatu interpretasi yang lebih luaspun dapat dibuat.

Novel-novel Noer St. Iskandar, Takdir Alisyahbana dan Armijn Pane melukiskan begaimana seorang pahlawan mengembangkan pengenalan diri dengan cara jatuh-bangun: novel-novel itu berhenti pada saat pengenalan diri itu tercapai dan setelah si pahlawan tahu apa yang harus dibuat agar dapat bertahan sebagai individu. *Hikayat Kadiroen* melangkah lebih jauh dari itu. Pertama, ceritera tentang suka duka si pahlawan tidak terputus ketika dia sudah berhasil membangun ketahanan bathin, melainkan dengan panjang lebar ditunjukkan pula bagaimana dia memecahkan masalah-masalah setelah dewasa. Kedua, tercapainya pengenalan diri pada si pahlawan tidak dikemukakan sebagai suatu tujuan tersendiri melainkan sebagai bagian dari usaha-usahanya untuk dapat memahami situasi dunia, sebagai akibat ditemukan adanya suatu kebenaran menyeluruh: Kadiroen mendefinisikan identitasnya bukan menurut masalah-masalah pribadinya, kemungkinan-kemungkinan perseorangannya, melainkan menurut doktrin komunis.

Pesan di dalam *Hikayat Kadiroen* tidak bisa disalah-artikan; jika dirumuskan lebih teknis: masing-masing unsur dalam ceritera Kadiroen ini selalu dikaitkan dengan sebuah lapis bawah yang menyatukan semuanya - karya Marx, pikiran Sneevliet, Kitab Al Qur'an, pendeknya idiolo-

gi Sarekat Islam cabang Semarang. Dan dengan menyajikan doktrin ini dalam bentuk realisme yang tegas - "Jawa"nya Kadiroen bagi pembaca suratkabar tahun 1920 dapat dikenal dengan jelas - si pendongeng yang mahatahu mencoba membuat para pembaca mengikuti penafsiran Kadiroen atas keadaan di Jawa:

hanya dengan memandangnya dari perspektif komunis barulah masalah-masalah Jawa bisa dipahami dan dipecahkan, tuan-tuan dan saudara-saudara!

Dalam perspektif ini rupanya lebih berarti bila *Hikayat Kadiroen* tidak dibaca sebagai contoh "Bildungsroman", melainkan sebagai contoh "roman a these", yang begitu tepat didefinisikan oleh Sulaiman:

"A novel written in the realistic mode (that is, based on an aesthetic of verisimilitude and representation), which signals itself to the reader as primarily didactic in intent, seeking to demonstrate the validity of a political, philosophical, or religious doctrine." (Sulaiman 1983: 7).

Dengan menggabungkan diri pada partai komunis si pahlawan menemukan jalan menuju kebahagiaan bagi Jawa dan, karenanya, juga bagi dirinya sendiri - dan pembaca harus mengikuti teladannya.

Sesungguhnya, dari suka duka Kadiroen itu sudah cukup jelaslah pesannya; tetapi seperti halnya dalam setiap "roman a these", maka didalam *"Hikayat Kadiroen"* pun banyak digunakan rumusan-rumusan untuk menghindari salah pengertian apapun dan keinginan manapun akan penafsiran ganda. Misalnya komentar si penceritera atas kejadian-kejadian. Sebuah pidato doktriner yang panjang. Percakapan-percakapan dimana kepada si pahlawan ditegaskan lagi kebenaran pilihan-pilihannya. Komentar penceritera terdapat pada hampir setiap halaman Hikayat Kadiroen; peristiwa-peristiwa dan tokoh-tokoh terus-menerus dilengkapi dengan kata-kata penjelasan yang harus mengarahkan si pembaca dan dengan demikian menutup setiap kemungkinan salah pengertian. Beberapa contoh yang dipilih secara acak dari bagian awal novel ini:

(Soenggoeh soeatoe hal jang bikin bingoeng orang), tetapi Kadiroen tidak mendjadi bingoeng atau ketjil hati, karena ia pertjaja pada adilnja Toehan Allah jang tentoe achirnja memberi gandjaran (anoegerah) pada siapa manoesia jang maoe dan berboeat baik. (24 i.p.v. 29)

...Soenggoehlah prijaji-prijaji jang boeas tidak membantoe pamerintah memoeliakan ra'jat, tetapi mereka jang selaloe bikin riboet dan soekarnja ketertiban dan keamanan di dessa-dessa. Selamatlah laloe ada koempoelan-koempoelan atau gerakan jang bisa mengoerangi dan menghalang-halangi kedjadian seroepa ini. (15)

Begitoelah adanja dengan manoesia. Pada soeatoe saat di dalam hidoep manoesia maka ia kedatangan tjinta dan sesoedahnja itoe laloe dateng kehendak 'berkawin'. Doea perkara ini tidak bolih disingkiri, karena doea hal itoe dikodratkan olih Toehan Allah sebagai hal-hal jang pasti, ada siang ada malam dan tidak bisa dilawan olih manoesia. (41 i.p.v. 46)

... Kadiroen merasa tertjepit. Prijaji dibawahnja tidak membantoe dengan ichlas hati semoea kehendaknja, ra'jat ada banjak jang salah mengerti, voorstel-voorstel djalannja amat lama, pekerdjaan terlampau berat ... sedang boeahnja pekerdjaannja boeat rajat hampir tidak ada dan tidak menjoekoepi dengan pengharapannja Kadiroen. Soenggoeh, Kadiroen tidak bisa mengerti pada sebabnja hal-hal ini. (84)

Andaikata dengan adanya tambahan-tambahan semacam ini masih juga terdapat kesalah-pahaman, maka segala keraguan terhapus oleh rangkuman panjang yang diberikan dalam bab 4 dari pidato propagandis Tjitro dalam pertemuan komunis, yang dihadiri Kadiroen atas penugasan Gubernemen. Suatu penunjukkan yang lebih tersurat lagi kepada Doktrin yang mendasarinya kiranya tidaklah mungkin.

Bagi Islam tersedia sebuah tugas yang penting dan usaha Gubernemen untuk meningkatkan harkat orang pribumi sangatlah penting, namun peranan memimpin pada "zaman baru" ini diberikan pada Partai Komunis: hanya partai inilah yang mampu mempercepat perjalanan waktu dan sejarah. Akhir Zaman sudah dekat, sesuai dengan HukumNya:

Begitoelah maka achirnja di antero Hindia tidak ada kelaparan atau kesoesahan lahir, sehingga perbaikan batin tidak bisa dihalang-halangi olih kemiskinan. Semoea orang di sini laloe hidoep tjoekoep dan selamat serta dapat perkakas lahir boeat mempenoehi Igama, djadi bisa memperbaiki batin. Pentjoeri, pemboedjoek dan sebagainja laloe tidak ada, sebab baiknja penghidoepan dan kebatinnanja manoesia, dan semoea manoesia laloe hidoep roekoen bersama-sama menoedjoe pengetahoean kebaikan, mengadakan soerga di doenia dan di acherat. Inilah adanja djaman-achir jang woedjoednja masih baroe bisa dibajang-bajangkan sadja. (113)

Pidato ini diakhiri oleh seruan yang disambut dengan sorak sorai:

Karena itoe, hai ra'jat dan pendoedoek Hindia lekaslah koeatkan dan bantoelah perkoempoelan kita ini, lekaslah mendjadi lid, jang terpeladjar lekaslah berichtiar memimpin jang masih bodoh-bodoh dengan berichtiar 'dipilih' olih orang banjak mendjadi pemimpin; bantoelah pergerakan kita dalam soerat-soerat kabar kita dan dalam vergadering! (Moefakat! Betoel! kata vergadering dengan merdoe-merdoe ramainja).

Toean-toean bangsa Belanda jang adil, toean-toean segala bangsa dan segala Igama! Bantoelah perkoempoelan kita soepaja kita semoea bangsa dan semoea Igama persaudaraan jang baik. (115)

Pada saat itulah si pahlawan mulai mengerti apa yang menjadi inti masalah di dunia dan sikap mana yang harus diambilnya dalam "zaman baru" ini. Inilah saatnya ia menjadi dewasa - pidato propagandis komunis tadi adalah episode yang menentukan dalam ceritera ini, titik balik dalam perkembangan pikiran Kadiroen.

Dia sadar bahwa dia harus memilih antara, disatu pihak, kewajiban membantu gerakan rakyat demi mengangkat harkat rakyat dan, dipihak lain, kewajiban mengejar kedudukan yang tinggi untuk menyokong kepentingan-kepentingan keluarganya (hal. 131). Memilih antara rakyat dan kedudukan - pilihan itu tidak sederhana: jika memilih rakyat maka akibatnya ia akan menjadi sasaran kemarahan dan penghinaan oleh korps ambtenar, yakni kelompok di mana dia selama bertahun-tahun bergabung. Jika memilih karir pada Gubernemen maka artinya ia enggan memahami kiprah sejarah.

Akhirnya Kadiroen tentu memilih cita-citanya: sebagai redaktur Sinar Ra'jat ia akan "dengan sepenuh tenaga memberi sumbangan agar rakyat Hindia dengan cepat memiliki kecerdasan dan kekuatan untuk mencapai kebebasan lahir dan bathin." Ia akan dapat memperjuangkan cita-citanya, yakni agar "Tanahairnya berdiri merdeka seperti negara-negara lain, dan rakyatnya dipandang sederajat oleh rakyat-rakyat lain." (hal. 149). Demikianlah si pahlawan menemukan kebahagiaan.

Dan seolah-olah dari perkembangan ceritera seperti itu belum juga jelas betapa berfaedahnya pilihan Kadiroen dan betapa besar rasa terima kasihnya karena telah menemukan Kebenaran, maka pilihannya lalu dijelaskan lagi seçara panjang lebar dalam beberapa percakapan yang dilakukannya dengan sahabat dan pembimbing/mentornya, Sariman, wakil terpenting dari Doktrinnya.

Melihat Kebenaran adalah sama dengan menerima Cahaya Tuhan Allah, hal yang demikian hanya diperuntukkan orang-orang yang baik rokhaninya, yaitu "orang-orang yang tidak berbuat buruk, tidak mencelakakan orang lain dan yang mantaati adat." Akan tetapi menjadi orang baik saja tidaklah cukup; orang harus juga bersedia untuk berbuat baik dan untuk itu terbuka dua jalan baginya, yakni jalan Agama dan jalan Perjuangan Sosial.

(Jang dinamakan baik batin jaitoe:) tidak soeka djahat, tidak soeka meroesak lain manoesia dan berlakoe serta adat beristiadat semestinja.
... ada jang melaloei djalan-djiwa atau djalan-oetama atau djoega djalan-Ghaib: jaitoe memberi tahoe pada beratoes-ratoes orang bahwa semoea orang mesti mengetahoei rahasianja igama atau mesti meladeni Toehan Allah kita

dengan bermaksoed hidoep tidak berdosa kalau mereka ingin dapat 'kesenangan batin'. Orang jang ahli memberi tahoe djalan ini jang biasanja dinamakan Wali, atau goeroe Igama, Kijahi atau Pendeta. (...) Lain djalan lagi, ialah djalan: Memberi pertolongan kepada beriboe-riboe manoesia jang hidoep dalam pertindasan, entah pertindasan harta benda atau kekajaannja negerinja!! Manoesia beriboe-riboe itoe, atau poen ketindas nama-kehormatannja sebagai manoesia, jaitoe ketindas olih sekit orang lainnja. (179-180)

Tanpa pamrih bekerja demi kesejahteraan rakyat, tanpa mengejar kepentingan diri sendiri berusaha menaikkan harkat rakyat secara bathiniah maupun lahiriah - itulah yang menjadi soalnya di Jawa. di Hindia, di dunia, hanya kepada orang-orang yang bersedia berbuat demikian Allah dengan senang hati menyinarkan CahayaNya. Berkat keinginan yang jujur untuk menjadi orang baik dan untuk berbuat baik itulah Sariman berhasil mendapat pemahaman tentang Kodrat Allah, yang didalam *Hikayat Kadiroen* disamakan dengan "hukum kemajuan", "jalannya sejarah", "keadilan". Di mata Kadiroen ia mendapat proporsi yang hampir-hampir mistik:

Sariman dan perempoeannja boekannja manoesia jang hanja mentjari kekaja'an doenia sebagai oeang dan sebagainja, dan djoega boekannja manoesia jang mentjari pangkat atau deradjat lahir, tetapi mereka hanja mentjari keselamatan batin dengan berichtiar meladeni dan membantoe keperloeannja rajat Hindia jang pada itoe waktoe begitoe roesak lahir-batinnja. Begitoelah maka Kadiroen mendapat tahoe bagaimana wataknja Sariman dan perempoeannja. Dengan pengetahoean itoe maka Kadiroen bisa mengerti apa sebabnja Sariman begitoe koeat memikoel kewadjibannja dalam pergerakan jang maha berat itoe; lahirnja melarat, batinnja bersih dan soeka ichlas hati, itoelah rahasianja kekoeatan manoesia jang berilmoe tinggi, kekoeatan jang mana akan bisa koeasa melakoekan semoea pekerdja'an atau siksa'an doenia jang amat terberat sekali poen. (156-157 i.p.v. 157)

Mengikuti teladan yang agung itu Kadiroen bersedia memilih demi cita-citanya, artinya memihak rakyat, melawan monopoli-monopoli kapitalis, melawan orde lama; dengan menjadi orang baik dan berbuat baik iapun mengharapkan akan menerima juga Cahaya Tuhan Allah

Membiarkan seorang pahlawan menentukan pilihan sudah pasti adalah akal sastra yang unggul untuk menciptakan pertentangan-pertentangan di dalam sebuah cerita dan kemudian memperlihatkan pilihan mana yang lebih baik. Baik atau buruk, benar atau salah, mulia atau licik, menentang penindasan dan demi kemerdekaan, menentang kapitalisme dan untuk komunisme - setiap kali suka duka Kadiroen diterangkan menurut Doktrinnya, setiap kali ditekankan betapa bijaksananya ia

bila menuruti Doktrin dan betapa tak terelakkannya jalan menuju Kemerdekaan dan Keadilan.

Membiarkan si pahlawan menentukan pilihan juga merupakan cara terbaik untuk melibatkan pembaca ke dalam ceritera: mereka dipaksa untuk berbuat seperti si pahlawan yaitu memihak dalam perjuangan antara kapitalisme dan komunisme, antara penindasan dan kemerdekaan. *Hikayat Kadiroen* adalah sebuah ceritera didaktis: novel ini meletakkan cermin dihadapan pembaca dengan menunjukkan kepada mereka apa yang harus dikerjakan untuk menjadikan dunia ini suatu tempat dimana orang bisa hidup layak.

"... menjadi orang baik saja tidaklah cukup; orang harus juga bersedia untuk berbuat baik dan untuk itu terbuka dua jalan baginya, yakni jalan Agama dan jalan Perjuangan Sosial."

Hikayat Kadiroen sekaligus juga sebuah ceritera yang realistis: gambaran yang diberikannya tentang Jawa dalam banyak hal sesuai dengan gambaran yang diciptakan oleh suratkabar-suratkabar pribumi dan pidato-pidato politik pada masa itu. Pemerintahan yang tidak efisien, kaum ningrat Jawa yang terasing dari penduduk, kaum etis beritikad baik yang tidak mampu membalikkan arus kapitalis, massa tani yang semakin melarat yang tidak berdaya untuk melawan, kekuasaan perusahaan-perusahaan besar yang semakin mantap - semuanya seakan-akan dicuplik dari kehidupan nyata dan kiranya telah memberi kejutan pengenalan yang menyenangkan kepada pembaca. Hanya karena itu saja Hikayat Kadiroen cocok sekali untuk dimuat dalam Sinar Hindia,suratkabar yang seperti halnya suratkabar manapun bermaksud menyiarkan berita-berita tentang kenyataan. Para pembaca Semaoen -"mereka yang berpendidikan cukup untuk menyadari bahwa keadaan dapat diubah, yang cukup besar hasratnya untuk bisa merasakan ketidak-puasan sosial yang memedihkan, dan yang cukup terasing dari kehidupan desa untuk mencari suatu filsafat yang kosmopolitan." (McVey 1965: 178) - dapat mengidentifikasi diri dengan si pahlawan yang seperti halnya mereka juga tidak betah lagi di dunia kapitalisme dan feodalisme. Merekapun menghendaki perubahan-perubahan, merekapun didorong untuk melancarkan aksi-aksi demi pembelaan rakyat, merekapun merasa bertindak sesuai dengan jalan nya sejarah, dengan Kodrat Allah. Dan sama halnya dengan Kadiroen, bagi merekapun kombinasi Islam dan komunisme dirasakan wajar seperti juga kesediaan untuk bekerjasama dengan orang-orang Belanda yang

"baik": bukankah itu persis sama dengan apa yang senantiasa di propagandakan oleh pimpinan Sarekat Islam cabang Semarang?

Sebuah pesan yang jelas yang tercakup dalam sebuah ceritera yang realistik - ataukah terbalik: sebuah ceritera realistis yang tercakup dalam sebuah pesan yang jelas?

Antara realisme dan didaktik selalu terdapat ketegangan tertentu. Menggambarkan kenyataan berarti memberanikan diri melukiskan kehidupan sehari-hari dalam segala kerumitan dan kepadatannya, dengan nuansa-nuansa dan penghalusan, perspektif yang berganti-ganti, yang bila dibaca dengan cermat dapat dengan mudah menyebabkan penafsiran ganda, suatu penggerogotan atas arah tunggal ceriteranya. Makin panjang ceritanya, makin besar pula keharusan teknis untuk memberi kedalaman kepada watak tokoh-tokohnya, menyisipkan peristiwa-peristiwa yang menyimpang dari garis pokok ceritera - dengan risiko bahwa dengan cara itu dimungkinkan lebih dari satu kesimpulan yang mengakibatkan ceriteranya kehilangan arah tunggal dan dampak didaktisnya.

Dengan Kodrat Allah komunisme akan membawa pemecahan atas semua masalah di Jawa. Tesisnya cukup jelas, tapi walaupun begitu masih ada juga sesuatu yang mengganjal di dalam *Hikayat Kadiroen:* berlainan dengan yang boleh diharapkan dalam sebuah "roman a these", maka garis kedua dari ceritera ini, suka-duka Ardinah, tidak bisa dibaca sebagai ilustrasi atas suka-duka si pahlawan.

Kadiroen mencapai pengenalan diri sesudah mengenal Doktrin. Pada Ardinah jelas tidak demikian halnya: bukan Doktrin melainkan kehidupan sehari-hari lah yang memberikannya pengenalan diri yang diperlukan untuk menjelaskan kepada Kadiroen maupun kepada suaminya yang kejam itu apa sesungguhnya yang menjadi inti persoalan di dunia ini:

> Siapa berboeat baik tentoelah berbakti pada Toehan Allah dan olih karena itoe dalam kasengsaraan pertjajalah pada Toehan Allah jang akan memberi kekoeatan kepadamoe sampai datang temponja dapat anoegerah. (54)
> Manoesia hanja dinamakan selamat kalau ia poenja-hati merasa senang, sedang kesenangan-hati itoe tempatnja tidak ada dalam memoeaskan nafsoe, tetapi hanja ada di dalam menahan nafsoe teroes meneroes kalau nafsoe itoe kepingin dapat kesenangan serta kekajaan lahir. Orang bisa sabar hatinja, jang berichtiar membikin senangnja lain orang dan jang soeka menerima dengan senang hati apa jang-dapat dari Takdirnja Toehan Allah dengan tidak meloepakan ichtiar berboeat baik dan dengan tidak loepa pada Toehan Allahnja, maka orang seroepa itoe akan dapat keselamatan, jaitoe keselamatan-batin, sebab rasanja ia poenja hati ada senang sadja. (195-196)

Maka apakah pengalaman sehari-hari cukup memberi kearifan kepada manusia sehingga dia dapat mengatasi persoalan-persoalannya dan apakah Doktrin sungguh-sungguh tidak diperlukan?

Masih ada hal lain dalam kisah Ardinah yang bertentangan dengan Doktrin. Kegagalan perkawinanya dengan kepala desa itu oleh penceritera diterangkan sebagai sesuatu yang disebabkan karena perkawinan tersebut berdasarkan adat: kawin dulu, cinta akan menyusul dengan sendirinya. Akan tetapi kalau menghendaki perkawinan yang sukses maka urutannya harus dibalik: atas Kehendak Allah terlebih dahulu akan memekarlah cinta dan sesudah itu barulah pasangan boleh dinikahkan.

Namun ketika akhirnya Kadiroen dan Ardinah bertemu hati, telah menyatakan cinta satu sama lain dan membuat rencana untuk perkawinan mereka, Kadiroen masih juga merasa perlu meminta izin dulu kepada orang tuanya, sesuai adat, sesuai pula dengan ucapan Sariman bahwa ketaatan kepada adat termasuk sifat-sifat orang baik. Jadi apakah di "zaman baru" ini ada tempat juga untuk adat, produk feodalisme yang tercela itu?

Yang lebih menakjubkan lagi adalah bahwa Ardinah tanpa sedikit pun mengenal Doktrin berhasil menggerakkan penduduk desa dan melakukan aksi bersama melawan kepala desa, suaminya sendiri, yang "menghisap dan menindas rakyat". Rupanya pengenalan Doktrin tidak sungguh-sungguh diperlukan untuk mempersatukan dan mengantarkan rakyat agar membela kepentingan-kepentingannya sendiri?

Tidak mustahil kisah cinta antara Ardinah dan Kadiroen dimaksudkan untuk memenuhi selera para pembaca; Semaoen berulang kali secara langsung menujukan kata-katanya kepada mereka dan tentunya menyadari kemungkinan memikat pembacanya dengan menjalin kisah cinta seperti itu ke dalam sebuah ceritera yang doktriner - kisah-kisah cinta pada zaman itu amat laku di kalangan khalayak pembaca yang telah diciptakan oleh novel-novel Cina-Melayu. Tiada akhir cerita yang lebih bagus daripada ahkir yang bahagia: si pahlawan menerima "karunia berharga" sebagai upah atas segala jerih payahnya. Tetapi dalam *"Hikayat Kadiroen"* ini tampaknya seperti karunia yang agak kurang pantas: seorang perempuan yang hampir tidak mengenal Doktrin dan bertindak menurut keyakinannya sendiri, sebagai manusia berdarah-daging.

Singkatnya, jalur kedua dari ceritera ini seakan-akan dimasukkan sebagai rem untuk agak melunakkan keberat-sebelahan Doktrin. Dunia tidaklah begitu sederhana, pembaca yang tercinta, juga tidak bagi mereka yang sudah menerima Sinar Nur dari Tuhan Allah. Jalan ke akhir zaman masih panjang.

Apa karena itulah *Hikayat Kadiroen* gagal sebagai "roman a these"? Mungkin demikian. Tesisnya terjalin dalam seluruh novel dan hanya memungkinkan satu kesimpulan, namun daya penggerogotan dari jalur kedua ceriteranya amat besar. Tetapi bagi kenyamanan pembaca, pertentangan antara Kadiroen dan Ardinah kiranya justru menguntungkan; mereka yang sejaman dengan Semaoen pasti sudah tahu bahwa nasib Ka-

diroen akhirnya akan beres, tetapi tentunya ingin tahu kesudahan nasib Ardinah. Suatu contoh variasi dan identitas: penyimpangan dari apa yang dapat diramalkan.

Berbagai inkonsistensi semacam ini membuat *Hikayat Kadiroen* juga menarik bagi pembaca modern yang cenderung mengesampingkan sebuah "roman a these" karena jengkel dengan jalannya ceritera yang begitu mudah diramalkan dan dirasakan memaksa. Jika dibaca lebih cermat memang ditemui adanya berbagai ketidak-pastian dan kesamar-samaran yang menghindari kejemuan serta kejengkelan: apakah tidak mungkin diciptakan antara laki-laki dan perempuan umpamanya, atau antara Doktrin dan mawas diri, rasionalisme dan emosionalisme, didaktik dan realisme? Mengapa si penceritera begitu berhemat-hemat memberi keterangan tentang Ardinah? Bukankah Ardinah jauh lebih patut dikagumi daripada si pahlawan, dan tidak kah bermanfaat bila kita tegakkan suatu penafsiran dimana bukan Kadiroen melainkan Ardinah lah yang menjadi pusat ceritera, sebagai contoh seorang perempuan yang kuat?

Hikayat Kadiroen adalah sebuah "roman a these" dengan tandatanya. Apakah inkonsistensi, seperti yang dilukiskan secara singkat diatas ini, dapat diterangkan sebagai hasil perhitungan matang pengarangnya, ataukah lebih sebagai akibat kurangnya pengalaman - bagaimanapun juga, ia baru berusia sekitar duapuluh tahun ketika menulis novel ini? Ataukah *Hikayat Kadiroen* harus dilihat pertama-tama sebagai sebuah eksperimen yang kurang berhasil dalam suatu jenis baru dalam sastra Melayu yang tidak memperoleh kesempatan berkembang lebih jauh di bawah pemerintahan yang semakin tegas juga mencampuri kehidupan sastra?

Tulisan-tulisan Semaoen memang sungguh-sungguh "diperiksa dengan seksama oleh Pemerintah", sebagaimana ditulisnya sendiri dengan agak sinis dalam pembelaan atas pengusirannya pada tahun 1923. Ikthisar mingguan Pers Pribumi dan Melayu-Cina, sebuah penerbitan Gubernemen, dalam tahun 1920 menganggap sebuah karya sastra seperti *Hikayat Kadiroen* pun patut disebut. Rangkuman yang tercantum disitu tentang *Hikayat Kadiroen* sungguh kusut, yang setidak-tidaknya membuat kita sadar betapa sukar sesungguhnya "membaca" dan betapa eratnya perangkuman dan penafsiran saling kait-mengkait. *Hikayat Kadiroen* dilukiskan sebagai sebuah "tendenz-romannetje", dan dari sebutan seperti itu dengan mudah dapat diduga apa yang kemudian menyusul: ketidak-cermatan dan ketidak-benaran.

Rupa-rupanya ceritera bersambung Semaoen tidak menjadi alasan untuk bertindak terhadap Sinar Hindia. Novel itu "tidak mendorong serdadu angkatan perang agar membangkangi perintah-perintah atasan mereka", Sneevliet dan I.S.D.V.nya tidak hadir di dalamnya (namun, mungkinkah si tokoh Dermawan toh diciptakan menurut model Sneevliet?), di dalamnya terdapat banyak keramahan tentang kaum ambtenar

Belanda, dan "ketimpangan-ketimpangan yang memilukan di pedesaan" sudah juga diakui oleh Gubernur Jenderal. Kurang tendensiuskah mungkin? Ataukah ada rasa kepastian bahwa bentuk agitasi politik semacam ini toh tidak akan menyentuh hati orang pribumi?

Hikayat Kadiroen dengan cepat dilupakan orang. Oplah Sinar Hindia terbatas - mungkin hanya beberapa ratus lembar - dan dalam bentuk buku oplah novel itu barangkali tidak jauh diatas 1500 jilid (lihat Siregar 1964: 29). Lingkungan pembacanya tidak menjadi bagian dari kaum intelektual Melayu yang tampil pada tahun 20an dan 30an, dan mengingat isinya maka tentunya hanya sedikit perpustakaan yang menyimpannya, yang sudah pasti tidak sesudah terjadinya pemberontakan tahun 1926 dan 1927 yang diilhami Doktrin Komunis. Berapa jilid dari terbitan PKI yang masih beredar dalam tahun 30an dengan sendirinya tidak mungkin dipastikan; seandainya masih dikenal ketika itu, larangan menyebarkan ajaran-ajaran komunis tidak memungkinkan diskusi-diskusi lebih lanjut. Contoh yang baik dari hubungan erat yang senantiasa terdapat antara kekuasaan politik dan kekuasaan sastra.

Didalam perkembangan kehidupan sastra Indonesia, novel Semaoen ini rupanya tidak diperkenankan menduduki tempat yang penting: buku ini membahas tematik yang hampir tidak diuraikan lebih lanjut, dalam bentuk sastra yang tidak berlanjut, dalam bahasa yang makin lama makin jauh terdesak oleh bahasa yang oleh Balai Poestaka dan Poedjangga Baroe diangkat sebagai bahasa yang baku.

Maka tidak terlalu mengherankan bahwa *Hikayat Kadiroen* tidak dijumpai didalam ikhtisar pertama tentang sastra Indonesia yang diterbitkan oleh Armijn Pane, anggota Poedjangga Baroe, dalam tahun 1948 yang pada tahun-tahun berikutnya dijadikan pedoman oleh peneliti-peneliti lain. Sastra yang berkembang disamping terbitan-terbitan Balai Poestaka dan Poedjangga Baroe dalam tradisinya sendiri - mulai dari novel-novel Cina Melayu oleh Kommer dan Pengemanann lewat karya Mas Marco, Semaoen dan Tio Ie Soei sampai pada novel-novel pop dewasa ini - kalau dipertimbangkan sekarang, secara mengherankan sampai tahun 60an tidak digubris. Baru pada waktu itulah organisasi kebudayaan berorientasi komunis Lekra menunjukkan perhatian kepada sastra macam itu, sebagian berdasarkan pertimbangan-pertimbangan nasionalis - sastra jenis ini sudah sangat dini merupakan bagian dari kebudayaan nasional Indonesia -, sebagian karena kebencian pada kekuasaan sastra Balai Poestaka dan Poedjangga Baroe yang dibentuk oleh perancang kebudayaan kolonial. Ini lagi-lagi satu contoh yang bagus dari hubungan erat yang senantiasa terdapat antara kekuasaan politik dan kekuasaan sastra.

Sayangnya tidak ada kesaksian-kesaksian kongkrit tentang bagaimana *Hikayat Kadiroen* disambut di Hindia Belanda sekitar tahun 1920;

maka pertanyaan sampai seberapa jauh buku ini di masa itu "berfaedah" dan "telah memberi kenyamanan hati" tidak pernah akan terjawab.

Apakah *Hikayat Kadiroen* adalah buku yang bermanfaat bagi pembaca Barat yang modern? Sudah pasti tidak kalau diartikan sebagaimana dilakukan Semaoen: campuran yang khas antara unsur-unsur Islam, komunis dan Jawa tidak dapat dijadikan teladan bagi kita dan sudah pasti tidak akan mendorong kita beraksi. "Roman a these" selalu sangat terikat pada tempat dan waktu, dan Semaoen pasti tidak memperhitungkan kita ketika menulis bukunya di dalam penjara belanda. Akan tetapi *Hikayat Kadiroen* memiliki faedah lain bagi kita: cerita ini memberi kita pemahaman mengenai alam pikiran salah seorang nasionalis Indonesia terpenting dari masa perintisan. Seorang sejarawan moderen bahkan berani melangkah lebih jauh dan menyebut buku ini sebuah "highly coloured but accurate picture" tentang kaum ambtenar Jawa sekitar tahun 1920 (Sutherland 1979: 65).

Apakah *Hikayat Kadiroen* juga memberi kenyamanan bagi pembaca modern? Sekali lagi, bukan dalam artian yang diberikan Semaoen: bagi kita kisah cinta antara Kadiroen dan Ardinah itu agak dicari-cari, kisah penyadaran Kadiroen terlalu tersurat dan karenanya sukar dipecaya, tokoh-tokoh utamanya terlalu hitam-putih, lelucon-leluconnya terlalu hambar. Kalau dibaca dengan latar belakang gambaran yang diciptakan tentang sastra Indonesia oleh kritisi Barat selama 30 tahun belakangan ini, maka *Hikayat Kadiroen* terutama merupakan buku yang istimewa. Buku ini membuat kita ingin tahu, ingin tahu latar-latar belakang dari konsepsi-konsepsi dan penulisannya, ingin tahu tradisi-tradisi sastra di mana buku ini belum juga diberi tempat. Dan rasa ingin tahu juga di dalam ilmu pengetahuan adalah guru yang terbaik, penunjuk jalan yang paling tepercaya menuju ke kesukaan hati.

Daftar Pustaka

- Anderson, B., "The idea of power in Javanese culture", in C. Holt (ed.), *Culture and politics in Indonesia*, pp. 1-69, Ithaca 1972.
- Kwantes, R.C., *De ontwikkeling van de nationalistische beweging in Nederlandsch-Indië*. Bronnenpublikatie. *Eerste stuk 1917-medio 1923*, Groningen 1975.
- McVey, R.T., *The rise of Indonesian communism*, Ithaca 1965.
- Pane, A., *Kort overzicht van de moderne Indonesische literatuur*, Djakarta 1949.
- Siregar, B., *Sedjarah sastera Indonesia moderen*, Djakarta 1964.
- Suleiman, S.R., *Authoritarian fictions: the ideological novel as a literary genre*, New York 1983.
- Sutherland, H., *The making of a bureaucratic elite. The colonial transformation of the Javanese priyayi*, Singapore 1979.

TURUN KE BAWAH DENGAN METODE TIGA SAMA
Masihkah ia mempunyai nilai-guna dewasa ini?

Merealisasi suatu agenda budaya pada kelompok masyarakat tertentu tak lain merupakan ikhtiar membuat masyarakat tersebut sebagai rahim karya budaya. Karena kelompok masyarakat tertindas yang dipilih, maka pendekatan tersebut mengalami dinamikanya yang khas sekaligus menghadapi tantangan sejarah. Kusni Sulang yang pernah mempraktekkan pendekatanTurba,dalam kesempatan ini secara terbuka dan tidak beku mencoba memberikan sketsa dinamika sekaligus tantangan sejarah ketika itu, saat ini, seraya menempatkannya dalam perspektif ke depan.

Saya percaya, sekarang ini tukar informasi tentang masa silam sudah dapat kita lakukan dengan kepala dingin dan hati yang dingin.

.....bukan mustahil kita bisa mendapatkan masukan yang lebih banyak: lalu pada tahap berikutnya memungkinkan kita lebih dahsyat mempergulatkan ide-ide, sehingga di kelak kemudiannya - Insya Allah - karya-karya sastra yang lebih kuatpun akan berlahiran.

Satyagraha Hoerip dalam "Mari kita kurangi bergurau", HorisonIX (1982).

■ Pengantar

Kata-kata ini diucapkan oleh Satyagraha Hoerip tujuh tahun lalu dalam sebuah seminar sastra di Jakarta, kemudian dimuat sebagai artikel di majalah Horison IX (1982). Walaupun makna kalimat sederhana tapi mendalam tersebut sudah jelas, tapi sejalan dengan maksud tulisan sederhana ini, saya tetap ingin mengangkat beberapa pokok pikiran yang sangat menarik: a) tukar-menukar informasi; b) dengan cara "kepala dingin dan hati yang dingin"; c) tentang masalah "masa silam" dan hari ini dan yang akan datang; "mempergulatkan ide-ide"; d) untuk tujuan atau harapan, Insya Allah, "karya-karya sastra yang lebih kuat pun akan berlahiranlah".

Turut-serta dalam usaha tukar-menukar informasi dan ide, memang menjadi tujuan utama tulisan ini, dan dalam usaha demikian, sedekitpun tidak terbetik di dalam hati bahwa "aku adalah pemilik tunggal kebenar-

an". Ia jadinya bukan titik tolak, melainkan suatu tujuan yang mau dicapai oleh seseorang pencari yang selalu resah. Kalau kita sudah berangkat dari titik-tolak "aku adalah pemilik tunggal kebenaran", boleh jadi proses "tukar-menukar informasi" dan ide itu akan menjadi proses pemaksaan dan bukan lagi suatu "tukar informasi" serta tukar-menukar ide dengan kepala dan hati yang dingin. Dengan cara yang ditawarkan Satyagraha Hoerip, bagi mereka yang bertukar-menukar informasi dan ide, ada kemungkinan untuk mengatakan bahwa sesuatu itu hitam kalau ia memang hitam, dan putih kalau ia memang putih. Dengan kata lain yang umum dikenal: mengatakan sesuatu menurut namanya. Transparan, tembus-mata, boleh jadi demikian, kalau kita mau menggunakan salah-satu istilah paling populer dewasa ini.

Adakah sikap ini umum di tanah air kita? Adakah kita sebagai pribadi sudah bersikap demikian? Lawan sikap tembus-mata (transparan) ini boleh jadi adalah pengaburan atau penghitaman: mencegah pembeningan. Apakah akibatnya kalau sejarah negeri ini dikaburkan, dihitamkan dan dibuat tidak bening? Adakah dan siapakah yang untung dan rugi? Kalau bicara tentang hari depan, bisakah hari idaman itu dibangun di atas sesuatu yang gelap dan kabur? Dalam bidang sastra, bagaimanakah sikap tembus-mata ini diterapkan? Soal ini tidak menjadi tema pembicaraan di sini, dan saya biarkan pembaca menelaah serta menjawabnya sendiri.

■ Turba dan menyelami kehidupan

Membicarakan konsep turba, tidak bisa dilepaskan dari pembicaraan tentang Lembaga Kebudayaan Rakyat (Lekra), karena dari lembaga kebudayaan inilah konsep tersebut lahir. Mungkin anda lalu merasa sedikit getir dan cemas, tulisan ini berangkat dari masalah Lekra, padahal lembaga kebudayaan itu sudah dinyatakan terlarang oleh Orde Baru. Menyadari kemungkinan demikian, maka tulisan ini dimulai dengan mengutip Satyagraha Hoerip atau Oyik, panggilan akrabnya sehari-hari. Tetapi suka atau tidak suka, Lekra dan permasalahan di sekitarnya pernah ada dan tetap ada dalam sejarah sastra dan seni negeri ini. Tidak jelek kiranya apabila kita menelaah masalah-masalah yang pernah ada di dalam sejarah kita. Boleh jadi, dari penelaahan itu, kita bisa memperoleh masukan-masukan yang bermanfaat untuk melangkah ke depan. Apalagi saya tidak menganggap bahwa menjadi anggota Lekra atau simpatisan Lekra itu bukanlah merupakan suatu kejahatan dan nista. Kalau ia dikatakan suatu kejahatan dan nista, ia semata-mata berdasarkan ukuran "resmi". Padahal saya melihat tidak dengan sendirinya sesuatu yang "resmi" itu sama-sebangun dengan kebenaran. Masalah besar G30S yang sering dihubung-hubungkan dengan Lekra sebenarnya masih merupakan suatu masalah perdebatan tentang siapa sesungguhnya yang menyiapkan dan

melakukan perebutan kekuasaan 1965 (lihat misalnya David Ranson, "Ford country: Building an elite for Indonesia", dalam Steve Weisman The Troyan Horse: A radical outlook at foreign aid, terjemahan bahasa Indonesianya diterbitkan oleh Yayasan Indonesia Membangun; juga Coen atau Wertheim dalam Journal of Contemporary Asia, vol 9 num.2 (1979).

Bagong Kussudiardjo memprotes diikutsertakannya lukisan karya tokoh bekas Lekra dalam rencana pameran kebudayaan di AS. Bagi saya tokoh seperti Bagong adalah manusia yang berkepribadian lemah. Ketika dulu (1953) diselenggarakan Festival Pemuda di Bukares (Rumania), dia mau menerima ajakan orang-orang yang dianggapnya sebagai "pengkhianat bangsa", dan sekarang ketika orang-orang yang mengajaknya itu berada di bawah angin, dia pun mengutuk mereka. Boleh jadi karya Bagong Kussudiardjo akan terus disimpan dan dikenang, tapi juga akan dikenang pribadinya yang bergoyang menurut arah angin itu. Dari riwayat ini, apakah Bagong memang bersih lingkungan juga? Melalui karya-karya dan pemikiran anggota-anggotanya, Lekra sudah memberikan sumbangan budaya kepada negeri ini, dan sekali lagi tidak ada yang memalukan dituduh menjadi anggota Lekra dan simpatisannya. Yang memalukan di hadapan sejarah adalah orang-orang yang angin-anginan, membunuh dan menahan anggota-anggota Lekra tanpa pengadilan apapun.

...suka atau tidak suka, Lekra dan permasalahan di sekitarnya pernah ada dan tetap ada dalam sejarah sastra dan seni negeri ini.

Tetap getir dan cemas-cemaskah? Apakah yang bisa kita peroleh dari budaya takut dan memupuk budaya takut serta mengembangkan budaya sensor-diri? Sementara kita masih mau bersikap ilmiah, di kepala dan hati terkandung rasa takut kepada diri sendiri, bahkan sering tidak tahu apa yang ditakutkan serta yang diperbincangkan kecuali hanya dari mendengar belaka? Boleh jadi, dengan sikap ini kita hanya menipu diri sendiri, yang cepat atau lambat tak bakal baik kesudahannya. Pasti kata-kata ini bukan satu kutukan, kecuali suatu penyesalan atau paling tidak suatu usaha mengetengahkan masalah.

Tidak jarang, saya menyaksikan mahasiswa-mahasiswa kita yang bahkan di dalam menulis tesis doktor melakukan sensor-diri yang keras. Takut, dan sensor-diri adalah satu kutub, sedangkan kutub lainnya adalah angkuh. Perbandingan lain mentalitas ini adalah menindas ke bawah, menjilat ke atas, untuk membuat "bapak" senang!, suatu mentalitas feodal. Yang perlu dipertanyakan manfaatnya untuk zaman sekarang.

Kembali ke masalah pokok: apakah sastrawan dan seniman di luar Lekra tidak memiliki konsep turba, sehingga perlu mengatakan bahwa turba dan Lekra tidak bisa dipisahkan? Dengan menggunakan gaya bicara orang Perancis, jawabannya adalah ya dan tidak. Mengapa demikian? Karena tidak mau merumuskan sebagai slogan, seniman-seniman di luar Lekra mempunyai uangkapan, yang mereka sebut tak berbau politik (karena umumnya bagi seniman-seniman ini politik dan seni bagaikan dua ujung yang tak bakal bertemu): menyelami kehidupan. Ia bermakna, bahwa sang seniman untuk bisa melahirkan karya-karya yang bermakna perlu mengenali segala segi kehidupan dengan segala ragamnya. Buat kepentingan ini, sang seniman, perlu terjun ke tengah-tengah kehidupan berbagai lapisan masyarakat.

Dari segi konsep ini, maka seniman-seniman non-Lekra pun bisa dikatakan juga memiliki konsep turba. Berbagai ungkapan telah digunakan untuk menyatakan konsep menyelami kehidupan ini, misalnya: "menembus hutan tabu" atau hutan terlarang, "menembus jelajah dunia ini", dan sebagainya. Tapi dalam kenyataan, lapisan yang paling banyak mereka terjuni atau jelajahi adalah daerah-daerah "lampu merah" belaka. Sehingga konsep menyelami kehidupan lebih identik dengan menyelami kehidupan daerah "lampu-lampu merah". Bahkan pernah ada sanggar yang menjadikan pergi ke daerah demikian sebagai salah satu upacara penerimaan anggota-anggota barunya. Pernah juga terjadi, seorang seniman, sekarang seniman ini masih hidup, sesungguhnya dia ingin masuk Lekra, tetapi kemudian membatalkan niatnya, karena dalam kata-katanya, dia tidak bisa pergi ke daerah "lampu merah". Daerah itu merupakan daerah keperluan hidup kesenimanannya, sedangkan dia merasa apabila masuk Lekra, dia tidak lagi bisa bergadang di perkampungan tersebut. Dalam keadaan ini, tidak sedikit seniman-seniman penyelam kehidupan meninggal diterkam raja singa. Dari sini, bisa dikatakan bahwa konsep turba betul hanya dimiliki oleh Lekra, dan berbeda dengan konsep menyelami kehidupan walaupun benar bahwa kehidupan "lampu merah" pun perlu dikenal dan diselami karena ia merupakan bagian dari kehidupan masyarakat. Tapi turba oleh Lekra tidak dalam pengertian sesempit itu. Lalu apa, bagaimana serta di mana bedanya?

Turba dan macam-macam Turba

Hingga 1964, Lekra menetapkan haluan pengabdian sastra dan seni tetap sebagai sastra dan seni yang mengabdi rakyat, terutama buruh dan tani. Sesudah 1964, dengan adanya Konfrensi Sastra dan Seni Revolusioner (KSSR) di Jakarta, haluan ini berubah menjadi sastra dan seni yang mengabdi buruh, tani dan prajurit. Terhadap haluan baru ini, dalam Lekra sendiri terjadi perdebatan sengit antara yang setuju dan tidak. Yang tidak setuju berpendapat bahwa haluan baru ini tidak tepat. Mereka mem-

pertanyakan prajurit revolusioner mana yang harus diabdi? Mereka tidak memandang bahwa TNI atau ABRI sebagai prajurit rakyat. Sebagai bagian penting mesin negara burjuasi Indonesia, ABRI sama sekali tidak bisa dipandang sebagai prajurit rakyat. Dalam kenyataan di pedesaan merekalah yang justru menembak dan membunuh petani (Kediri dan Sumatra Utara misalnya, seperti juga halnya dengan yang terjadi di perkebunan-perkebunan. Tetapi bagi pihak yang membela haluan ini, di Indonesia pada waktu itu terdapat prajurit-prajurit revolusioner, yaitu prajurit-prajurit di dalam ABRI yang mengambil posisi rakyat, yang membela rakyat. Menurut pendapat ini, dalam ABRI seperti halnya dalam negara RI, terdapat dua aspek yaitu aspek pro-rakyat dan aspek anti-rakyat. Aspek pro-rakyat ini lah yang mereka sebut sebagai prajurit revolusioner sebagai sasaran pengabdian sastra dan seni revolusioner. Teori ini lalu dirumuskan sebagai teori dua aspek tentang negara.

Lepas dari perbedaan pendapat dan perdebatan (yang tak banyak diketahui oleh orang-orang luar Lekra, misalnya mengenai modernisasi, realisme sosialis, masalah bentuk dalam sastra dan seni 1), kedua, penganut pandangan berbeda tersebut di atas, sepakat dalam hal metode mengabdi kepada sasaran sastra dan seni, yaitu dengan cara turun ke bawah.

Mengapa turun ke bawah? Umumnya sastrawan dan seniman, termasuk yang tergabung dalam Lekra, berada dan hidup di kota-kota. Di kalangan Lekra pada waktu itu berkembang suatu penilaian yang memperoleh dukungan luas, bahwa sekalipun para sastrawan dan seniman menulis tentang buruh dan tani, tetapi apa yang mereka tulis itu hanyalah bertolak dari kemauan baik belaka, jauh dari pengenalan nyata terhadap masalah-masalah yang mereka tulis. Masalah-masalah buruh dan tani yang diungkapkan hanyalah masalah rekaan dan mengambang yang tak menyentuh masalah sesungguhnya. Persoalan buruh dan tani di dalam karya-karya mereka hanyalah merupakan latar belakang saja dari problem cinta pribadi dan kemelut jiwa burjuasi kecil kota. Para seniman pada hakekatnya masih berada di menara gading. Karena itu karya-karya mereka dianggap tumpul sebagai senjata, dan merupakan karya terasing dari lingkungan. Satu-satunya cara untuk mengatasi kelemahan ini, menurut Lekra, adalah turun ke bawah, artinya keluar dari menara

1. Banyak orang menganggap bahwa di dalam Lekra tidak terjadi perbedaan pendapat dan perdebatan-perdebatan, dan bentuk kesenian merekapun seragam. Sedangkan kalau kita perhatikan apa yang terdapat di dalam sanggar-sanggar senirupa Lekra, maka nampak bahwa di dalam bentukpun terdapat keaneka-ragaman. Karya Batara Lubis berbeda dengan karya Affandi, Gambir Anom berbeda dengan Hendra dan sebagainya. Karya-karya yang terdapat di sanggar Bumi Tarung berbeda dengan yang terdapat di sanggar Pelukis Rakyat, dan berbeda pula dengan sanggarnya Djoni Trisno atau Gambir Anom.

gading, dan menyatukan diri dengan kehidupan di bawah, dengan kehidupan buruh dan tani dan seluruh lapisan bawah masyarakat lainnya. Dengan turun ke bawah, para seniman akan mengenal keadaan. Mengenal masalah-masalah kongkrit lapisan bawah, dari buruh dan tani, pengenalan yang bukan lagi suatu rekaan. Dari kenal akan menjadi cinta, dari cinta akan menjadi lebih gairah mencapai dan mencari jalan kemajuan serta perbaikan. Bertolak dari pandangan ini, Lekra secara sadar mengorganisasi para seniman Lekra untuk melakukan turun ke bawah.

Lekra menganggap bahwa cara yang paling ideal untuk mengenal keadaan ini secara baik adalah melakukan turba dengan apa yang disebut tiga sama: sama kerja, sama makan, sama tidur. Kadang-kadang disebut sebagai empat sama karena dalam proses tiga sama itu dilakukan juga sama-sama diskusi. (Pengalaman lebih rinci mengenai turun ke bawah dengan tiga atau empat sama ini, lihat Helmi, Di tengah pergolakan, Limburg 1981, yang merupakan satu-satunya sumber tertulis mengenai pengalaman kongkrit gerakan turba).

Turba dianggap sebagai cara untuk mempelajari kenyataan, sedangkan teori-teori revolusioner adalah alat untuk "memahami gerakan perkembangan serta hari depannya".

Turun ke bawah merupakan anjuran keras Lekra kepada anggotanya. Mereka yang tidak mempunyai cukup waktu untuk melakukan turba dengan metode tiga sama, tetap diharapkan bisa turun ke bawah walaupun hanya untuk beberapa hari. Turba dengan sekilas-pintas ini, tanpa tiga sama disebut sebagai "melihat bunga dengan menunggang kuda". Betapapun singkatnya dan tidak memadai, tetapi ia tetap lebih baik dari tetap berdiam di menara gading. Lekra tidak menganggap ilham itu akan bisa datang dengan sendirinya. Ilham perlu dan harus dicari ke sumbernya, sumbernya tidak lain adalah kehidupan. Kehidupan yang dimaksud terutama adalah kehidupan buruh, tani dan seluruh lapisan bawah. Turun ke bawah, tidak berarti menutup pintu untuk meneliti kehidupan lapisan atas. Lapisan atas pun merupakan salah satu sasaran yang perlu ditelaahi dan bukan direka-reka. Jadi, turun ke bawah adalah keluar dari menara gading seniman untuk betul-betul menerjuni kehidupan. Tidak semua anggota Lekra mampu dan sudah melakukan hal ini. Ia menuntut kesungguhan hati, tekad dan keberanian. Keberanian, karena di dalam proses turun ke bawah para seniman sering mendapat gangguan dari polisi dan orang-orang kaya yang tidak suka akan kehadiran seniman-seniman

itu. Mereka sering dituduh macam-macam. Karena waktu itu adalah masa konfrontasi dengan Malaysia, pihak kepolisian dan kelurahan menuduh seniman-seniman itu sebagai agen dan mata-mata Malaysia sehingga mereka dikejar-kejar dan harus tidur berpindah-pindah.

Untuk tempat tinggal di dalam proses melakukan turba tiga sama, seniman-seniman memilih tempat petani-petani miskin, bukan orang-orang kaya atau rumah lurah. Dan tentu saja jangan sampai kehadiran seniman-seniman itu menambah beban kehidupan material petani-petani miskin yang ditumpangi. Untuk itu, biasanya seniman-seniman Lekra memberikan sumbangan selayaknya.

■ Bukan berhenti pada mengenal keadaan

Apabila para petani itu sudah menaruh kepercayaan, maka sumber-sumber informasi pun akan menjadi terbuka selebar-lebarnya. Seseorang berada di gudangnya informasi, gudang yang jarang dan sulit didapat. Untuk memperoleh kepercayaan ini sangatlah tidak gampang, dan memerlukan waktu, tekad dan ketekunan. Proses untuk memperoleh kepercayaan ini bisa disebut sebagai proses membuka hati. Apabila proses membuka hati ini sudah dilampaui maka bisa dikatakan bahwa bagian penting dari proses turba sudah tunai. Seseorang yang turba akan di anggap bagian dari kehidupan masyarakat dan dengan begitu akan memperoleh perlindungan dari mereka. Boleh jadi ketakutan terhadap menyatunya kaum tani di pedesaan dengan para cendekiawan revolusioner dan gerakan untuk kemajuan, merupakan alasan lahirnya politik floating mass (massa mengambang), politik pemerintah sekarang ini mempunyai arti strategis 2) . Tapi data-data berupa informasi-informasi yang diperoleh tidak lebih dari bahan mentah belaka. Ia perlu ditapis, diseleksi, dan diolah. Dengan apa menapis dan mengolahnya?

Alat penapis dan pengolahnya disebut seniman-seniman Lekra waktu itu sebagai teori-teori revolusioner. Karena itu, sebelum turba, anggota-anggota Lekra dianjurkan untuk mengenal teori-teori revolusioner agar bisa mengumpulkan, menapis dan mengolah data-data yang diperoleh. Teori-teori revolusioner membantu para seniman untuk mengenal dan membaca keadaan.

■ Turba dan ilham

Ada yang menggambarkan bahwa ilham untuk berkreasi datang secara gaib dari tempat tak bernama jatuh ke kepala dan hati seniman. Lekra tidak menganut pandangan demikian mengenai ilham. Sumber kreasi atau ilham itu menurut pandangan Lekra adalah kehidupan, karena itu di dalam Mukadimahnya tercantum anjuran, bukan saja kepada anggota-

2. Bandingkan dengan pendapat Samuel P. Huntington, Political order in changing society, New Haven 1973.

anggota Lekra tetapi juga kepada mereka yang di luar Lekra. Bunyinya: "... secara dalam mempelajari kenyataan, mempelajari kebenaran yang hakiki dari kehidupan, dan untuk bersikap setia kepada kenyataan dan kebenaran." Dianjurkan juga oleh Mukadimah itu untuk "mempelajari dan memahami pertentangan-pertentangan yang berlaku di dalam masyarakat maupun di dalam hati manusia, mempelajari dan memahami gerak perkembangannya serta hari depannya"[3].

Turba dianggap sebagai cara untuk mempelajari kenyataan, sedangkan teori-teori revolusioner adalah alat untuk "memahami gerakan perkembangan serta hari depannya".

> ... seniman yang rajin tidak akan pernah merasa kekeringan ilham selama ia dekat pada kehidupan.

Saya sendiri pernah hampir terus-menerus berada di pedesaan, melakukan tiga sama dengan para petani di daerah Jawa Tengah selama tiga tahun. Saya sangat merasakan perbedaan dalam diri saya sebelum dan sesudah turba dengan tiga sama itu. Walaupun saya tidak menyebut diri saya seorang penyair, tetapi saya tahu betul perbedaan tulisan saya masa dua periode itu. Sebelum turba, saya menulis sajak-sajak cinta dengan latar belakang atau motif revolusioner. Sajak-sajak seperti ini umumnya hanya saya mengerti sendiri, mungkin juga bagi beberapa orang. Sumber ilhamnya saya reka-reka. Setelah turba dengan tiga sama saya merasa bahwa seluruh tulisan saya seperti keluar otomatis, karena tak lagi bisa dipendam, tapi harus ditulis. Tapi setelah saya tulis, saya menjadi malu menyiarkannya sehingga harus "dicuri-curi" atau "diakali" oleh teman agar bisa disiarkan.

Mengapa saya malu menyiarkan? Saya rasa sajak-sajak itu tidak bisa mencerminkan keadaan yang saya lihat dan sangat tidak sebanding dengan kebesaran gerakan dan jiwa petani di pedesaan. Dari pengalaman ini, saya sampai pada kesimpulan bahwa seniman yang rajin tidak akan pernah merasa kekeringan ilham selama ia dekat pada kehidupan. Dari segi ini saya sangat bisa memahami sikap Widji Thukul dari Solo yang tetap berusaha menyatukan diri dengan kehidupan masyarakat kampungnya. Dari sajak-sajak Widji Thukul, kita bisa melihat bahwa selain masalah-masalah yang diungkapkannya memang masalah-masalah penduduk kampungnnya, sedangkan bahasa yang digunakannya pun sangat komunikatif dengan masyarakatnya [4].

3. Kancah, Lampiran khusus, No.10 (Oktober 1984).

4. Tentang pembahasan karya-karya Widji Thukul, lihat tulisan Rossy v.d. Borgh dalam Tanah Air nomor ini.

Berdasarkan apa yang saya lihat di pedesaan maka saya berkesimpulan bahwa kaum tani di pedesaan mempunyai bahasanya sendiri, demikian juga kaum buruh. Bahasa mereka berbeda dengan bahasa kaum cendekiawan. Sebagai contoh: untuk melukiskan sesuatu yang berliku-liku di pedesaan Jawa Tengah mereka menggunakan perbandingan kacang-panjang, sedangkan kaum buruh melukiskannya secara langsung. Untuk berbicara dengan masing-masing golongan masyarakat ini, agar bisa lebih komunikatif, kita menggunakan bahasa lapisan masyarakat itu sendiri. Di sini lah terasa kejanggalannya: dulu, beberapa pemimpin politik Indonesia berbicara dengan menggunakan fabel-fabel Yunani kuno, padahal di dalam masyarakat kita sendiri telah tersedia tumpukan material yang sangat komunikatif.

Mungkin ada yang bertanya tentang sastra yang terasing dari masyarakatnya, sementara karya tersebut dianggap bernilai tinggi. Terhadap masalah ini, saya kira diperlukan pemecahan dari berbagai arah, yaitu masalah peningkatan pendidikan masyarakat secara umum (disini erat hubungannya dengan pemecahan masalah secara struktural dan bukan tambal sulam), arah lain dari bagaimana menggunakan bahasa massa. Boleh jadi peranan adaptasi menjadi penting seperti halnya membawa Gadis berambut putih atau Sam Pek Eng Tai ke dalam ketoprak atau ludruk. Namun, pembicaraan masalah ini menjadi suatu penyimpangan topik tulisan ini.

■ Turba pada masa kini

Masihkah turba mempunyai nilai guna untuk hari ini? Jawaban pertanyaan ini akhirnya merupakan kesimpulan tulisan ini. Jawabnya, saya serahkan kepada para pembaca dengan mengetengahkan pertanyaan baru: masih perlukah kita mengenal kehidupan masyarakat tani, buruh dan lapisan-lapisan masyarakat kita lainnya? Mengenalnya secara nyata dan bukan mereke-reka? Apakah anda mempunyai cara lain untuk mengenalnya di luar pengenalan buku? Seorang penyair besar Asia pernah mengatakan bahwa untuk mengetahui rasanya buah pir, jalan tebaik adalah dengan memakannya langsung. Nah, berguna tidaknya turba tiga sama untuk masa kini, anda sendiri lebih bijak menjawabnya.

Paris, akhir Mei 1989

R.von der Borch

PUISI WIJI THUKUL WIJAYA

Tak pelak dunia sastra pun dijadikan medan yang menegangkan oleh penguasa ketika ekspresi seorang seniman mengandung kekuatan yang, katakanlah dapat menerbitkan kesewenang-wenangan sang penguasa. Sementara itu, sang seniman menapaki lingkungan sekitarnya sebagai medan acuan buah karyanya, yakni berusaha memasukkan proses produksi karyanya ke dalam proses sosial setempat. Sebuah langkah vital untuk menghadapi tirani! Von der Borch dalam tulisan ini memberikan gambaran lingkungan Wiji Thukul bagaimana dia menapaki perkembangan diri dan pertumbuhan puisinya.

Inilah puisi jalanan, puisi ngamen,
puisi yang tidak butuh legitimasi dari
dewan kesenian,
WTW, 7/9/87

Wiji Thukul Wijaya lahir di Sala 24 Agustus 1963 sebagai anak seorang tukang becak. Keluarganya katolik, dan dia pun masuk SD katolik. Selepas SMP, selama kurang dari dua tahun dia belajar di Sekolah Menengah Karawitan Indonesia, sampai putus sekolah pada tahun 1980.

Di Solo, Thukul dibesarkan di sebuah kampung miskin yang sebagian besar penghuninya hidup dari menarik becak. Ketika itu bis kota mulai menguasai jalanan, mengakibatkan penderitaan yang berkepanjangan bagi para tukang becak yang penghasilannya semakin merosot. Berapapun tambahan penghasilan dari anak istri bisa sangat penting artinya. Rentenirpun telah menjadi pengunjung tetap yang kedatangannya selalu menggelisahkan para penghuni kampung.

Semenjak putus sekolah, Thukul mencari nafkahnya sendiri melalui berbagai pekerjaan tidak tetap. Dia pernah menjadi tukang koran, tukang semir mebel di suatu perusahaan kecil di kampung, maupun buruh harian. Selain itu dia pun membaca puisi secara ngamen keluar-masuk kampung, kadang-kadang diiringi gamelan. Keterlibatan Thukul dalam teater dan kesenian di Sala dan Jawa Tengah sangatlah luas. Dia pernah mengambil bagian dalam pembacaan puisi di Monumen Pers Surakarta,

Pusat Kesenian Jawa Tengah, Universitas Muhammadiyah surakarta, Yayasan Hatta di Yogyakarta serta Radio PTPN. Sajak-sajaknya secara teratur muncul di berbagai majalah dan surat kabar, dan pada tahun 1984 kumpulan sajaknya berjudul Pusi Pelo diterbitkan dalam bentuk stensilan, oleh Taman Budaya Surakarta. Stensilan berikutnya, Darman dan lain-lain telah pula diterbitkan, selain sajak-sajaknya pun muncul dalam Antologi 4 Penyair Solo. Kumpulan puisi terbaru Thukul berjudul Suara. Dia memproduksinya sendiri bulan Juli 1987 dalam bentuk foto kopi yang dikomentarinya: "Aku sedang belajar untuk tidak tergantung kepada lembaga-lembaga kesenian resmi."

Kegiatan Thukul dalam teater dan berbagai bentuk seni panggung telah melibatkannya dalam kelompok topeng pada Akademi Seni Karawitan Indonesia (ASKI), serta kelompok teater kampung bernama "Sarang Teater Jagat". Teater Jagat dibentuk tahun 1978 oleh Cempe Wisesa Laluwarta telah aktif sampai awal 1987. Kegiatannya meliputi *ngamen*, pementasan di kampung yang melibatkan penduduk setempat, serta pertukaran teater antar kelompok di berbagai kampung lainnya.

Dalam 1987 Thukul terlibat dalam suatu kegiatan yang sama sekali baru baginya. Setiap minggu pagi pada awal tahun itu dia lewatkan dengan melukis bersama dua puluh anak-anak sekampungnya, serta sebagai pencerita ulung. Tentang itu dia menjelaskan: "bila mereka lelah, saya bercerita". Juli tahun itu pula dia ditawari pekerjaan sebagai penyair tamu/mondok (poet in residence) di Cirebon serta pesisir utara Jawa Barat, dengan tugas merekam kehidupan sehari-hari rakyat perkampungan nelayan disana. Tawaran ini diterimanya dengan antusias. Selain itu ada pula tawaran lain (yang realisasinya masih tergantung ketersediaan dana) untuk menyelenggarakan loka-karya teater bagi anak-anak kampung di Sukabumi, Jawa Barat, bersama dua orang seniman dari Yogya.

Thukul terbilang luar biasa dalam hal latar belakang kampungnya, dan ketiadaan pendidikan formal ternyata sama sekali tidak menghalangi keterlibatannya yang luas dalam berbagai kegiatan kesenian setempat. Kepercayaan diri serta prestasi yang dicapainya selama ini antara lain berkat persahabatannya dengan Halim HD, budayawan Sala yang pertama kali mendorongnya untuk membacakan sajak-sajaknya di muka umum, serta yang terus menerus melibatkannya dalam kegiatan para seniman Jawa Tengah. Akan tetapi, tingkat keterlibatannya ini pun dipengaruhi oleh sikap pribadinya terhadap pendidikan dan pengetahuan. Kita dapat merasakan sikapnya tersebut melalui komentarnya sebagai berikut:

"Di desa tempat saya bekerja, gadis-gadisnya rata-rata takut sekali kepada 'anak-anak sekolah'. Rasa rendah diri mereka kuat sekali. Tapi di kota pun, di kampung saya juga, hal itu menjadi kondisi umum yang merata. Memang

penyakit yang sedang menggerogoti dunia kita saat ini 'kelumpuhan mentalitas'. Dalam istilahnya Paulo Freire mungkin kelumpuhan mentalitas itulah yang dinamakan sebagai 'silence culture', kebudayaan bisu. Dan obatnya adalah penyadaran."

Banyak yang terkejut maupun terhibur oleh pemakaian tradisi ngamen sebagai sarana Thukul membacakan sajak-sajaknya dimuka umum. Walaupun baginya, yang penting dalam hal ini (selain sebagai sumber penghasilan yang penting) sangatlah jelas:

aku keluar masuk kampung - ngamen - baca puisi, dari pintu ke pintu. Dari rumah ke rumah, dari jam lima sore sampai jam sembilan malam. Sendirian. ...'panggungnya' bukan di 'pentas' tapi di 'halaman masyarakat umum'. (Jadi lebih majemuk. Bukan cuma kaum peminat seni sastra saja!) Dari ngamen puisi itu aku banyak mendapat input dan kritik langsung dari masyarakat. Bahkan ada juga yang mengajak berdialog. ... Dari ngamen puisi itu juga aku mendapat informasi yang tak mungkin kudapatkan dari siaran resmi radio, koran maupun televisi, yang kumaksudkan adalah 'protes-protes terpendam', ketidakpuasan-ketidakpuasan masyarakat bawah kepada 'kebijaksanaan-kebijaksanaan pemerintah' yang jarang diungkapkan tapi ada.

September 1987, Thukul mengambil langkah yang tidak pernah dia tempuh sebelumnya dengan menghadiri acara tahunan Pertemuan Penyair Indonesia di Taman Ismail Marzuki (TIM) Jakarta, sama sekali tanpa maksud untuk ambil bagian secara resmi, melainkan: "Tujuan saya datang kepertemuan itu adalah untuk 'mengacau' dan bicara: inilah puisi jalanan. Puisi ngamen." Untuk acara ini Thukul dan Halim HD menyiapkan selebaran berisi lima sajak dalam bahasa Indoanesia (Nyanyian Abang Becak, Sajak untuk D, Peringatan dan Sajak Suara) dan satu berbahasa JawaGeguritan Iki Mung Pengin Kandha (sajak ini hanya ingin bercerita), lengkap dengan pengantar terhadap sajak Thukul oleh Halim. Selebaran-selebaran ini, yang Thukul bagi-bagikan (dalam gaya yang mengingatkan kita pada Rendra) sewaktu pembacaan, diberinya judul yang provokatp: "Sastra Ngamen - Sastra Gugat", lengkap dengan ilustrasi gambar badan terbelenggu dengan kedua tangan berusaha membebaskan diri dari rantai. Pernyataan ini mengandung dua tantangan. Pertama, penggunaan istilah "Sastra Ngamen" telah memberi pengakuan artistik pada karya Thukul serta seniman lain yang pilihan estetikanya tidak sejalan dengan atau pun tidak sesuai dengan kaidah umum yang dianut para seniman lain. Pernyataan ini secara terang-terangan menggugat mereka yang berpendapat bahwa kata-kata 'sastra' dan 'ngamen' (ataupun makna yang diwakilkannya) tidaklah mungkin untuk disejajarkan. Tantangan kedua - lebih tegas dan lugas, yaitu gugatan politiknya kepada masyarakat luas.

Bekerja di tingkat paling bawah selalu merupakan titik dimana teori dan praktek kreatip Thukul bertemu. Namun lebih dari sekedar pendekatan, pengalaman hidupnya sendiri bersama kaum miskin di kota memang telah mewarnai seluruh karyanya, baik dalam segi estetik maupun isinya. Seluruh karyanya mengandung keaslian yang tak dapat disangkal, serta ekspresi pribadi keprihatinan sosialnya yang dalam, yang semata-mata lahir dari pengalaman hidupnya sendiri.

Keprihatinan Thukul yang secara polos dia ungkapkan dalam karya-karyanya, meliputi seluruh sisi kehidupan dan pengalaman mereka yang hidup di pinggiran. Ketimpangan sosial, apatisme yang dirasukkan dan ketidak-tahuan yang mencekik kaum miskin dan renta, pemberangusan suara buruh yang menuntut perubahan sosial, penindasan sewenang--wenang terhadap para pekerja dan aktivis sektor informal, sensor serta perpecahan akibat politik parpol merupakan persoalan-persoalan utama yang senantiasa merebut perhatiannya. Catatan 27.5.86 mengungkapkan penindasan hak-hak buruh dan pekerja murah, telah dia tarik dari pengalaman pribadinya sebagai penjual koran. Penindasan terhadap pekerja sektor informal pedagang kaki lima, tukang becak serta pelacur yang hidupnya tidak pernah lepas dari perjuangan menghadapi arus masyarakat industri yang semakin materialistik, merupakan fokus dari puisinya seperti *Sajak setumbu nasi sepanci sayur* dan *Nggladag Slamet Riyadi.* Keganasan yang inheren dalam masyarakat industri sebagaimana dirasakan oleh anggotanya yang terlemah, merupakan tema dari puisinya *Sajak anak-anak kita*, dan *Kota ini milik kalian.* Catatan hari ini melukiskan - melalui baris-baris pendek, kesulitan ekonomi penduduk kampung serta pertanyaan pribadi Thukul akan peran yang dapat dimainkan oleh kesenian dalam situasi demikian. Sebuah perkembangan ide yang menarik dalam puisinya dapat dijumpai dalam *Kepada Wiyono,* yang membahas secara luas dan terinci ekonomi dan psikologi kehidupan kampung. Mundurnya budaya tradisional (terutama budayanya kaum miskin perkotaan serta penduduk pedesaan di Indonesia saat ini) dalam proses 'modernisasi' merupakan fokus dari *Pasar malam Sriwedari.*

Konsisten dengan gayanya yang khas, kajian politik Thukul terungkap dalam sajak-sajaknya melalui uraian atas berbagai hubungan dan pengalaman pribadinya. Pengertian yang abstrak mengenai ketidak-adilan struktural dan institusional telah menemukan bentuknya melalui pendapatnya tentang realitas sehari-hari. Setiap bait sajaknya spesifik, kuat berakar pada lokasi dan saat tertentu dari pengalaman setempat.

Karya Thukul tidak pernah lepas hingga menjadi puisi propaganda yang anonim. Puisinya sama sekali tak bernada memohon belas kasihan maupun uraian bertele-tele mengenai kaum miskin yang terhormat, dua hal yang biasanya mengurangi nilai puisi atau pun tulisan para seniman dari kelas sosial yang lebih tinggi, meskipun sebenarnya merekapun ber

simpati pada masalah sosial serta ingin pula menyatakan solidaritasnya terhadap golongan yang mereka tulis. Pokok dan keprihatinan yang diungkapkan dalam karya Thukul tidak pernah anonim, serta tidak pernah berkembang menjadi 'isu'. Dia selalu memberi nama, wajah, serta perasaan pada kemiskinan, ketertindasan serta diskriminasi sosial, hal mana hanya mungkin dilakukan oleh orang yang menulis dari dalam saja, tanpa kecenderungan menempatkan ketidak-adilan pada situasi yang acak, atau pun menganggap penderitaan manusia semata-mata sebagai akibat saja dari ketidak-sempurnaan perseorangan.

Dalam suatu surat terbuka kepada Emha ainun Najib, Juli 1986, Thukul mengungkapkan kengeriannya atas ketidak-adilan dan penindasan yang sengaja dilakukan dalam masyarakat Indonesia:

Aku jadi semakin yakin bahwa budaya bisu betul-betul sudah merasuk ke dalam kehidupan bermasyarakat kita! Ini gawat. Komunikasi direduksi jadi kebuntetan. Dialog seperti sengaja dihindarkan. Aku merasa kita ini dibodohkan. Dan dibutakan! Aku kini betul-betul merasa bahwa kita ini betul-betul sedang dininabobokan. Oleh siapa? Oleh masyarakat kita sendiri dan oleh perangkat-perangkat sistem yang ada di dalam masyarakat kita sendiri! Dan itu berlangsung dengan amat mekanis sekali. Persis mesin. Begitu lah yang kurasakan mas ...

Sebelum kejadian yang membuatnya menulis surat tersebut, penjelajahannya dalam hal hubungan antara penguasa dan mereka yang secara formal tidak berdaya dalam masyarakat sempat tercermin dalam puisinya: Pulanglah nang dan Kota ini milik kalian misalnya, yang secara spesifik membahas hal tersebut. Akan tetapi, baru pada akhir 1986 dan 1987 lah puisinya memperlihatkan perkembangan mencolok dari tema yang secar provokatip dia nyatakan dalam suratnya kepada Emha tersebut. Perkembangan ini terwujud baik dalam puisinya mau pun dalam perhatiannya yang semakin meningkat terhadap puisi ngamen serta keterlibatannya yang mencolok dalam berbagai kegiatan budaya di Jawa.

Contoh yang paling menarik dari perkembangan ini adalah sajaknya berjudul Peringatan yang muncul dalam dua versi. Versi 1986 berbunyi sebagai berikut:

jika rakyat pergi
ketika penguasa pidato
kita harus hati-hati
barangkali mereka putus-asa

kalau rakyat berbisik-bisik
ketika berbicara
penguasa harus waspada
dan belajar mendengar

dan bila rakyat tidak berani mengeluh
itu artinya sudah gawat
bila rakyat patuh-patuh
penguasa harus mencari sebabnya
bila omongan penguasa tak ada yang membantah
kebenaran pasti terancam

bila usul ditolak
kritik dilarang
dengan dalih mengganggu keamanan
berarti penguasa sedang ketakutan
kekerasan pasti digunakan
maka berhati-hatilah

(1986)

Sedangkan versi 1987-nya berbunyi sebagai berikut:

jika rakyat pergi
ketika penguasa pidato
kita harus hati-hati
barangkali mereka putus-asa

kalau rakyat sembunyi
dan berbisik-bisik
ketika membicarakan masalahnya sendiri
penguasa harus waspada dan belajar mendengar

bila rakyat tidak berani mengeluh
itu artinya sudah gawat
dan bila omongan penguasa
tidak boleh dibantah
kebenaran pasti terancam

apabila usul ditolak tanpa ditimbang
suara dibungkam kritik dilarang tanpa alasan
dituduh subversi dan mengganggu keamanan
maka hanya ada satu kata: lawan!

Kedua versi *Peringatan* tersebut secara spesifik membahas hubungan antara penguasa dan yang tidak berkuasa. Versi yang terakhir, tidak hanya lebih eksplisit dari yang sebelumnya, melainkan juga membela suatu pendekatan yang sama sekali lain terhadap pesoalan yang di uraikan. Patut dicatat bahwa sementara baris terakhir dari versi pertama berbunyi: "maka berhati-hatilah" maka pada versi berikutnya terbaca: "maka hanya ada satu kata: lawan!" Dalam versi kedua ini tersirat beberapa perubahan

persepsi yang nyata terhadap hubungan-hubungan yang dibahasnya. Yang pertama bersisi penerimaannya bulat-bulat terhadap sikap rakyat yang pasip: "bila omongan penguasa tak ada yang membantah/kebenaran pasti terancam" sedangkan yang kedua bebunyi: "dan bila omongan penguasa/tidak boleh dibantah/kebenaran terancam". Thukul menghapus eufemisme yang biasa digunakan para penguasa sebagaimana tertulis dalam versi pertamanya: "dengan dalih 'mengganggu keamanan'" serta menggantikannya dalam versi kedua dengan uangkapan yang lebih kuat: "dituduh subversi". Ini menunjukkan pendekatan yang sama sekali berbeda.

Ketidak-puasan serta ketidak-percayaan pada sistem politik dan sistem partai dikemukakannya dalam puisinya pasca Pemilu 1987: *Aku lebih suka dagelan,* yang menyoroti perpecahan di antara kaum miskin sebagai akibat dari politik partai, dimana tak satupun pilihan akan membawa perubahan bagi mereka. Akan tetapi, terlihat pula keyakinan baru pada perlawanan dan oposisi, sebagaimana ditulisnya dalam sajak *Suara* dan *Syair kemerdekaan.*

Kebutuhan untuk secara giat membangkitkan kesadaran kritis kaum miskin serta melawan ketakutan dan apatisme, telah menjadi tema tetap dari sajak-sajaknya yang terakhir. Dua contoh, masing-masing *Untuk D,* di mana dia menyatakan kekecewaannya terhadap budaya banyak cakap sedikit kerja, serta Sajak yang mengungkapkan keyakinan barunya akan peran yang dimainkannya sebagai penyair dalam menentang budaya bisu di sekitarnya.

Beberapa sajak Thukul secara spesifik menyatakan keprihatinannya terhadap hubungan antara seni dan kepedulian sosial. Apa yang berharga dari puisiku mungkin merupakan penjelajahannya yang paling intensip terhadap hubungan ini. Judulnya merupakan bait yang diulang-ulang sepanjang sajak, terselip di antara baris-baris yang melukiskan betapa dahsyatnya penindasan dan ketidak-adilan yang sedang dialami keluarga beserta para tetangga mereka. *Ayolah Warsini* membahas hal yang sama, akan tetapi mendekatinya dari sudut yang lain, serta dalam nada yang sama sekali berbeda. Thukul bercerita tentang suatu kejadian yang berhubungan dengan kegiatan kelompok teater kampungnya, menyoroti ketidak-yakinan dan ketakutan yang harus diatasi para anggota kelompok untuk ikut terlibat:

warsini! warsini!
apa kamu sudah pulang kerja warsini
apa kamu tak letih seharian berdiri di pabrik
ini sudah malam warsini
apa celana dan kutangmu digeledah lagi
karena majikanmu curiga kamu membawa bungkusan moto

atau apakah kamu mampir di salon lagi
berapa utangmu minggu ini
apa kamu bingung hendak membagi gaji

ayolah warsini
kawan-kawan sudah datang
kita sudah bekumpul lagi di sini
kita akan latihan drama lagi
ayolah warsini

kamu nanti biar jadi mbok bodong
si joko biar jadi rentenirnya
jangan malu warsini
jangan takut dikatakan kemayu
kamu tak perlu minder dengan pekerjaanmu
biar kamu cuma buruh
dan sd saja tak tamat

ayolah warsini
mas yanto juga tak sekolah warsini
iapun cuma tukang plitur
mami juga tak sekolah
kerjanya mbordir sapu-tangan di rumah
wahyuni juga tidak sekolah
bapaknya tak kuat bayar uang pangkal sma
partini penjahit pakaian jadi
di perusahaan milik tante lili
kita sama-sama tidak sekolah warsini
ayolah warsini
ini sudah malam warsini
ini malam minggu warsini
kami sudah menunggu di sini

Surakarta, 9/1986

Sajak ini tidak hanya memberi gambaran mendalam dari bekerjanya kelompok teater tersebut, melainkan juga latar belakang para anggotanya, serta mengungkapkan dukungan dan kesetia-kawanan antar anggotanya. Keyakinan Thukul akan efek pembebasan dari mendorong perkembangan serta ekspresi pribadi serta kreativitas kolektip di antara rakyat miskin juga terasa dalam sajak tersebut. Keyakinan ini pulalah yang membawanya pada kegiatan bersama anak-anak sekampung seperti diuraikan sebelumnya.
Sementara pengalaman setempat merupakan titik awal dari setiap pernyataan kritik sosialnya, sajak-sajaknya memiliki kemampuan untuk melibatkan, secara sangat spontan, hati dan pikiran para peminat yang

dipilihnya. Hal ini telah menjadi basis dalam menentukan pilihan-pilihan estetiknya. Sajaknya, disusun untuk pertunjukan kampung, seringkali berbentuk deklamasi dengan kalimat-kalimat pendek serta uraian yang langsung dan persis. Sering pula, sebagaimana halnya *Ayolah Warsini,* terdapat pengulangan baris-baris yang penting dalam bentuk syair. Hal ini sengaja dia pilih, dan ternyata sangat membantu serta memberi kekuatan luar biasa pada sajak-sajaknya ketika dibacakan dalam pertunjukan.

Gaya bahasa puisi Thukul pun merupakan segi yang berhubungan dengan kesadaran para peminatnya, bagi siapa dia menulis. Beberapa dari sajaknya yang paling terkenal dia tulis dalam bahasa campuran Jawa-Indonesia yang secara intrinsik menarik, sebab merupakan suatu gejala dalam proses menuju suatu kebudayaan 'nasional' Indonesia. Akan tetapi, latar belakang penggunaan bahasa campuran dalam sajak-sajak Thukul lebih karena merupakan bahasa sehari-hari. Hal ini menyebabkan sajaknya lebih mudah dicerna oleh penduduk kampung, serta lebih meningkatkan kemampuannya menyampaikan pikiran serta perasaan.

Pada hakikatnya, pilihan-pilihan estetik inilah yang memberi sajak Thukul ajakan tertentu bagi para peminatnya. Pemilihan itu dilakukannya berdasarkan keyakinan bahwa bentuk keindahan haruslah sesuai dengan kenyataan sosial di mana suatu karya dilahirkan. sepanjang praktek kreatipnya Thukul senantiasa dibimbing oleh keyakinan ini, sebagaimana terungkap melalui debat 'sastra kontekstual' oleh Arief Budiman dan lain-lain, bahwa tidak akan ada kriteria keindahan yang universal bagi seluruh karya seni. Nilai keindahan selalu ditentukan oleh pengalaman sosial yang bersangkutan.

Pilihan estetik yang demikian, pada hakikatnya merupakan pilihan politik yang dapat menggemakan sikap politik para seniman pelakunya. Pada dasarnya, ini pula lah sebabnya Thukul berkali-kali harus berhadapan dengan polisi setempat seta penguasa daerah. Pak lurah telah melarangnya membaca puisi di kampungnya sendiri. Salah satu kejadian ini telah dia singgung dalam surat terbukanya kepada Emha Ainun Najib:

> Aku jadi ingat ketika diinterogasi di kantor polisi oleh intel bersepatu. Aku diinterogasi pak intel gara-gara puisi yang kubaca di panggung 17 Agustus di kampungku. Pak intel menyarankan kepadaku supaya aku tidak bikin 'puisi yang tidak-tidak'. Kalau ada apa-apa kasihan orang tuamu, katanya lagi dengan lebih meyakinkan. "Mbok kalau bikin puisi itu yang baik-baik' saja mas ..."

Thukul menyebut sebagian dari sajak-sajaknya sebagai 'hits' karena selalu disambut hangat oleh para penggemarnya ketika dibacakan keras-keras. Dua di antaranya adalah Darman, yang bercerita tentang pengalaman

bersambung ke hal. 114

Niels Mulder

DINAMIKA KEBUDAYAAN JAWA DI YOGYAKARTA

Tulisan ini tidak bermaksud untuk menelusuri pengertian kebudayaan secara mendalam, namun akan lebih mengarah pada usaha mengembangkan pemikiran kritis tentang kebudayaan. Biasanya, dua perspektif budaya yang mencakup ide dan kritik tersebut sama-sama menjadi landasan analisa suatu dinamika kebudayaan. Tak lain, tujuan utama tulisan ini adalah menyajikan suatu pelukisan berbagai gerak yang kini sedang berlangsung di pusat budaya Jawa.

■ Dinamika budaya

Kebudayaan mencakup pemahaman atau apa saja yang dapat dipahami dalam hidup dan pengalaman hidup. Semacam *siapa saya,* atau secara sosial menjadi *siapa kita,* karena bukankah kebudayaan merupakan suatu usaha pengkajian bersama di mana hidup dan pengalaman hidup menjadi sesuatu yang dapat dimengerti dan dapat ditafsir. Ia menjadi bagian dari hubungan antar subyek secara kognitip, yang bersumber pada tradisi dan sejarah, melalui proses pendidikan formal atau pun informal; melalui tafsir dunia kreatip seperti sastra, teater dan kritik sosial; atau melalui propaganda politik, reklame, juga pandangan masa-depan, harapan dan cita-cita. Sebagai sumber, berbagai bentuk di atas tidak bercorak tunggal, melainkan beraneka ragam, tergantung pada tafsiran langsung akan pengalaman kehidupannya. Ini merupakan bagian kehidupan di mana *dunia asal-mula* menjadi sesuatu yang dapat dimengerti, dan tafsiran dari luar pun ditawarkan dalam bentuk misalnya ideologi politik dan negara, produk dan pemikiran industri, reklame dan budaya massa konsumtip.

Melalui proses pemikiran dan penafsiran demikian, maka berlangsunglah komunikasi dan terbentuklah pengenalan diri yang dalam konstelasi sejarahnya, terkait dengan persoalan 'productiewijze' (cara produksi) dan distribusi kekuasaan. Hal ini berlangsung selalu dalam bentuk hubungan yang dialektis dan berubah-ubah. Berikut ini hendak dipaparkan bagaimana seseorang di tengah kehidupan yang berubah tersebut dapat mempertahankan identitasnya. Identitas tersebut akan 'aangevroten' oleh tawaran budaya massa (proses pendataran, pengaburan, menidak-ikut-sertakan). Prosesnya adalah melalui propaganda nasional (Manusia Indonesia vs. Jawa), atau melalui pemolitikan agama (Islam sebagai

program politik vs. praktek mistik Jawa). Melenyapnya bahasa dan sejarah yang dibarengi dengan punahnya kesadaran akan tradisi, pembaruan bahasa, pengembangan bentuk baru teater dan sastra, depolitisasi agama, pengetatan hubungan keluarga, dan cita-cita baru dalam hubungan sosial pun dipompakan. Berbagai gerak yang terjadi seperti ini dapat dilihat sebagai reaksi timbal-balik antara usaha penguatan identitas di satu pihak dengan pemaksaan lembaga nasional negara, usaha penggawean produksi material, usaha menawarkan coca-cola, dan budaya massa televisi di pihak lain.

Pemaparan secara sederhana di atas diilhami baik oleh Habermas dan Bauman. Saya anggap ini secara teoretis lebih jelas dan secara analitis pun laik, mengingat terutama karena dinamika budaya bersisi banyak, dan tidak hanya merupakan suatu penjajahan terhadap dunia kehidupan melalui sistem ekonomi politik yang ada. Maka dinamika budaya pun juga digerakkan oleh dunia kehidupan yang didorong dan digagas oleh (sistem) ekonomi politik. Sesuatu yang dalam dunia kehidupan generasi tertentu dianggap pukulan atau kejutan, umpama, adanya wajib sekolah, bisa saja bagi generasi berikutnya merupakan sesuatu yang biasa saja. Antara dunia kehidupan dan sistem memang terdapat hubungan yang dialektis dan dinamis.

■ Latar belakang

Salah satu ciri yang paling menarik dari peradaban Jawa adalah kesadarannya akan arti kebudayaan. Pada seorang anak akan dikatakan sebagai orang yang belum menjadi Jawa (durung nJawani). Ini berlaku juga bagai pemabuk atau pendatang dari luar. "Belum menjadi Jawa" berarti tata cara/budi pekertinya belum diketahui, berarti bahwa yang bersangkutan belum mengetahui bagaimana memakai bahasa, bahwa yang bersangkutan masih emosional, atau belum mengenal dunia batin-dalam dan tempatnya di dalam masyarakat Jawa.

Setelah usia seorang anak menginjak sepuluh hingga dua belas tahun, maka padanya diharapkan sudah menjadi Jawa. Artinya, dia sudah tahu bagaimana menggunakan bahasa Jawa; bahwa dia tahu tata dunia luar dan dunia batin', bahwa dia sanggup menguasai dirinya. Menggunakan bahasa Jawa menurut tingkatannya: Jawa tinggi kepada orang yang lebih tua; Jawa rendah kepada kaum setingkat atau yang lebih muda. Tapi, yang benar-benar setingkat dalam masyarakat yang segala sesuatunya disusun secara hirarkis, sebenarnya tidaklah ada.

Setiap tingkat mempunyai tata cara tersendiri mulai dari tingkat sultan yang merupakan penghubung dunia mistik alam semesta dengan masyarakat melalui kerajaan dan pemerintahannya, hingga ke tingkat terendah seperti petani. Ini berlaku pula pada setiap keluarga mulai dari bapak hingga ibu, anak laki-laki tertua dan adik perempuan. Menghargai

dan menyesuaikan tata krama merupakan jalan hidup yang benar, yakni menghargai *gusti*, Tuhan. Ini tercermin dalam ungkapan bahasanya, tata krama dan pemikiran yang melatari pembagian tersebut. Termasuk juga dalam tata krama tersebut, yaitu tingkah laku yang memenuhi suatu tata cara dan terikat dengan tempat.

Teori peradaban Elias pun menyebutkan hal tata cara hubungan sesama seperti ini, termasuk perlunya penguasaan diri. Yang disebut terakhir ini dalam budaya Jawa sebenarnya lebih luas cakupannya: ia tidak hanya berkaitan dengan tata cara sosial yang harus dipenuhi, namun juga termasuk mengatasi godaan dan pengendalian nafsu, dan masuk ke dalam proses pembagian dan penghayatan bagian terdalam dari diri dan *aku* nya seseorang.

Bagian terdalam tersebut penuh rahasia, dan merupakan bagian paling laik untuk berkomunikasi dengan Tuhan secara langsung. Ini dilakukan di luar aturan kemasyarakatan. Itulah sumber kekuatan, mistik, daya pengujud dan pemuas diri, mengingat bahwa seseorang dapat "bebas²" di dalam batinnya. Dalam proses pengembangan batinnya itulah terletak inti budaya Jawa. Sedang laku lahiriah merupakan bagian dari tata cara masyarakat, yang adalah bersifat etis, dan tentang inipun batin seseorang dapat menjadi sandaran, yakni berupa "rasa" yang menjadi sumber kebenaran dan "Tuhan" tersebut.

Pandangan hidup, gambaran dunia, dan konsep kemanusiaan menurut cara berpikir di atas, saling berintegrasi. Pandangan hidup berupa proses berpikir tentang hubungan antara manusia, alam, dan kosmos ini mengandalkan adanya apa yang disebut keesaan dari ketuhanan, kuajiban, dan asal-usul serta tujuan hidup (*sangkan paraning dumudi*). Kepada hubungan inilah semuanya diabdikan. Dalam gambaran dunia atau pemikiran tentang hubungan sosial, tekanan diletakkan pada hubungan hirarkis antar manusia dan pada ketidaksamaan beban berdasar kedudukan dan kuajiban-kuajibannya. Sedang konsep tentang manusianya menganggap ujud luar manusia sebagai bagian kehidupan sosial, namun dalam tingkat kedalamannya, hal itu berada di tempat tertinggi: dalam batinnya, manusia mengemban pijar penerangan ketuhanan. Di situlah dia dapat manunggal dengan asal dan tujuan hidupnya, juga sebagai bagian kebenaran. Bila dia dapat mencapai ini melalui meditasi/ tapa maka segala gangguan hubungan sosial dan kosmologisnya dapat ditransendensikan.

Sistem pandangan tentang hidup dan pengalaman/penghayatan hidup ini tidak hanya sekedar antroposentris, tetapi merupakan usaha pengujudan oleh diri sendiri, yang selalu mengarah pada diri sendiri. Melalui proses seperti inilah maka agama dan ekspresinya diterima sebagai urusan pribadi dan segala peraturan keagamaan tidak lain hanyalah alat pembantu saja. Bila sesuatu sesuai dengan hukum masyaraka' maka itu pun berarti telah memenuhi aturan agama: dianggap sebagai usaha peme-

nuhan kuajiban hidup yang memerlukan ruang, kedamaian dan kebebasan demi proses pengujudan diri sendiri tadi.

Dalam pemikiran demikian, maka kosmologi dalam cerita Mahabarata/Bhagavad Gita (sebuah tatanan masyarakat yang secara hirarkis mengarah/mengabdi bangsawan) menjadi satu dengan konsep mistik dan mengarah pada diri sendiri tadi. Ini merupakan suatu integrasi budaya, yang bagaimana pun juga, untuk Yogyakarta dan Solo merupakan gerak intelektual, bila kita mengacu pada pemikiran di atas. Barangkali ini ada hubungannya dengan tekanan pada pengujudan diri sendiri dalam budaya Jawa (bagian tengah selatan), budaya kesadaran diri sendiri dan tanggapan kreatip atas terobosan yang mengganggu dari, pertama, pengaruh budaya dan masyarakat penjajahan, kemudian Indonesia, lalu dunia/mondial.

■ Yogyakarta ca. 1900-1970

Sejak awal abad ini, Yogyakarta menjadi pusat berbagai gerakan protonasionalis dan emansipatoris. Dalam bidang administrasi pemerintahan, hal itu terjadi misalnya dengan Boedhi Oetomo, dalam bidang Islam moderen, Moehammadijah, dan dalam pendidikan moderen Jawa dengan pengaruh barat, tersebutlah Taman Siswa. Pada waktu yang sama, pertapabangsawan Ki Ageng Soerjomentaram merumuskan adanya ajaran mistik yang tidak menyandarkan diri pada Tuhan dalam usaha mencapai pengujudan diri (Kawruh Bedja, "ajaran mencapai kebahagiaan"). Pada tahun 30an, Sultan bahkan membuka kraton "sucinya" untuk umum dan anak-anaknya pun dibiarkan menempuh pendidikan barat.

Setelah pendudukan Jepang enyah, Yogya menjadi ibukota revolusi Indonesia dan menjadi kota dengan universitas pertama yang didirikan RI. Setelah kemerdekaan berhasil dipertahankan, Yogya pun menjadi ibu kota yang tenang di mana kebatinan berkembang dengan menakjubkan, pertama-tama sebagai usaha penggalian Jawa untuk memberi isi pada kehidupan moderen, kemudian setelah kerusuhan 1965-1966, sebagai pihak yang memberi reaksi pada Islam yang dipolitisir. Ini merupakan ikhtiar mencari kejawaan dalam kehidupan bersama yang sedang berubah di mana eksklusifitas Jawa dan Islam dalam konstelasi kebangsaan Indonesia, dihindari (Mulder, 1984).

■ Yogyakarta ca. 1970-kini

Dunia mistik dan kebatinan merupakan usaha mengembangkan ke dirian seseorang secara mendalam, dan merupakan ungkapan protes terhadap kuajiban-kuajiban paksaan dari agama (Islam). Dunia mistik dan kebatinan tersebut sudah merupakan bagian kehidupan bersama di wilayah Yogyakarta. Dalam masyarakat Yogya, terdapat kuajiban yang mengikat seperti tunduk (secara fisik) pada kehendak mayoritas dan pengakuan seorang yang disesuaikan dengan kedudukan sosialnya. Bila struktur paksaan seperti ini menjadi lemah oleh arus kesadaran keluar yang lebih terbuka (Indonesia vs. Jawa); melalui berbagai gerak kemasyarakatan, seperti mobilitas dan anonimitas; dengan timbulnya kesempatan untuk memperoleh kesejahteraan/kekayaan yang berarti lebih merdeka; karena simbol-simbol konsumerisme baru yang ada seperti tv, mode barat, minuman dingin, musik pop, disko, dan 1001 macam produk asing lainnya; oleh wajib belajar melalui kurikulum nasional; karena propaganda negara Indonesia dan ide-ide kebangsaan; melalui pelemahan fungsi keraton dan pemusnahan budaya keraton, maka barangkali tentu dirasakan perlunya mencari orientasi-orientasi baru, atau berarti jatuhnya sebuah masyarakat ke dalam suatu kubangan anonimitas tanpa kreatipitas dari suatu budaya imitasi. Kita segera menyaksikan: sajian televisi (klise dari yang terklise) tampak lebih merupakan suatu kenyataan dari pada kenyataan daging dan darah; tontonan pun menjadi lebih penting dari pada keikut-sertaan; di mana orang pun akhirnya tidak lagi menganggap produk budaya dan simbol-simbol yang ada sebagai masalah, tapi telah terpuaskan oleh produk yang sangat asing itu.

■ Penggerogotan nilai lama

Sembari sang Sultan berkuasa di Jakarta ketika itu, keratonnya pun hanya menjadi suatu tontonan turis belaka. Ini membuat terkoyaknya budaya keraton yang tua dan berpengaruh itu sebagai pusat yang vital, dan tergusur pulalah hubungan hirarkis pada susunan masyarakat yang ada. Berbagai hal pun dilihat secara lepas-lepas, seperti: kode tata-cara yang luas dan rapi itu; adanya dorongan memakai bahasa Jawa tinggi terhadap kebanyakan orang (sekarang ini bisa pula digantikan dengan memakai bahasa Indonesia); dorongan diri-sendiri untuk menghindar dari imaji publik; dan praktek mistik serta pengembangan kebatinan.

Dalam keluarga-keluarga moderen - keluarga Jawa merupakan contoh dasar dari suatu tata masyarakat - terdapat berbagai pengungkapan baru. Dulu, seorang bapak benar-benar pemegang otoritas, yang dalam tata Jawa tinggi, merupakan pertanggungjawaban dan perwakilan dari suatu tata hirarkhis yang 'suci'. Sekarang, kita melihat bapak-bapak tidaklah diperlakukan demikian lagi dalam keluarga yang lebih menghendaki keakraban dan kepercayaan satu sama lainnya. Anak-anak pun bercakap-cakap dengan dia seringkali dalam bahasa Jawa rendah secara akrab, aturan-aturan ketat pun mulai dilepas, dan sebagainya, yang kesemuanya ini benar-benar merangsang keterbukaan hubungan sosial.

Keterbukaan ini ditunjang oleh pendidikan sekolah moderen dan wajib sekolah, yang mengakibatkan bahwa posisi sang bapak pun harus dibagi dengan guru-guru. Dan suatu orientasi pada sebuah dunia luar yang lebih besar serta lebih mencakup pun diatur secara lebih tidak ketat

dari tatanan lama. Di samping perubahan-perubahan dalam keluarga dan terjadinya hubungan-hubungan yang luas dan lebih anonim secara sosial, orang juga melihat adanya kemiripan ini dengan apa yang pada sekitar 1950-an dan 1960-an demikian populernya dalam grup praktek mistik yang terorganisir. Tapi ini belum berarti bahwa tekanan kebatinan tersebut adalah usaha pengungkapan diri sendiri perse. Dengan kata lain bahwa kecenderungan pada keterlibatan diri dan pengembangan batinnya pun berkurang.

Sejajar dengan kecenderungan-kecenderungan demikian adalah menghilangnya pengetahuan budaya Jawa klasik. Pendidikan berlangsung dalam bahasa Indonesia, dan di rumah pun pengajaran bahasa ibu, yakni bahasa Jawa yang begitu kompleksnya tidak dilakukan secara utuh, sehingga terjadilah bentuk-bentuk campuran dengan bahasa Jawa kasar dan bahasa Indonesia yang jelek yang mencerminkan keterbukaan masyarakat tersebut di atas. Ini merupakan pertanda pemusnahan budaya tinggi Jawa.

Berbagai perkembangan lebih jauh juga terjadi, di mana integrasi budaya - yang juga berarti integrasi sosial - terancam, berupa meningkatnya turisme; kesempatan-kesempatan untuk mobilisasi sosial dan geografis; meningkatnya tingkat kehidupan; dan polarisasi kehidupan sosial ekonomi antara kelas atas dan menengah baru, yang tidak mempunyai akar dalam keraton Yogya tempo hari dan yang merupakan eksponen ekonomi dan politik nasional, dengan massa yang tidak berakar dari kalangan miskin dan benar-benar terbelakang.

■ Budaya massa

Secara keseluruhan, tampaknya dapatlah disebut antara lain, dasar yang subur itu hanya ditujukan untuk perkembangan sebuah budaya massa yang acuh, konsumtip dan apatis terhadap politik budaya massa. Vakum budaya akibat terkoyaknya budaya tinggi dan keraton pun terjadi dan ketidak-hadiran budaya Indonesia yang sungguh nasional tampak akhirnya hanya mendapatkan jalan buntu saja. Gamelan kadang-kadang sebentar saja dapat didengar pada malam hari, selebihnya orang hanya disuguhi musik pop Indonesia hasil pungutan dari Barat. Pemandangan dan kebisingan kota pun penuh dengan celana jeans dan motor Jepang disamping dandanan seenaknya kaum turis dan tentu saja juga penjajaan barang-barang konsumtip massa.

Itu merupakan simbol baru yang melekat pada tontonan status kaum berada. TV nasional lebih mendapat perhatian dari pada pagelaran wayang kulit. Terdapat begitu banyak filem yang dibuat secara tergesa-gesa, superfisial dan jelek, diangkat dari cerita roman pop dan komik. Tentang politik, masyarakat benar-benar bungkam/bisu dan koran-koran pun akibat adanya sensor, dibuat demikian membosankannya dan membuat orang merasa sebaiknya tak usah baca saja. Sebagai pusat, Jakarta terletak jauh dari Yogya yang tampaknya begitu buru-buru meninggalkan fungsinya sebagai pusat dari budaya Jawa lama dan moderen dan memilih berperan sebagai kota propinsi yang tenang.

■ Tanggapan kreatip

Namun, tampak tidak hanya proses tersebut saja yang terjadi. Hilangnya identitas lama dan sedikitnya usaha pembaruan yang meyakinkan ke arah identitas keindonesiaan, benar-benar merangsang suatu pencarian ke arah bentuk-bentuk baru dari kejawaan yang sementara ini masih susah diraba. Ketika hubungan-hubungan dengan nilai lama mengendor, yang seringkali terjadi bersamaan dengan tergusurnya gerakan mistik kebatinan dengan nafas anti-Islam, di situ orang tiba-tiba melihat munculnya gelombang pengikut keagamaan, seperti Islam, Katolik dan Protestan. Gelombang tersebut ditunjang pada satu pihak oleh berhasilnya mendepolitisir agama, di pihak lain oleh sistim politik yang brengsek: pegangan terhadap Islam menunjukkan bukti cita moralnya.

Dan ada yang lain pula: ketika peranserta politik yang berarti tertutup dan ketika hubungan komunal terkoyak maka pandangan keagamaan tetaplah terbuka untuk terbentuknya suatu perasaan untuk taat bersama-sama. Jelaslah bahwa Islam, Katolisisme, dan Protestantisme mengarahkan dirinya kepada umat dan juga lebih moderen dibanding dengan praktek-praktek mistik yang terlalu mengarah pada diri sendiri dan tertutup. Maka terdapatlah buku agama (seperti di universitas) dan kerinduan agama yang lebih mengarah pada konsensus bersama dari pada kebenaran berdasar intuisi perorangan/pribadi. Ini merangsang di satu pihak adanya studi qur'an dan alkitab; ambil bagian pada kehidupan budaya dunia; dan di pihak lain berarti modernisasi yang tergesa-gesa itu dan perubahan di mana orang menjadi tidak ada waktu lagi untuk pengujudan diri mengikuti diri sendiri dan latihan-latihan mistik. Kebenaran dari agama-agama besar dari timur tengah itu berdiri di luar dirinya dan hanyalah dapat melalui kelompok-kelompok studi.

Di samping perkembangan agama yang tampak bukanlah "Jawa yang spesifik" - ini lain dengan yang terjadi di bidang tafsir kepercayaan - kitapun melihat perkembangan yang terjadi di bidang artistik, juga dari kalangan kelas yang sama, yang jelas-jelas dapat ditandai sebagai kesadaran kembali akan kejawaannya. Contoh yang baik disini adalah para sastrawan asal etnis Jawa yang menulis dalam bahasa Indonesia. Menjelang akhir 1960-an muncul cerita baru - dan roman dengan nafas mis-tik yang kuat bersamaan dengan munculnya pengarang-pengarang lain yang menggarap lakon-lakon wayang atau pandangan hidup Jawa lama yang menganggap hidup ini sebagai proyek yang tidak terhindarkan, sebagai suatu desakan ke arah *sangkaning parang dumudi* (Mulder, 1983).

Selain itu banyak tulisan-tulisan Jawa klasik diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia - bahasa tulis moderen. Ini membuat tulisan-tulisan tersebut terjangkau oleh publik yang lebih luas.

Ini merupakan usaha pemantaban identitas melalui peranserta dalam kehidupan agama pada zaman modernisasi, dan sebagai usaha merenggangkan hubungan moral dan kemasyarakatan lama yang merupakan hal yang biasa saja. Di berbagai negara Asia Tenggara dan juga tempat lain di dunia pada dewasa ini orang banyak menemukan berbagai gerakan fundamentalis atau kebangkitan keagamaan, seperti fundamentalisme Islam di Malaysia dan beberapa bagian Indonesia, sekte Budhistis baru di Thailan, kesadaran Kristen dan Karismatik di Filipina. Yang khas dari gerakan-gerakan ini adalah bahwa gerakan itu dilakukan oleh kaum kelas menengah yang telah teremansipasi dan lebih lagi oleh kaum terdidik dari kalangan kelas rakyat. Di Yogya, hal demikian bertolak dari warisan mistik Jawa, sedangkan mereka saat ini menunjukkan antusiasme yang menonjol dalam tawaran keagamaan yang diarahkan ke umat.

Sedang para penulis pada prinsipnya dari kalangan kelas menengah yang terdidik melihat/menganggap popularitas baru dari teater ketoprak mempunyai hubungan yang lebih pada budaya rakyat. Ketoprak adalah bentuk abad 20 dari teater populer Jawa, penuh keriangan, spontan, yang kini lebih mengarah keketatan, dan berkembang menjadi bentuk kritik sosial. Di samping itu gemuruh perkembangan cerita-cerita teater wayang, tarian dan musik gamelan dimana orang tak segan-segannya melakukan eksperimen, yang jelas-jelas berindukkan tradisi Jawa. Secara keseluruhan semua perkembangan yang memberi harapan pada suatu budaya Jawa yang diremajakan dan baru, yang inspirasinya lebih banyak ditemukan dalam pengalaman hidup rakyat dari pada budaya keraton yang sudah mati itu dalam bentuknya yang terinvolusi dan tertulis.

Tentu saja terdapat nada protes politik dibawah permukaan, namun, bagaimana hal itu dapat diungkapkan bukan merupakan sesuatu yang mudah. Di satu pihak terdapat sisi moral, yang sering diujudkan dalam bentuk peranserta dalam kegiatan keagamaan; di pihak lain maka dengan begitu peranserta di bidang politik dan keterbukaan tercekik/dibuat tak berdaya, dianggap tak dikehendaki dan dibuat tidak mungkin. Meski orang telah berulang-ulang kali melihat bagaimana kejadian kekisruhan politik terjadi, toh tetap mendapat kesan, bahwa pusat kekuasaan baru dan orde dilihat sebagai bercorak lama yang berpusat pada seorang raja/ sultan dengan istananya: itu merupakan orde yang ada dimana tak seorang pun mempertanyakan, dan tak ada ketegasan penyetujuannya pula, paling tidak secara terbuka. Sebagai kompensasi perseorangan, orang hingga kini masih menganggap kebatinan sebagai perkembangan "diri", sebagai idealiter, pusat kebenaran dan pemuasan yang tak tergantung.

Pada titik ini lah situasi di daerah (bekas) kerajaan Jawa Yogya dan Solo paling menarik, tak tembus pandang dan manunggal adanya. Di satu pihak, orang melihat pengejawantahan budaya yang ada, dan kemungkinan dihargainya dan ditempatkan kembali dalam "diri"; dalam kehidupan publik tidaklah berbeda dari berperanserta secara permukaan/ fisik saja serta konformisme belaka; di pihak lain, ada kejelasan bahwa berperanserta dengan suatu negara yang mengarah ke modernitas dan perasaan antusias dalam angan-angan proses nasional harus dijadikan prasyarat dari berhasilnya pembangunan. Sedang negara sendiri mencoba mencapai ini dengan indoktrinasi P4 secara resmi, yang sekaligus mengingatkan orang akan nilai Jawa lama yang menekankan ketaatan pada urusan umum, setelah itu baru mengakui kebebasan pribadi dan individu, dan tentu saja sepenuhnya terdapat hal-hal yang menunjukkan bahwa negara, slogan-slogan tentang revolusi, dan "generasi '45" tidak memotivasi generasi baru - yang berarti lebih dari tiga perempat penduduk yang ada - dan akhirnya orang pun hanya mencari kekayaan diri atau jatuh dalam ketakpedulian budaya massa di mana perhatian pada "diri" tidak penting lagi.

Seperti telah ditunjukkan di atas, perkembangan budaya di daerah tersebut, terutama Yogya, namun juga Solo, memberi kesan adanya sejumlah besar bekal yang bersifat jamak dan kreatip - barangkali dikarenakan adanya kemungkinan yang ditaati - yang melawan baik terhadap sinkronisasi politik maupun budaya massa dan pembangunan yang klise. Di pihak lain kecenderungan-kecenderungan ke arah sinkronisasi dan ke-takpeduli-an tidak harus diremehkan, dimana nilai lama dari orde Jawa yang integral dalam waktu singkat kehilangan daya bijak, tradisi serta seluruh relevansinya. Apa yang orang saksikan di Yogya adalah semacam suatu pementasan antara bentuk-bentuk baru yang kreatip dan suatu kesadaran Jawa yang diperbarui, dan krisis identitas sebagai akibat dari pengaburan sejarah dan warisan budaya, melalui proses Indonesianisasi dan budaya massa yang membabi-buta itu. Saya tetap optimis, namun bukan berarti bahwa dalam perjalanan ini Yogya tidak akan kehilangan identitas dan kreatifitasnya, dan menjadi kota propinsi Indonesia yang menjemukan.

Sudjarwo dan Ryadi Gunawan

PESINDO PAYUNG ORGANISASI PEMUDA SAAT REVOLUSI *

Di dalam dunia olah raga ada pemeo: sukar untuk seseorang berprestasi jika usianya di atas 30-an tahun. Tidak demikian bagi seseorang yang terlihat dalam dunia politik. Semakin usia bertambah semakin "liat", bak permen karet di mulut seorang anak yang dapat ditiup menjadi balon. Akan tetapi ternyata dalam sebuah gerakan politik ada juga pameo: *After thirty there is no revolutionary.* Benarkah pada usia 30-an seseorang tidak lagi revolusioner? Jika hal ini benar, maka sebutan apakah yang layak bagi para pendukung sebuah revolusi semacam revolusi 1945, di mana batasan usia sangat beragam? Bagaimana jika revolusi itu sendiri akhirnya lebih sering disebut sebagai "revolusi Pemuda"?

Inilah kesulitan awal, jika kita mencoba berbicara tentang revolusi pemuda Indonesia 1945. Suatu revolusi yang didukung Badan-Badan Perjuangan berpredikat "Pemuda", seperti PRI, AMKA, AMRI, dan masih banyak sejenisnya. Terlepas siapa sebenarnya mereka, yang ikut hadir dan mendukung revolusi pemuda, jika melihat berbagai arsip yang ada, justeru pemeo semula akan bertolak. Bayangkan, berapakah usia Bung Karno, Bung Hatta, Bung Sjahrir atau Bung Amir dan Tan Malaka, sebagai elite nasional saat revolusi? Di atas 30-an tahun!

Mengapa justeru sebagian dari mereka ini, jika menurut pemeo di atas dapat dimasukkan kelompok yang hilang "elan revolusioner"nya karena usia, justeru mampu menciptakan suasana, organisasi politik yang berwatak revolusioner? Ambil contoh, Syahrir dan Amir Sjarifuddin saat membentuk "koalisi sosialis" mereka dan menamakan diri sebagai Pemuda Sosialis Indonesia atau Pesindo. Keduanya, mungkin akan ditinggalkan oleh elit nasional yang lain atau bahkan dicatat oleh sejarah tidak sebagaimana yang terlihat jika pada awal dan akhir perjalanan sejarah kehidupan mereka saat revolusi tidak memunculkan "benih-benih pejuang revolusioner". Bagaimana mungkin hal semacam itu dapat terjadi, seorang yang masuk dalam pameo "tidak Revolusioner" ternyata mampu menciptakan "kader-kader revolusioner" bahkan nyaris sebagian dari mereka menjadi "radikal revolusioner"?

* Terima kasih kepada saudara Djuwarto, atas segala bantuannya menyusun tulisan ini. Seluruh tulisan ini merupakan tanggung jawab penulis.

Kader-kader mereka semacam di atas ternyata memberikan arti yang sangat penting dalam percaturan politik nasional saat revolusi. Mereka, para kader itu terhimpun dalam sebuah wadah yang biasa disebut organisasi Pemuda Sosialis Indonesia atau Pesindo. Kepastian yang muncul dengan melihat hari lampau mereka saat revolusi sampai hari ini ternyata para pendukung revolusi pemuda Indonesia ini masih bersemangat "revolusioner". Hal semacam ini akan selalu dapat dijumpai setiap saat meski mereka telah berusia lanjut - saat kembali bercerita kisah-kisah revolusi dan keterlibatan mereka di dalamnya.

Sekarang mari kita kupas pelajaran yang telah kita peroleh sebagai hikmah dari mereka selama revolusi dengan bentuk-bentuknya yang ada di lapangan perjuangan politik dan militer, baik dari para tokoh atau para "kader-kader revolusioner" dalam tubuh Pesindo yang terkadang lebih menunjuk sebagai "radikal revolusioner". Definisi "pemuda revolusioner" dalam konteks revolusi 1945 pada tulisan ini jelas bukan sebagai batasan usia tetapi sebagai istilah politis, dimana sikap-sikap mereka ternyata memiliki visi politis dan militer tertentu dari sebuah situasi.

Baiklah, kami memulai pembicaraan tentang Pesindo dengan menengok hasil keputusan rapat lengkap Pucuk Pimpinan pada 30-31 Januari 1946, yang disampaikan kepada Pemerintah sebagai berikut 1) : "Tjorak Perjoangan kita jalah: Stabilisasi Pemerintahan dengan tjara corrective dan constructive opposisi, dengan maksoed membawa Pemerintah kearah Oendang-Oendang Dasar dan penjesoeaian sepak terdjangnja dengan program Pesindo jang bersendikan atas dasar revolusioner."

Pernyataan di atas biasa disebut sebagai *politik Manifesto Madiun*, sebenarnya menunjuk akan jiwa organisasi ini saat revolusi dan kedudukannya serta hubungannya dengan pemerintah. Pernyataan di atas di jelaskan dalam sebuah media *suara Pemuda Sosialis Indonesia* yang menunjuk bahwa Pesindo adalah wadah perjuangan yang selalu diharapkan dapat menjadi pengayom rakyat sebagai berikut 2) : "... Chalajak harap tahoe, bahwa: 1. Pesindo bukan party negara, boekan party yang di dirikan oleh dan oentoek negara. 2. Pesindo soedah mempoenjai tjorak, haloean dan faham-faham sendiri. 3. Pesindo sebagai organisasi jang revoloesioner tidak menghendaki dirinja diikat oleh siapapoen djoega. Pesindo tetap berdiri didepan rakjat, membela kepentingan kaoem proletar. Kita akan memberantas segala tindakan jang hendak memperkosa kebahagiaan proletar Indonesia ..."

Bukan suatu hal yang aneh untuk masa di atas dengan melihat banyaknya "mosi van wantrouwen" yang bermunculan di udara politik tanah air saat itu. Tidak sedikit di antara mosi-mosi yang sejenis *Politik*

1. Revolusioner, Madjalah Resmi Pesindo, Pemuda Sosialis Indonesia I/5 (1946), 9; I/11,12 (1946), 2; I/30 (1946), 3.
2. op.cit., I/6 (1946), 1-2.

Manifesto Madiun juga terlahir dari berbagai kelompok politik yang ada dan menghendaki "stabilisasi Pemerintah dengan jalan opposisi yang korektif dan konstruktif".

Tanpa harus mengurangi rasa hormat terhadap berbagai organisasi Pemuda yang lain, yang pernah hadir dalam revolusi untuk menegakkan sendi-sendi kehidupan bernegara, sebagaimana yang di inginkan oleh Maklumat Pemerintah untuk terhadirnya partai-partai politik 3), kami mencoba untuk menampilkan di dalam tulisan ini sosok organisasi Pemuda yang disebut Pesindo. Mungkin gambaran ini tidak utuh, karena berbagai hal dan terbatasnya sumber berbagai ragam dan coraknya di masing-masing daerah selama revolusi berlangsung.

■ Pesindo untuk masyarakat

Pesindo merupakan singkatan dari Pemuda Sosialis Indonesia, lahir dalam suasana kerakyatan akibat perang yang mendominasinya. Sebagai wadah perjuangan pemuda, ia merupakan hasil peleburan 7 organisasi, yang berhaluan sama dan bertujuan menggalang masyarakat sosialistis. Ke tujuh organisasi itu adalah Angkatan Pemuda Indonesia (API), Angkatan Muda Repulik Indonesia (AMRI), Pemuda Republik Indonesia (PRI), Gerakan Pemuda Republik Indonesia (GERPRI), Angkatan Muda Kereta Api (AMKA), Angkatan Muda Pos, Telpon dan Telegrap (AMPTT) dan Angkatan Muda Listrik dan Gas (AMG & L) 4).

Peleburan ini menghasilkan rencana perjuangan yang terbagi di dalam lima pokok: Perjuangan, Politik, Ekonomi, Sosial dan Pendidikan 5). Gambaran yang tertangkap dari rencana perjuangan itu menunjuk, bahwa sebenarnya dasar perjuangan yang dimiliki "Radikal Revolusioner". Meskipun demikian ia tetap berpendirian menyokong terlaksananya dasar politik pemerintah 6). Ia memiliki dua tujuan utama sebagai landasan perjuangannya. Pertama, ia selalu berusaha menciptakan kondisi yang revolusioner dalam gelora revolusi nasional yang anti kepada bangsa asing dengan segala macam bentuknya. Kedua, ia berjuang untuk mencapai masyarakat yang berkeadilan sosial. Slogannya: Pesindo untuk masyarakat, bukan sebaliknya 7).

Agar kedua tujuan program perjuangan itu terlaksana, dalam suasana revolusi dibutuhkan pembangunan tentara laskar yang memiliki pe-

3. Lihat Kepartaian di Indonesia, Kementrian Penerangan Republik Indonesia, Djakarta 1954.
4. Revolusioner I/32 (1946), 9; Republik Indonesia Daerah Istimewa Jogjakarta, Kementerian Penerangan, Jogjakarta 1953, 369-370.
5. Revolusioner I/1 (1946), 10-11.
6. Penghela - Rakjat (1946), 12.
7. Revolusioner, ibid.

ngetahuan politik 8). Setiap anggota organisasi Pesindo adalah prajurit rakyat dalam segala lapangan dengan suatu cita-cita, program, sebagai pedoman perjuangan yang bersifat revolusi nasional dan revolusi sosial. Pencapaian kedua macam perjuangan di atas adalah dengan cara revolusi nasional dan revolusi sosial harus dilaksanakan dengan sikap yang nyata dan tidak hanya berbicara. Usaha ini di rintis dengan memperkuat laskar rakyat yang diberi latihan kemiliteran, idiologi dan ekonomi 9). Senjatanya penyebaran keinginan itu dilakukan di berbagai daerah tertentu dengan mendirikan permukiman-permukiman yang kelak terkenal sebagai "desa-desa kader". Kelak akibatnya nampak dari gambaran di atas, Pesindo, berkembang menjadi sebuah organisasi massa. Dalam praktek-nya Pesindo sulit diikuti oleh sebagian masyarakat, khususnya kaum intelektual, hal semacam ini disadari oleh mereka 10).

Jika dari satu sisi Pesindo saat revolusi telah ikut melakukan apa yang di inginkan pemerintah, sebagai bagian yang berpartisipasi terhadap "maklumat pemerintah". Sebenarnya pemerintah sendiri pada saat itu sedang berusaha menciptakan situasi yang dapat menarik simpati dunia dan rakyatnya untuk mengakui kedaulatannya. Gagasan ini melahirkan sejumlah tindakan dan sikap yang dapat dinilai oleh berbagai pihak, tak terkecuali Pesindo, sebagai "tidak keras". Hal ini dapat juga di mengerti dan dapat terjadi, karena belum banyaknya kaum cerdik pandai (Al-fian, 1981: 15-16), sehingga tindakan pemerintah didukung oleh semua kekuatan sosial politik yang muncul pada saat revolusi. Persaingan dalam bentuk yang nyata dari berbagai kekuatan sosial politik belum begitu terasa, karena semua kekuatan sedang terarah dan tertuju untuk dapat mengimbangi berbagai kekuatan dari luar (Alfian, 1981: 15-16).

Munculnya berbagai kekuatan sosial politik dalam bentuk partai-partai politik ke permukaan, akibat maklumat pemerintah saat revolusi. Hal ini sebenarnya memiliki dua arti yang sangat penting bagi pemerintah sendiri. Pertama, sebagai bentuk usaha untuk mengelola kekuatan perjuangan politik. Kedua, sebagai bentuk usaha untuk mengelola kekuatan militer. Kedua arti ini dipergunakan untuk melawan pihak-pihak asing secara lebih efisien. Meski akhirnya, dalam perjalanan waktu berbagai kekuatan sosial politik itu terpolarisasi, karena ide dan azas organisasi yang ditunjukkan, di sini dalam garis besarnya hal semacam ini tetap menunjuk pada tiga kekuatan: agama, nasionalis dan sosialis 11). Sementara itu dapat dilihat di sisi yang lain, bahwa atas dasar peran mereka di masyarakat saat revolusi, ada pembagian terhadap mereka

8. Revolusioner, op.cit., 10.
9 Revolusioner, op.cit., 21.
10. Loc.cit.
11. "Perdjuangan pemuda tidak dapat dilepaskan dari pergolakan politik", Pemuda Merdeka I/1 (5 Oktober 1949), 9.

yang sekolah dan yang bekerja (Mahmud, 1948:10). Pesindo yang mempunyai azas sosialis dapat berperanan di berbagai sektor kehidupan masyarakat seperti pelajar, buruh, pegawai. Dengan menguasai berbagai sektor kehidupan seperti itu, mereka dapat bergerak dalam bidang politik dan militer (Mahmud, 1949:10). Ruang gerak seperti ini akibat dasar pemikiran alternatif dari urgensi program, menciptakan kader-kader pejuang revolusioner dalam bidang politik dan militer. Melihat gambaran seperti ini, akhirnya tak dapat diragukan lagi jika Pesindo dapat berkembang menjadi besar, kelompok yang kuat dan dapat bersikap keras. Kiranya, inilah sebagai citra yang dapat tertangkap dari kelahiran organisasi pemuda saat revolusi, yang bernama Pesindo. Organisasi ini juga merupakan bagian dari Sayap Kiri dalam percaturan politik nasional di sebuah negara republik yang masih muda (Kahin, 1970: 199).

... revolusi nasional dan revolusi sosial harus dilaksanakan dengan sikap yang nyata dan tidak hanya berbicara.

Serangkaian kegiatan awal dilakukan oleh Pesindo, untuk mengisi arti tujuan revolusi dan pembangunan, antara lain: ikut terlihat dalam *Badan Koordinasi Pemeriksaan Tawanan-Tawanan,* ikut terlibat menegakkan *Kesatuan Badan Koordinasi Perjuangan* dan terlibat pula secara aktif di dalam *Badan Koordinasi Pemindahan Tawanan* (evakuasi). Perencanaan yang disampaikan kepada pemerintah dalam bidang Ekonomi ialah Pembentukan Panitia Penyelidik yang mempelajari syarat-syarat terciptanya perekonomian yang mengarah ke keadilan sosial, penanganan hal-hal yang bersangkutan dengan masalah kehidupan masyarakat umum dalam bidang perkebunan, pertambangan, perindustrian serta pembentukan *Dewan Perwakilan Rakyat* secepat mungkin sebagai syarat mutlak dalam pembangunan.

Tujuan di atas dalam suasana revolusi, kita harus membangun untuk selekasnya tercipta masyarakat yang dicita-citakan. Itu ternyata melibatkan juga Pesindo di berbagai daerah tertentu ke dalam masalah semacam demokratisasi Pamong Praja. Di sekitar Ambarawa, Pesindo menjalankan suatu model pemerintahan sendiri, yang lain dari yang lain. Dalam model pemerintahan ini semua rumah dan pabrik dengan segala isinya dikuasai dan dikerjakan secara bersama-sama. Perusahaan-perusahaan yang ada di sekitar daerah itu dikuasai, dan orang-orang yang bekerja bersama-sama rakyat mendapatkan jatah makan di dapur-dapur umum yang dibentuk. Saat gerakan ini melebarkan sayapnya ke desa-desa di sekitar daerah itu oleh rakyat ditolak dan akhirnya kegiatan semacam ini berakhir, ketika serangan Belanda Pertama terjadi 12) .

Pada Juli 1946, sebelum Konggres ke II berlangsung terjadi beberapa keputusan dan perubahan dalam Pesindo. Badan Penasehat dan Konsultan yang merupakan "motor organisasi" dihapuskan. Di samping itu di putuskan juga bagi mereka-mereka yang berhak duduk untuk mewakili Pesindo di Konsentrasi Nasional, Blok Sosialis, Badan Konggres Pemuda dan Biro Perjuangan. Tindakan selanjutnya, Badan Penerangan Pusat Pesindo yang berkedudukan di Madiun dipindahkan ke Yogyakarta. Pimpinan mereka, Soekarno, diganti oleh Soepeno. Dewan pimpinan baru yang bekedudukan di Yogyakarta beranggotakan Wikana, Soepeno, Lagijono, Moeljono, Djalaloeddin, Soedisman dan Soedradjat.

Konggres ke II yang berlangsung pada 9 Nopember 1946, di Malang. Keputusan konggres Pesindo berhasil memperbaharui anggaran dasar yang menyangkut masalah ekonomi dan menyusun Dewan Pimpinan Pusat sebagai berikut:

Pimpinan Umum:	Roeslan
Wakil Pimpinan Umum I:	Wikana
Wakil Pimpinan Umum II:	Roedhito
Sekretaris:	Soebroto
	J.N. Djalaloedin
P.B.Perbendaharaan:	Witardjo
	Kwa Swie Ham
P.B. Pembelaan:	Soedigno
	Hamimzar
P.B. Organisasi:	Djamhari Djaja
	Soedirdjo
P.B. Penerangan:	Soeprijo
	A.M. Hanafi
	Roesiyati
P.B. Sosial:	Soedjono
	Soejono
Instruktur:	
Jawa Barat:	Purdjono
Jawa Tengah:	B. Soeprapto
Jawa Timur:	Soegito
Sulawesi:	A.J. Supit
Maluku:	Patinama
(daerah lain menyusul)	

12. Republik Indonesia Propinsi Djawa-Tengah, Semarang 1952, 112.

Dewan Perencana: Koesnandar, Soedisman, Soemarsono, Supeno, S.W. Lagijono, Mohammad, Maroeto Daroesman.

Demikian kira-kira beberapa langkah awal yang diambil Pesindo sebelum memasuki masa terawan dari Republik muda ini. Susunan ini mencerminkan langkah praktis, agar Pesindo gampang mengikuti perubahan negara yang berpusat di Yogya.

■ Antara Sjahrir dan Amir

Dalam pembicaraan terdahulu telah diketengahkan tampilnya Pesindo sebagai kekuatan sosial-politik dari masyarakat yang berpolitik untuk merdeka. Maka dalam pokok ini kami mencoba untuk melihat alasan yang melatar-belakangi penampilan Pesindo, yang kelihatannya kokoh itu. Apakah ini hanya dari segi politik atau, militer, atau kedua-duanya.

Anderson mengetengahkan alasan Pesindo menjadi organisasi yang tangguh. Pertama, ia menilai adanya kelihaian menarik pemuda di zaman Jepang dengan organisasi bawah tanah dan organisasi yang mempunyai pemimpin yang berpengaruh. Kedua, karena organisasinya Amir Sjarifuddin dan kedudukannya sebagai Menteri Pertahanan Keamanan (Anderson, 1972:259). Ini berarti pemuda dapat berkait dalam organisasi politik dan militer. Di sini Amir Sjarifuddin dan Sutan Sjahrir sangat dibutuhkan, sebab ia sadar bahwa pemuda, gerakannya akan membahayakan negara, jika tidak terkontrol. Pemuda yang berkarakter merah dan hijau sebatas tertentu dipadukan untuk mensukseskan Republik. Perpecahan di kalangan pemuda paralel dengan bermacam-macam elit nasional itu sendiri (Anderson, 1972:252-253).

Semasa Jepang Sjahrir membuat jaringan bawah tanah antar kota Jakarta, Bandung, Semarang, Yogya, Surabaya dan Cirebon (Sastrosatomo, 1980:xxvi). Dengan jaringan ini, dia menyebarkan analisa politik internasionalnya, sehubungan dengan keadaan dalam negeri, berdasarkan pemberitaan radio (Sastrosatomo, 1980:xxvii). Maka menjelang proklamasi dia mendesak Hatta, secara langsung dan lewat beberapa pemuda, untuk segera menyatakan kemerdekaan (Hatta, 1978:439-443). Strategi dan taktik Sjahrir biasa dilakukan untuk partai kader muncul kembali, sepulang dari Digul (Halim, 1980:100-115).

Gaya bermain ini kelak mengantarkannya menjadi Perdana Menteri Pertama Republik Indonesia. Ini dimulai dengan di jabatnya Ketua Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP). Dengan jabatan ini, dia mengubah kabinet presidensil menjadi parlementer, di mana menteri bertanggung jawab pada Perdana Menteri, 14 Nopember 1945 (Raliby, 1953: 94). Amir Sjarifuddin pun pada gilirannya diangkat menjadi Menteri Pertahanan. Sedang untuk menjaga garis politiknya, dia mendirikan Partai Rakyat Sosialis, 20 Nopember 1945 (Kahin, 1970:158).

Gagasan dan tindakan Sjahrir memberi catatan awal berperannya pemuda dalam panggung politik dan militer. Sedangkan Amir Sjarifuddin memberi arah ke sana dengan organisasi bawah tanahnya semasa Jepang. Di Menteng 31 bersama Sukarno, dia memberikan kursus kesadaran nasional. Hasil pengkaderan ini menghantarkan mereka pada masa merdeka banyak yang masuk (Sievers, 1974:158).

Dengan Partai Sosialis Indonesia, tokoh ini mempunyai program mendukung pemerintah Sjahrir dan menyiapkan front rakyat tanpa memandang perbedaan agama dan golongan (Raliby, 1953:106-107). Dia mendorong pendirian Pesindo sejak 28 Oktober 1945, dalam rapat Konggres Pemuda Indonesia pertama. Wadah yang akan dibentuknya berdasar prinsip sosialis, untuk mendukung berdirinya Republik Indonesia. Usahanya dilanjutkan dengan pengarahan darinya, Adam malik dan Wikana (Anderson, 1972:253-254).

Gagasan dan tindakan Syahrir memberi catatan awal berperannya pemuda dalam politik dan militer, ... Amir Syarifudin memberi arah kesana dengan organisasi bawah tanah semasa pendudukan Jepang.

Ridwan menandaskan ini gagal, GPII (Gerakan Pemuda Islam Indonesia) dengan tokoh Achmad Buchari menolak Pesindo satu-satunya organisasi pemuda yang disyahkan dalam konggres. Ini terjadi sebab komunis masa itu belum mempunyai wadah formal, ia menyelusup (Saidi, 1982: 29). Meskipun demikian Pesindo berdiri juga pada tanggal 10 Nopember 1945. Ia hanya didukung seperempat dari jumlah yang hadir, yang terdiri organisasi yang besar dan pemimpinnya berpengaruh.

Wikana (API) mempunyai pengaruh yang besar di Jakarta, Legiono (GERPRI) di Yogya dan Sumarsono (PRI) di Surabaya. Di samping pemuda mereka menguasai buruh transportasi dan komunikasi, seperti AMKA, AMGL dan AMPTT (Anderson, 1972:255-256). Tiga organisasi terakhir keluar dari Pesindo lima bulan kemudian (Saidi, 1982:29).

Markas dan pos Pesindo ada di Surabaya, Jakarta, Yogya, Malang, Den Pasar, Palembang dan Banjarmasin (Anderson, 1972:257-258). Sedang cabangnya menurut Kedaulatan Rakyat tersebar di Jakarta, Bogor, Priangan, Banten, Cirebon, Pekalongan, Semarang, Mataram, Surakarta, Kedu, Banyumas, Pati, Bojonegoro, Madiun, Kediri, Besuki, Madura, Surabaya, Malang, Sunda Kecil, Bengkulu, Palembang, Lampung dan Kalimantan (Kedaulatan Rakyat 16 Nopember 1945). Anggota mereka ditaksir 25.000 orang (Kahin, 1970:162-163).

Pertumbuhan Pesindo rupanya sudah menunjuk ke arah pengembangan tenaga politik dan militer yang tangguh. Amir yang kebetulan menjadi Menteri Pertahanan dengan cerdik mempertahankan perimbangan politiknya dengan mempertahankan hubungannya dengan Sjahrir. Dia mempertahankan garis kelaskarannya dengan *Partai Sosialis Indonesia* nya yang didirikan sejak awal keberangkatannya dalam dunia politik pada awal kemerdekaan.

Di sisi lain kehadiran kedua tokoh ini, dalam perpaduan kedua partai mereka menjadi Partai Sosialis, membawa sentuhan dalam kehidupan bernegara secara lebih hangat. Sjahrir berdiri sebagai pemimpin yang mengendalikan kekuasaan pemerintah. Sjarifuddin di sini lain menjadi pengendali masa yang cukup berpengaruh. Di sini pemuda, khususnya Pesindo menjadi kartu politik dan stabilisator kegoncangan politik.

Sebagai akibat dari kekuasaan yang begitu besar pada Sayap Kiri ini, akan memudahkan timbulnya pertentangan dari dalam tubuh partai dan Pesindo. Pertandanya terlihat adanya perjanjian Linggarjati antara Indonesia - Belanda, yang gampang memancing masa dan pertentangan antar pemimpin pada tahun 1946. Sebagai hasilnya Sutan Sjahrir diculik pada tanggal 27 Juli 1946 (Raliby, 1953:322-323, 324-325).

Di sini Tan Malaka dipandang sebagai biang keladinya. Dia bersama kawan-kawan menginginkan digantinya kabinet parlementer. Sebab kabinet dianggap menjerumuskan Republik ke tangan Belanda. Mereka akhirnya mendesak Sukarno, agar menerima daftar nama dan jabatannya dalam kabinet (Raliby, 1953:342-343).

■ Garis militer

Dalam kasus ini Amir mencoba mengerahkan Laskar Pesindo dari Jatim untuk mengawasi Solo. Sementara Pesindo Merah dari Jabar di bawah Darsono mengawasi Yogya (Anderson,. 1972: 283,395). Ini di pergunakan agar Sjahrir dikembalikan. Sementara Pesindo masih cukup setia kepada Sjahrir, anggota yang lain ikut mengecam kebijaksanaan yang diambil PM. Ini berarti Pesindo mulai pecah, sedang secara organisatoris kian dibawa ke arah merah oleh Amir Sjarifuddin (Nasution, 1978:38).

Hal ini diakui Nasution di daerah Jawa Barat. Dia mengungkapkan pelaksanaan pembentukan pertahanan desa, oleh Menteri Pertahanan tidak diserahkan ke Devisi TRI. Dia menyerahkan pada kader Pesindo, sehingga setiap kepala daerah dipegang oleh orang Pesindo. Ini mendorong munculnya persaingan kekuatan merah (Pesindo) dan kekuatan hijau (Hisbullah dan Sabilillah) di kota-kota (Nasution, 1978:65). Di sini kebijaksanaan Amir menumbuhkan keresahan di kalangan laskar. Dalam kasus ini tampillah Tan Malaka untuk ikut menyelesaikan pertikaian antara larkar dengan laskar, atau antara laskar dan pemerintah.

Sebagai wadahnya dibentuk Persatuan Perjuangan di Purwokerto, 6 Januari 1946. Pertemuan Solo mereka mencoba membuat Program minimum untuk mempertahankan kemerdekaan 100 prosen. Hadir dalam pertemuan ini Sudirman (TRI), Wali Al Fatah (Masyumi), Sakirman (Dewan Perjuangan Jawa Tengah), Ibnu Parna (Pesindo) dan Abdul Madjid (PSI). Sementara Osman melihat hal ini untuk menggulingkan kabinet Sjahrir (Raliby, 1953:194-196, 188). Di sini kita melihat adanya usaha masing-masing tokoh nasional untuk menguasai laskar sebagai senjata politik. Sedang untuk menjaga garis politiknya dia mendirikan Partai Rakyat Jelata, kelak tahun 1948 menjadi Partai Murba. Saat organisasi itu berdiri ditafsir anggotanya 80.000 orang (Kahin, 1970:313). Sudah tentu ini untuk mengimbangi Front Demokrasi Rakyat (FDR), yang berdiri 26 Februari 1948 (Kahin, 1970:259).

> Dalam mengisi tujuan revolusi dan pembangunan masyarakat... Pesindo telah melibatkan diri ke berbagai daerah dalam usaha proses demokratisasi Pamong Praja.

Amir menggabungkan Pesindo dalam organisasi ini, sewaktu masih menjabat sebagai Menhan. Basis organisasi ini adalah tentara dan buruh. Tentara yang dibangun Amir, adalah tentara rakyat. Untuk mengorganisir tentara ini dibentuk Badan Perjuangan. FDR sendiri kala itu anggotanya dihitung sekitar 200.000 orang sampai 300.000 orang (Kahin, 1970: 260-261). Dalam kasus ini amir sudah kian menjadi komunis.

Sjahrir rupanya tidak setuju dengan garis yang diambil oleh Partai Sosialis dengan Amir Sjarifuddin. Ia mendirikan Partai Sosialis Indonesia 13 Februari 1948. Kemudian dengan partai ini dia mendukung kabinet Hatta yang mencoba menata kembali kehidupan militer. Ketika Amir Sjarifuddin menjabat sebagai Perdana Menteri, Sjahrir mengambil sikap oposisi sehubungan dengan perjanjian *Renville*nya (Kahin, 1970: 258-265). Maka lengkaplah perpecahan kedua tokoh ini, baik dilihat dalam kedudukannya dalam pemerintahan, partai, dan massa. Sayap kiri dalam sebuah republik muda mengalami luka-luka yang menyentuh bapak dan anak-anaknya.

Puncak koalisi sayap kiri yang terdiri dari Partai Komunis Indonesia, Pesindo, PSI dan Partai Buruh menyatu pada bulan Agustus 1948. Mereka saat ini menguasai tentara dan organ politik kenegaraan yang cukup efektif. Namun dengan keterlibatan Amir Sjarifuddin dalam pemberontakan PKI Madiun membawa dirinya dan Pesindo hilang dari percatur-

an politik, sosial dan militer. Sebab tokoh ini juga membawa Pesindo untuk membantu Muso (Sievers, 1974:162-163).

Meskipun bagi pemuda nasib Pesindo dapat dipandang cukup getir, sesekali mereka masih juga berkemauan untuk menegakkan dirinya. Ini terlihat dengan adanya pertemuan pemuda Madiun, 3 Nopember 1949. Pertemuan dihadiri Pesindo, Angkatan Muda Guru (AMG), Pemuda Pelajar Indonesia (PPI) dan GPII. Hasil pertemuan ini membentuk hubungan dan kerjasama antar organisasi, dengan wadah *Contract Bureau Pemuda Madiun.* 13)

Bahkan dari kalangan mereka masih ada komentar yang cukup keras terhadap pemerintah. Misalnya S. Budiardjo menuliskan pada perayaan 10 Nopember; kita memperingati hari pahlawan. Sayang hal ini dilarang oleh Belanda di daerah pendudukan. Bahkan di Yogya, gerombolan di bantu borjuis kecil, kaum ningrat dan tuan tanah. Mereka bersembunyi dengan kedok Partai Islam Masyumi, Golongan Tan Malaka dan golongan sosialis Sutan Sjahrir. Mereka semua dikepalai oleh Sukarno - Hatta. Gerombolan ini berkuasa dalam Republik Indonesia Serikat, yang katanya "merdeka dan berdaulat", tetapi sesungguhnya boneka Rockefeller (Budiardjo, 1950:9).

Usaha dan kesan yang dapat kita lihat dengan ungkapan ini, masih menunjukkan kalau pemuda yang tergabung dalam Pesindo pernah kuat dan keras, sehingga meskipun mereka dalam kondisi sulit masih berani bersikap. Mungkin saja latihan alami mereka dalam ketentaraan laskar dan pacuan politik cukup membentuk sikap ini. Keberanian mereka dalam berpendapat telah muncul dengan dilibatkannya dalam kasus penculikan Sjahrir, pernyataan menolak kebijaksanaan mengakui Linggarjati dan terakhir terlibat pemberontakan. Sedang kemungkinan keterlibatannya dalam garis perjuangan militer dapat kita lihat di bawah ini.

Keterlibatan Pesindo dalam garis militer sebagaimana telah di singgung dalam awal pembicaraan disebabkan mobilitas mereka dan adanya garis militer yang ditentukan oleh Amir. Lebih dari itu sebenarnya yang paling mudah mempengaruhi adalah diterapkannya sistem gerilya.

Gaya pertahanan ini menurut pihak Inggris didasarkan konsep politik dari pendukung yang fanatik. Usaha menegakkan sistem ini, politisi mempunyai peranan dalam menciptakan propaganda untuk mengumpulkan rakyat dan logistik. Jika usaha ini berhasil, muncullah kesatuan gerilya yang mendukung batalion, brigade dan divisi. Satu batalion dapat terdiri dari 100 orang. Sedang sebanyak-banyaknya kesatuan dalam satu daerah 2000 orang, dengan memperhitungkan logistik yang mungkin dipenuhi. Akhirnya kesatuan ini menyerbu pos-pos terlemah dalam

13 "Berita sekretariat pemuda Indonesia", Pemuda Merdeka, I/2 (Nopember 1949), 12.

membentuk jaringan, fasilitas pertahanan untuk mempertahankan kedaulatan dan wilayah (Djajoesman, 1964:32-37).

Berdasarkan berbagai macam tulisan yang ada dalam *Revolusioner, Revolusi Pemuda* dan *Pemuda Merdeka,* Pesindo cukup memiliki syarat untuk tampil sebagai propagandis gerilya. Bernhard Dahm mengetengahkan bahwa Pesindo termasuk kekuatan pemuda yang pertama-tama dalam garis militer dan ikut mempertahankan status kemerdekaan Indonesia (Dahm, 1971:116). Untuk melihat keterlibatan mereka dalam kancah militer dapat kita ikuti pendapat Van Dijk dan Nasution. Van Dijk mengetengahkan Suteko berasal dari Pesindo. Pemuda ini ikut membentuk kesatuan gerilya di Jawa Barat. Bersama-sama rekannya dari Hisbullah duduk dalam Dewan Pimpinan Perjuangan. Detasemen Gerak Cepat yang berjumlah 150 orang, terdiri dari anak-anak Pesindo, Laskar Banteng, Barisan Pemberontak Republik Indonesia (BPRI) dan laskar Hisbullah, di Priangan, Krawang daerah timur Jakarta (Van Dijk, 1981: 78,80). Sementara itu Nasution mempertahankan beberapa daerah di mana banyak anak Pesindo terlibat, seperti Priangan, Gombong, Sumenep, Bangkalan, Pamekasan (Nasution, 1978: 153, 220, 269, 272); Sukaraja (op.cit.:70). Usaha menyebarluaskan pembentukan pertahanan desa diserahkan pada Inspektorat Biro Perjuangan, di mana rata-rata kepalanya orang Pesindo (op.cit.:70).

Rupanya jika kita memperhatikan daerah Pesindo lengkap dengan markas dan posnya, kita dapat menerima kemungkinan peranan baru Pesindo dalam gerilya ini. Sebab di satu sisi daerah itu menjadi sasaran organisasi dan pertahanan, baik menyangkut manusia dan hasilnya. Maka keadaan ini menciptakan kemungkinan pemuda untuk terlibat dalam kegiatan organisasi dan militer. Tapi di sisi lain keadaan ini dapat menciptakan kemerosotan kewibawaan militer dan kemerosotan politik. Berbagai kasus yang diketengahkan di atas menunjuk ke arah itu.

Akhirnya krisis Pesindo pararel dengan krisis politik dan militer yang berkembang saat itu. Tapi terlepas dari masalah baik dan buruknya langkah yang telah dikembangkan Pesindo, ia telah berusaha memenuhi panggilan zamannya. Ia mampu menjadi payung organisasi pemuda untuk semusim revolusi.

■ Penutup

Dengan memperhatikan serangkaian peristiwa ini, kita dapat mengambil beberapa catatan penting dari perjalanan organisasi Pesindo. Revolusi nasional telah membawa konsekuensi logis bagi pemimpin dan rakyatnya, untuk memilih alternatif perjuangan yang terbaik dalam menciptakan kedaulatan rakyat. Perbedaan tafsiran terhadap alternatif perjuangan diplomatik dan militer membawa sejumlah korban. Pesindo sebagai golongan kiri pernah memberi dan mewarnai model perjalanan republik

dengan gayanya yang ligat, keras, tidak jarang menjurus ke radikal. Ia menjadi buas, itulah yang mungkin menyulitkan pihak lain untuk merangkai sistem perjuangan yang pas dengan massanya. Ia pun menjadi korban caranya sendiri.

Sejarah mencatat perjalanan kehidupan organisasi ini bagi generasi selanjutnya. Pesindo saat revolusi merupakan bentuk penggabungan berbagai organisasi yang berazas sama, lahir, berkembang dan mati, karena pertikaian yang terjadi dan melilit tubuhnya. Sejarah juga mencatat tetapi tidak mempermasalahkan, apakah yang terlibat di dalamnya sebagai pengkhianat atau pejuang? Pengertian pengkhianat dan pejuang cenderung merupakan kisah dalam sejarah moral. Mungkin generasi yang tidak pernah ikut revolusi dan hidup dalam galau revolusi, lebih meminta suatu bentuk kesadaran sejarah - berupa penulisan sejarah yang kritis.

Daftar pustaka

- Alfian, "Perkembangan politik Indonesia selama 25 tahun merdeka", *Beberapa Pembaharuan Politik di Indonesia*, Jakarta 1981.
- Anderson, B., *Java in a time of revolusiton. Occupation and resistance 1944-1946*, Ithaca 1972.
- "Berita sekretariat pemuda Indonesia", *Pemuda Merdeka* no.2 (Nopember 1949), 12.
- Budiardjo, S., "Teguhkan tekad perdjuangan", *Pemuda Merdeka* no.5 (1950), 9.
- Dahm, Bernhard, *History of Indonesia in the twentieth century*, London 1971.
- Van Dijk, Cees, *Rebellion under the banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia*, Den Haag 1981.
- Djajoesman, "Pendapat Inggeris tentang tjara pemberantasan tentara grilya Indonesia 1946", *Majalah Sejarah Militer Angkatan Darat* no SA 15 (1964), 32-37.
- Kahin, G. McT., *Nationalism and revolution in Indonesia*, Ithaca 1970.
- *Kepartaian di Indonesia*, Kementrian Penerangan Republik Indonesia, Djakarta 1954.
- Halim, A., "Sjahrir yang saya kenal", dalam Rosihan anwar, *Mengenang Sjahrir*, Jakarta 1980.
- Hatta, Mohammad, *Mohammad Hatta Memoir*, Jakarta 1978.
- *Kedaulatan Rakjat*, (16 Nopember 1945).
- Mahmud, Tatang, "Menyusun kembali pergerakan pemuda", *Pemuda Merdeka* I/1(1949).
- Nasution, A.H., *Sekitar perang kemerdekaan Indonesia* jilid 4,5, Bandung 1978.
- *Penghela-Rakjat* (1946).

bersambung ke hal. 99

DISKUSI SENI RUPA DIALOGIS TRANSFORMATIF *

Dalam seminar sehari ini, pelempar umpan adalah Moelyono. Gagasan dan aksinya kemudian disorot dan dikaji dari sudut pandang estetika dan sosiologi transformasi. Pengatur lalu lintas diskusi adalah Agus Dermawan T. yang mengedepankan Moelyono sebagai pembicara pertama. Menyusul kemudian, sebagai penanggap adalah Toety Herati Nurhadi, Sanento Yuliman, Mochtar Buchori, dan Ratna Saptari.

■ Proses Pencarian Seni Rupa Dialogis Transformatif

Yang hendak didobrak Moelyono: jarak antara seniman sebagai subyek di satu pihak dengan rakyat bawah sebagai obyek penciptaan seni di pihak lain. Dengan melihat rakyat bawah sebagai pemilik masalah Moelyono berusaha mencapai posisi dialogis untuk kemudian bersama-sama dengan mereka menghadapi masalah ketimpangan sosial yang sedang menimpa. Dia mengatakan bahwa tekad ini berlandaskan kepekaan nurani manusiawinya terhadap penderitaan masyarakat lapis terbawah.

Kristalisasi sikap berkesenian seperti itu merupakan keluaran dari ketidak-puasannya terhadap proses berkarya seorang seniman yang hanya terbatas mengekspresikan keharuan nurani manusiawinya di atas kanvas atau media rupa lainnya, sebagai akibat dari sikap menghadapi pemilik serta masalah kemiskinan tidak lebih sebagai obyek garapan keharuan. Ringkas kata: Moelyono menerobos karya bertema "haru sosial" untuk langsung menempatkan dirinya di tengah-tengah masalah sosial itu sendiri. Di situ dia hendak berdialog melalui media rupa, karena dia percaya bahwa "Rakyat bawah sebagai subyek, ia mempunyai potensi, aspirasi

* Pencetus konsep dan pelaku Seni Rupa Dialogis Transformatif ini adalah Moelyono. Aksi dan refleksinya sempat dikaji dalam sebuah seminar yang diselenggarakan oleh Forum Ilmu Sosial Transformasi di Cisarua (Bogor) pada (?). Berikut ini kami turunkan laporan seminar yang ditulis oleh Siswa Santoso berdasarkan bahan yang diterima, berupa katalogus pameran (24 halaman) dan rekaman seminar (tiga buah cassettes à C90). Disertakan pula dalam laporan ini, komentar dan kritik oleh Kang Tjogoan, yang berkesempatan menghadiri pameran dan seminar sehari tersebut.

serta gerak perubahan pemikiran kritis dalam menghadapi masalah ketimpangan sosial." Melalui media rupa itulah dia merintis masyarakat setempat untuk dapat mengungkapkan pemikirannya sendiri terhadap masalah sosial, tentu dengan menggunakan idiom visual yang ada pada mereka, bisa berupa gambar dengan narasi, patung pasir, atau materi bentuk-bentuk apapun yang ada di ruang lingkungan masalah. Sementara ini, dia menyebut kiprah ini *Seni Rupa Dialogis Transformatif.*

Moelyono mengurai proses keterlibatannya dengan pemilik masalah yang pernah dia lewati terhitung sejak dia masih duduk di bangku pendidikan seni rupa resmi di ASRI (Yogyakarta), baik di lingkungan kampus dan terutama di luar, yakni hidup bersama-sama sambil berkarya dengan para penggresek (pengumpul barang bekas), anak penyemir sepatu, pedagang kecil/eceran di pasar, dan sejenisnya. Tidak puas dengan sikap para birokrat pendidik seni rupa, maka akhirnya setelah meninggalkan ASRI dia bertekad tetap meneruskan proses keterlibatannya, kali ini dengan masyarakat daerah asalnya, yakni penduduk pedukuhan Brumbung dan Nggerangan yang dia masuki sejak tahun 1985. Dia menceritakan bagaimana dia berkesenian di daerah ini, yakni menggambar bersama dengan anak-anak setempat, dan berdialog serta melihat dan menghadapi masalah sosial-ekonomi yang menimpa penduduk, berupa keterlibatannya dalam pertemuan rembug desa, dan sejenisnya. Dia sempat menguraikan peta sikonpot (situasi, kondisi, potensi) sosial-ekonomi dan data demografi kedua pedukuhan tersebut.

Masukan yang diharapkan oleh Moelyono adalah bahasan yang mengarah pada berbagai pertanyaan yang muncul dalam benaknya selama proses pencarian ini, antara lain, dia menyebutkan: "Bagaimana sosok berkesenian yang pas, bagaimana perangkat disiplin kesenirupaannya, bagaimana keterkaitannya dengan disiplin keilmuan yang lain?"

■ Meningkatkan kesadaran bermartabat

Toety meberikan simpatinya pada topik yang diseminarkan. Dari pada "dialogis transformatif", dia pada mulanya cenderung memilih istilah "peningkatan kesadaran", seraya merujuk Paulo Freire yang berpendapat bahwa perlu adanya tindak lanjut aksi pada refleksi. Tapi dia pun memberi aba-aba perlunya sikap kritis terhadap istilah "kesadaran" yang cenderung bersifat selebral saja, padahal yang dimaui adalah tersentuhnya rasa dan emosi. Dia mengawali pembahasannya dengan menyatakan bahwa pertemuan dengan Moelyono bersifat lain dari yang pernah dia temui dengan seniman lainnya, karena menurutnya, seniman lapangan itu biasanya alergi teori, tapi kali ini kok malah melibatkan estetikus untuk berbicara tentangnya. Kemudian, Toety pun segera memasuki persoalan ini dengan mengurai proses, obyek, dan fungsi seni.

Tentang proses kreatif seni, Toety meminjam penjelasan kreatifitasnya Arthur Koestler yang menunjukkan karakter kreatifitas dan emosi menurut logika ilmu yang mengambil jarak; menurut logika humor yang ditopang agresi; dan menurut logika seni yang menaruh empati. Dan titik tolak seni Moelyono dinyatakan Toety sebagai keharuan.

Kemudian, Toety menyandarkan pengamatannya atas obyek seni pada pendapat Susan Langer yang mengatakan, bahwa pada obyek dan karya seni selalu ditemui sosok yang dapat dicerna indra. Penampilan obyek seni Moelyono, ditangkapnya sebagai sosok kemiskinan manusia yang mungkin agak didramatisir antara usaha mempertahankan martabat (baca: manusia) dan kepunahan (baca: kemiskinan). Dengan demikian Toety melihat Moelyono telah memakai seni sebagai sarana "Peningkatan Kesadaran", artinya ada nilai-nilai tertentu yang diintensifkan Moelyono, yakni nilai "martabat" itu tadi, dan nilai "solidaritas" antara seniman dengan pemilik masalah melalui dialog yang sejajar dan intersubyektif. Dari sini Toety segera mempersoalkan fungsi Moelyono sendiri: aktifis, seniman atau kedua-duanya? Lebih tajam lagi, dia bertanya apakah usaha penggalangan kegiatan semacam ini, dilakukan oleh Moelyono demi seni, atau demi kehidupan mereka yang miskin itu? Demi menata-persepsi (yakni konsep estetika Moelyono) atau demi meningkatkan kehidupan? Ke mana dia berpihak? Demikian tanya Toety.

■ Antara seni dan kenyataan tak berbatasan

Estetikus Sanento Yuliman (barangkali lebih pas disebut kritikus seni) memasuki masalah *seni rupa dialogis transformatif* dari aspek seninya. Tanpa makalah, Sanento mengawali pembahasannya dengan bertanya: "Dari semua yang kita lihat dan dengar, yang mana yang dianggap atau dipandang sebagai karya seni?" Untuk ini dia menyiapkan tiga jawaban. Pertama, obyek pameran secara satu-persatu ataupun keseluruhan. Tapi di sini dia buru-buru mengingatkan, bahwa Moelyono lebih menekankan pameran ini pada sifat ilmiahnya, sekaligus sebagai bentuk kegiatan transformasi sosial, dari pada sebagai peristiwa kesenian. Kedua, bila gambar yang dipamerkan ini dianggap sebagai karya seni, maka kita perlu memperhatikan maksud Moelyono yang mengangkat gambar tersebut sebagai sarana berdialog, berkomunikasi. Sedang di pihak lain, kita mendengar bahwa Moelyono melakukan dialog termaksud tidak semata-mata hanya dengan gambar, tapi terlebih dengan kata. Kita menyaksikan banyak gambar yang dipamerkan pun penuh dengan kata-kata, seperti "saya mengail ikan","membangun rumah", "mengambil air", dan sebagainya. Dengan begitu, gambar bukan satu-satunya sarana dialog, dan komunikasi yang berlangsung lewat gambar dibarengi pula dengan tatap muka, dan sarana kata dalam bentuk tulisan ataupun lisan, serta sarana gerak seperti air muka, laku, perbuatan atau tindakan. Kita, menurut

Sanento, dengan demikian dapat segera bertanya, seberapa besar peranan gambar dalam proses dialog tersebut? Dan, Sanento pun segera menyodok: Apakah sebutan *seni rupa dialogis transformatif* tidak terlalu besar, mengingat berbagai unsur ekstrinsik pada penampilan intrinsik gambar tersebut? Lalu, bagaimana menilai gambar tersebut, dari sudut bagusnya atau dari efek sosialnya?

Interaksi Moelyono dengan kehidupan sosial masyarakat setempat menjadi perspektif jawaban ketiga Sanento. Dia menyatakan bahwa karya seni dalam hal ini adalah seluruh proses kegiatan di Brumbun dan Nggerangan yang dilakukan oleh Moelyono. Ini berimplikasi bahwa tidak hanya kegiatan menggambar dan gambar saja yang laik dianggap seni, melainkan juga dialog yang berlangsung di masyarakat baik dengan Moelyono maupun antar warga masyarakat tersebut. Mestinya juga dialog dengan Koramil, yang sempat memanggil dan menanyai Moelyono: "Sedang bikin apa di Brumbun dan Nggerangan?", demikian ujar Sanento sambil melanjutkan bahwa dalam proses berdialog ini, tentu terdapat unsur "laku" dan berbagai unsur gerak lainnya.

Dari situ, Sanento mencoba melacak sejarah berkesenian Moelyono dan menemukan kecenderungan menyimpangnya dari pola berkesenian yang baku, yang berinduk pada pendidikan formalnya. Seperti yang terjadi pada *Gerakan Seni Rupa Baru* sejak 1975, Moelyono dianggap oleh Sanento sebagai oknum yang tak puas dengan penampilan sosok yang berhenti diatas kanvas saja. Dia hendak beralih pada yang konkrit. Di sini tampak dataran pengamatan Sanento berbeda dengan Toety.

Ancang-ancang pencarian bentuk kesenian konkrit tersebut diberi beberapa ilustrasi oleh Sanento. Berkomunikasi melalui benda konkrit, seperti tampak dalam sebuah obyek pameran gerakan seni rupa baru di TIM (1977, pen.) yang menghadirkan kasur bayi lengkap dengan bantal dan guling yang diikat dengan rantai besar; beberapa rekan mahasiswa yang mengirim BH kepada pimpinan mereka yang bersedia menjadi anggota DPR pada awal berdirinya ORBA; seorang perupa Bandung yang sempat menghadirkan sebuah jemuran pakaian yang dibalut dan diberi obat merah dan di bagian kanan-kiri jemuran itu dapat diangkat hingga menyerupai sayap burung: Saya luka,demikian judul karya tersebut. Kemudian Sanento menunjuk kecenderungan perupa muda pada action dan ruang/lingkungan konkrit, seperti tampak pada karya seorang mahasiswa ITB yang membebat tiang-tiang di salah satu gang ITB dengan pembalut dan diberi judul Kampus yang sakit; Harsono (hadir dalam pertemuan ini) yang sempat membuat pagar plastik sepanjang satu kilometer di Parang Tritis (Pantai selatan, DIY, pen.); Bonyong Muny Ardi yang dalam karyanya pernah mengolah berbagai unsur lingkungan, termasuk angin; lalu, adanya seorang perupa muda di Yogya yang terilhami kecelakaan lalu-lintas, lantas membalut beberapa kawan-

nya sebelum mengendarai motor mereka di jalan raya; dan di Bandung dengan topik yang sama, kemudian di sepanjang jalan Juanda dan Dago, tiang-tiang listriknya dibalut, pada beberapa tempat terdapat siluet orang terkapar, dan para pengendara mobil yang lewat sempat dihentikan dan diberi selebaran tentang korban-korban kecelakaan lalu-lintas.

Melalui ilustrasi yang terakhir inilah, Sanento menunjuk adanya keterlibatan publik secara langsung dalam laku perupa melalui lingkungan nyata. Publik bukan penonton pasif yang mengerahkan perhatian dan persepsinya saja, melainkan ikut terlibat secara fisik dalam karya seni. Maka, Sanento menyatakan bahwa seluruh kegiatan dan laku Moelyono di Brumbun dan Nggerangan pun berupa karya seni. Ini berarti bahwa antara seni dan kenyataan tak berbatasan, yang memang sah dan terdapat dalam, misalnya, beberapa kelompok masyarakat tradisional kita seperti di Bali dalam pertunjukan Calon arang, tentu yang tidak ditujukan untuk turis. Sanento menyimpulkan bahwa karena jawaban ketiganya melibatkan aneka ragam unsur seni, termasuk unsur laku di samping rupa, maka istilah "seni rupa" barangkali tidak berlaku lagi dalam kon-teks Moelyono. Selain itu, konsep seperti ini berarti apa yang sosial dan apa yang seni tidak terpisahkan lagi, karena yang sosial bisa menjadi seni.

■ *Comrade in arms* dan restu penguasa

Dengan menempatkan diri sebagai guru, Mochtar Buchori melihat kegiatan Moelyono di Brumbun dan Nggerangan sebagai suatu usaha sosial paedagogis, melalui medium seni rupa. Mochtar melihat transformasi Moelyono sebagai usaha menarik rakyat miskin, tertindas, tak berpengetahuan menjadi, dengan menirukan Toety, suatu masyarakat yang penuh kesadaran akan martabat kemanusiaannya. Untuk ini, dia memperkirakan adanya tiga langkah yang perlu dilakukan Moelyono: a) identifikasi nilai; b) internalisasi nilai; c) aktualisasi nilai.

Dalam penjelasannya, Mochtar menekankan pentingnya menyebarluaskan ide transformasi di tengah masyarakat yang digarap agar dapat menimbulkan, seperti dikatakan Toety, kesadaran dalam masyarakat mengenai proses transformasi yang sedang mereka jalani. Keterlibatan masyarakat setempat melalui dialog adalah penting. Dengan begitu, Mochtar menganggap, bahwa masyarakat betul-betul turut menentukan bentuk transformasi yang hendak dicapai agar bentuk capaian tersebut dapat berfungsi. Mengingat besar dan peliknya usaha demikian, Mochtar menanyakan apakah medium seni rupa tidak perlu di dampingi medium lain dalam proses dialog tersebut. Dan, dia menganjurkan Moelyono untuk mencari pendidik sosial lainnya sebagai *comrade in arms* (kawan seperjuangan) dalam merealisasikan ide besar itu, yakni transformasi.

Dalam proses transformasi, Mochtar tidak menghendaki adanya seorang tokoh yang mendominasi, baik itu kepala desa, kiai, atau seniman.

Pokoknya semuanya harus terlibat. Berdialog dengan komunitas yang sangat menderita dan banyak kekurangan memerlukan adanya, seperti disebut Toety, *empati*, yang memang terdapat dalam diri Moelyono. Namun, disini Mochtar segera mengingatkan agar dalam proses peningkatan kesadaran, tidak hanya yang hebat-hebat, adiluhung, serba mulia tanpa cacad saja yang dicekokkan, tapi juga kekurangan yang kita miliki bersama. Bahkan dia menganggap ini baik menjadi titik tolak. Dalam skala nasional, disebutkan pendapatnya bahwa Pancasila adalah utopi, bukan/belum pernah menjadi realita sejarah masa lampau. Akhirnya Mochtar menyarankan agar usaha transformasi ala Moelyono, yang tidak begitu saja dapat dipahami oleh paradigma yang sedang berlaku masa kini, dapat berjalan lancar, perlu diadakan kerjasama dengan penguasa baik lokal atau pun nasional. Sebagai seniman, Moelyono dipesan agar pandai mendengar dan berbicara bagai seorang psikolog dan guru sekaligus, demi bantuan, restu, dan dukungan penguasa serta lingkungannya.

■ Kaburnya pemahaman dinamika sosial-ekonomi dan konsep Seni Rupa Dialogis Transformatif

Ilmuwan sosial Ratna Saptari melihat uraian Moelyono sebagai masukan yang di samping dapat merangsang mencairnya kemandegan kreatifitas berdiskusi yang tidak integral selama ini, juga memaksa diujinya pengertian konseptual tertentu pada tingkat praksis. Ratna membahas masalah yang dihadapi Moelyono melalui catatannya terhadap berbagai asumsi dasar Moelyono atas pilihan dan kegiatan yang ditempuhnya. Kemudian dia menyoroti masalah umum pada analisa sosial yang kita pakai, serta strategi aksi yang ingin kita lakukan.

Catatan Ratna atas asumsi dasar Moelyono bernada skeptis: "... nampak ada jurang yang cukup besar antara aksi yang dilakukan (kegiatan menggambar yang 'dialogis' dan 'transformatif') dengan dinamika kehidupan sosial ekonomi masyarakat Brumbung dan Nggerangan yang untuk sebagian disebabkan karena adanya asumsi dasar yang belum terjabar terutama dalam melihat hakekat kemiskinan serta adanya ketidak jelasan melihat masalah-masalah utama yang dihadapi penduduk." Dan *seni rupa dialogis transformatif* itu sendiri pun dinyatakan oleh Ratna sebagai konsep yang belum jelas.

Tampaknya hakekat kemiskinan di daerah kegiatan Moelyono terkuak oleh Ratna melalui referensi Robert Chambers (1983) dan data lapangan Moelyono: kemiskinan alamiah (karena letak geografisnya yang terisolir) dan struktural (terjadi baik dari dalam maupun luar komuniti). Sedang identifikasi berbagai kelompok sosial-ekonomi yang dilakukan Moelyono dinyatakan Ratna sebagai tak cukup tanpa suatu analisa atas bentuk hubungan produksinya di mana terkait perbedaan kepentingan di dalam masyarakat kedua pedukuhan tersebut. Dan Moelyono pun dipertanyakan bila melihat daerah kegiatannya sebagai homogen dan penuh semangat gotong-royong, terlebih kekaburan penglihatannya atas siapa yang "rakyat atas" dan yang "rakyat bawah" di daerah jelajahnya.

Konsep "seni rupa dialogis" dibedah oleh Ratna melalui pisau Paulo Freire (yang menganggap dialog sebagai sarana penelaahan kritis atas situasi hidup rakyat tertindas menuju perlawanan terorganisir terhadap hegemoni) dan Antonio Gramsci (yang lebih mengarah pada kompleks proses sosial yang dipengaruhi oleh ide dan nilai kelompok yang dominan). Dari sini, Ratna menengok tema "gotong royong" sebagaimana banyak tampak pada gambar hasil asuhan Moelyono: Membangun rumah, Menarik jaring, Saling meminjam pensil di kelas, Menyapu sekolahan, dan sejenisnya. Pertanyaan penting segera diluncurkan: "...sejauh mana hal ini dilihat sebagai bagian dari sistem nilai mereka dan sejauh mana dibahas sebagai jargon pembangunan yang mengaburkan pemahaman atas realita sosial yang telah merasuk dalam sistem nilai mereka? ... bagaimana selanjutnya gambaran visual itu dikembangkan menjadi dialog "pemahaman kritis"? Ataukah hal itu semata-mata merupakan entry pointsaja untuk berbicara tema-tema lain?"

"Pemahaman kritis" terhadap situasi memang menjadi tekanan Ratna dalam menyoroti dialog yang dirintis Moelyono. Bila tidak kritis akan dikawatirkan bahwa komunikasi yang terjadi hanya menuju terciptanya lapisan baru yang ternyata tidak akan membantu ke arah pemahaman kondisi sosial-ekonomi yang menjeratnya, demikian Ratna, seraya menengok Husken (1988) dan White (1989), mempersoalkan ide "gotong royong, kebersamaan, kerukunan, dan berkelompok" yang ditiuptiupkan Moelyono ketika diskusi dengan nelayan sudah mengarah pada masalah "mengapa mereka tidak dapat menentukan harga pasar ikan".

Setelah pemahaman kritis dicapai, langkah menuju tindakan nyata akhirnya memang diperlukan. Maka, ketika terjadi diskusi (dengan warga desa yang sudah cenderung sinis/kritis) mengenai masalah tanah pemukiman yang suatu ketika dapat diambil kembali oleh pemerintah (Kehutanan), pantas Ratna segera menanyakan: "... sejauh mana hal itu dapat digunakan bukan hanya sebagai 'refleksi' tetapi juga sebagai 'tindakan'?"

Setelah konsep "seni rupa" dan "dialogis" dibahas, akhirnya sampailah Ratna pada konsep "transformasi", yang menurutnya lebih memerlukan penjelasan mendalam. Dia mengkhawatirkan "keasyikan kita akan retorik sejenis dapat memperkuat tradisi pengaburan masalah yang justru ingin kita terobos dan hapuskan". Dipertanyakan, "apa yang membedakan konsep 'transformatif' dengan 'perubahan' atau 'pembangunan'? Adakah pemikiran yang secara jelas membedakannya dari kegiatan pemerintah dan LSM pada umumnya?" Ini tidak hanya ditujukannya pada ke-

giatan Moelyono, tapi juga 'forum ilmu sosial transformatif' (FIST) itu sendiri.

Mengarah pada perubahan struktur (sejauh pemakaian istilah ini tidak sama dengan istilah 'kultur') memang laik dalam pandangan Ratna, yang segera mengedepankan upaya untuk itu: analisa struktur sosial-ekonomi. Tantangan untuk ini dikemukakannya seraya menengok Roxborough dan White yang menganggap belum tuntasnya diskusi mengenai kondisi 'obyektif' (soal perbedaan yang ada dalam akses ke alat produksi). Di samping itu, dikemukakan olehnya bahwa tafsir kondisi 'subyektif' (kesadaran kelas dan ideologi) pun berbeda-beda, dan hubungan antara kondisi obyektif dan subyektif tersebut tak dapat begitu saja di lakukan. Tapi, sebagai masalah transformasi dia menganggap ini lebih riil katimbang mencari metode yang unik dalam konsep 'alternatip' dan 'pribumisasi'. Sebuah agenda penting lainnya dikemukakan: kaitan antara analisa sosial-ekonomi dengan strategi aksi yang lebih terarah dan konsisten.

■ Diskusi

Oleh moderator, sang kritikus seni Agus Dermawan T., kesempatan pertama menanggapi para pembahas diberikan pada Moelyono, yang merasa masih dibayangi pertanyaan sosiologisnya Ratna. Moelyono cenderung merasa posisi permasalahan seninya akan lebih pas bila disorot dari disiplin estetika. Maka kepada Sanento dan Toety segera dia menegaskan kesenian non-konvensionalnya, yang bertolak dan melibatkan kenyataan secara langsung itu. Dalam berkesenian dia sejak mula telah berpihak pada masyarakat lapisan bawah, tapi dalam perkembangannya merasa tak puas bila itu hanya berhenti di atas kanvas saja. Dengan kesenian-nya dia ingin dapat membantu penyelesaian masalah masyarakat bawah tersebut. Dia bertanya apakah dalam jalur pemikiran semacam ini, kedua pakar tersebut masih bisa menawarkan "estetika nilai" dari barat.

Masih seperti semula Sanento lebih mengarah pada lingkup seni dalam negeri. Penjelasan tentang estetika kesenian yang bertolak dan melibatkan kehidupan nyata dilakukannya melalui ilustrasi sebagai berikut: pengalaman masa pergolakan mahasiswa ketika mendengar berita terbunuhnya seorang rekan di Jakarta, dia menyempatkan diri bergabung dalam iringan demonstrasi malam hari di Bandung, dengan membawa obor dan semuanya hening tak berucap apapun; upacara masyarakat tradisional yang mengandung berbagai unsur seni, mitologi dan kepercayaan.

Oleh Toety, kesenian non-konvensional Moelyono dikaitkan dengan estetika seni moderen manca negara, yang pada prinsipnya justru meninggalkan konvensi dan tradisi. Tapi Toety segera menyatakan bahwa ini merupakan simplifikasi meski pada akhirnya toh keluaran modernitas seperti *avant garde, pop art, enviromental art, minimal art, hapenning* dan sebagainya diakui keabsahannya. Dan dia sempat mengingatkan bahwa gagasan modernitas tersebut sebenarnya merupakan kebangkrutan karena lebih menekankan teknik, dengan bantuan teknologi, dari pada maknanya. Reaksipun muncul: *post modernisme,* yang dikatakan olehnya belum jelas konsep keseluruhannya, tapi niatnya adalah menampilkan warna khusus dan ciri khas setempat (*couleur local*). Lantas Toety mengatakan bahwa karena Indonesia belum moderen apalagi pasca moderen, maka Moelyono dapat bebas saja merangkum keduanya: modernisme (untuk menanggalkan konvensi dan tradisi) dan pasca *modernisme* (untuk menampilkan kekhasan setempat). Demi sasaran Moelyono, yakni transformasi sosial, Toety mengimbau perlunya memperhitungkan penguasa dan menilai efektifitas karyanya, agar proposional, dan potensi penggalangan kemandirian masyarakat setempat tidak mengundang bahaya.

Agus Dermawan menanyakan apakah bagi Moelyono *Seni Rupa Dialogis Transformatif* se"serem itu", atau sederhana saja sebetulnya. Ciri-ciri kegiatan yang untuk sementara disebut *dialogis transformatif* itu dijelaskan Moelyono sebagai usaha mendudukan pemilik masalah sejajar dengan seniman melalui proses dialog yang dapat melahirkan perubahan pemikiran akibat adanya kesadaran tentang potensi dan aspirasi mereka.

Perupa muda, Semsar Siahaan, mempersoalkan keberpihakan Moelyono dengan masyarakat pedesaan yang mengalami penindasan, seraya bertanya sejauh mana bung seniman ini terlibat dalam mengatasi masalah kehidupan yang dihadapi oleh penduduk pedesaan tersebut untuk, misalnya, mendapatkan hak-haknya. Semsar cenderung skeptis terhadap sikap keberpihakan Moelyono setelah melihat produk rupa Moelyono (dicetak pada sampul katalogus) yang menggambarkan tangan-tangan sedang menarik jaring. Di situ dia tidak melihat *power*rakyat atau nelayan. Masih di seputar komitmen sosial Moelyono, Basenang sempat menguak pertemuan Moelyono dengan FIST beberapa bulan sebelumnya (Maret 1988). Basenang mengatakan bahwa di situ rumusan sikap kesenian Moelyono, sebagai dikatakannya sendiri, adalah *seni pembebasan - pembebasan seni;* jadi, berbeda dengan rumusan yang sekarang. Dia bertanya apakah Moelyono masih memegang motonya semula. Kedua, dia menanyakan apakah seninya Moelyono bisa dibilang identik dengan *seni untuk masyarakat*nya LEKRA.

Tentang hal terakhir, Sanento segera tampil dengan koreksi bahwa semboyan LEKRA adalah *seni untuk rakyat,* serta menjelaskan perbedaan antara seninya Moelyono dengan seninya LEKRA. Dia menyatakan bahwa *seni untuk rakyat* versi LEKRA adalah seni yang patuh pada aturan main yang ditentukan oleh sekelompok cendekiawan yang duduk

di partai, sebagai elite partai. Bila suatu produk seni memuaskan elite partai ini, maka akan dinyatakan sebagai seni yang benar. Maka, dapatlah dikatakan bahwa *seni untuk rakyat* nya LEKRA sebenarnya adalah *seni untuk elite partai.* Dalam seninya Moelyono, kan tidak ada partainya, dan semuanya dilakukan berdasar hati nuraninya sendiri, demikian Sanento, sembari mengatakan bahwa dia dahulu mempelajari LEKRA untuk mengetahuinya, agar bila dia menolak, tahu apa yang ditolak.

Komentar dan kritik oleh KANG TJOGOAN

■ Kata-kata mutiara

Dalam situasi pembatasan ruang-gerak dan ruang-berpikir yang mengakibatkan mandeg dan kurangnya kreativitas dalam diskusi baik antar masing-masing kaum intelektual dan para aktivis sendiri maupun antara kaum intelektual dengan para aktivis, maka tulisan Sdr. Mulyono merupakan sebuah sumbangan berharga: bukan saja telah memancing diskusi yang butuh penelaahan lebih menyeluruh, malah telah memaksa dilakukannya beberapa pengujian terhadap pengertian-pengertian konseptual pada tingkat praksis, begitulah kata-pembuka makalah Ratna Saptari - sepertinya kita mendengar suara optimis kritis, yang selalu saja berhasil melihat 'terang meski tak benderang' di bawah altar fetishisme.

Agar bisa "dituduh" telah tertulari optimisme, dapat kita tambahkan: terbersitlah harapan manakala membaca kebulatan-tekad seorang Seniman yang menolak dikhotomi antara Subyek dengan Obyek atau: "jarak posisi ruang berada antara: Seniman sebagai subyek pengungkap masalah, [dengan] Pemilik serta masalah kemiskinan sebagai obyek garapan keharuan"; malah: Si Seniman "total ingin menggeluti, memahami, menghayati, ikut bertanggungjawab terhadap masalah ketimpangan sosial". Kembali tampil seorang seniman, yang dengan kredo bahwa "Sikap dasar saya dalam berkesenian dilandasi dengan kepekaan nurani manusiawi terhadap penderitaan masyarakat lapisan bawah - lapis di mana secara moral saya berada dan berpihak", untuk mempertanyakan asumsi-asumsi tradisional: "Dengan adanya batas sekat ruang yang terkotak, dapatkah seniman berdialog secara utuh dengan rakyat bawah?". "Apakah komitmen seniman terhadap rakyat lapis bawah hanya sampai sebatas ungkapan keharuan di ruang obyek karya seni?". "Apakah hanya sebatas ruang lukisan dan sebatas ruang pamerankah perwujudan sikap keberpihakan dengan rakyat bawah? apakah seniman hanya berfungsi sebagai pelapor dan pengungkap keharuan dari pendekatan rakyat bawah dalam menggeluti permasalahan ketertindasan? Bila begitu, seniman tak akan pernah bertemu dengan rakyat bawah, tidak pernah membahas secara bersama permasalahan rakyat bawah, dan tentunya rakyat bawah merasa tidak terlibat, merasa hanya menjadi obyek. Dengan pertanyaan

tersebut", tulis Sdr. Moelyono, "saya berpendapat bahwa jelas seniman dapat berbuat lebih jauh dari sekedar tukang lapor keharuan", lagipula: "seorang seniman tidak hanya selesai sebagai pengungkap, pelapor, dan pengkomunikasi masalah-masalah sosial, tapi dapat lebih bertanggungjawab langsung dalam keterlibatan permasalahan".

Lalu, dengan lantang dan tegas Si Seniman menyerukan sikap: "ruang batas pengkotakan antara Seniman dan Rakyat bawah harus di dobrak". "Dengan keyakinan ini", jelas Sdr. Moelyono, "saya melangkah meninggalkan diri sebagai pengungkap masalah, pengusik keharuan, tapi mencoba berdialog dengan kenyataan permasalahan itu sendiri", atau malah: "melibatkan diri secara nyata dalam menghadapi dan ikut menyelesaikan masalah ...". Maksudnya: "ia [Si Seniman] harus berada pada posisi yang dialogis dengan rakyat bawah pemilik masalah". Artinya: "Seniman mempunyai kedudukan yang sejajar dengan rakyat bawah untuk bersama-sama menghadapi masalah sosial". Caranya: "Seniman berdiri sebagai subyek dan rakyat bawah juga sebagai subyek". Alasannya: "Rakyat bawah sebagai subyek, ia mempunyai potensi, aspirasi serta gerak perubahan pemikiran kritis dalam menghadapi masalah ketimpangan sosial".Maka: "Dengan pendobrakan ruang kesempatan tersebut, rakyat bawah dapat mengungkapkan pemikiran sendiri terhadap masalah sosial lewat media seni rupa. Mengapa seni rupa? Karena media visual dipandang dapat dengan mudah digunakan untuk mengungkapkan pemikiran kritis terhadap masalah yang dihadapi, dan dapat dengan jelas, sederhana, mudah dipahami untuk berdialog". Lalu: "Nilai yang kemudian lahir dari pilihan seni rupa semacam ini adalah terkandung pada ada tidaknya proses perubahan pemikiran dalam menghadapi dan memcari alternatif penyelesaian masalah sosial". "Tentu saja dengan kesadaran sikap berkesenian ini, perangkat bersenirupapun dicari yang lebih sesuai".

Tapi ternyata, harapan yang telah terbersit itu sirna kembali: harapan itu memang cuman fatamorgana *doang* - dan: pembaca pun kecewa! Entah siasat cerdik, entah urusan lain, selalu saja bidang yang satu di jadikan tameng buat bidang lainnya: pertanyaan-pertanyaan tentang senirupa selalu mendapat jawaban konsep-konsep sosiologis - Si Seniman sudah keluar dari kaidah-kaidah estetika konvensional dan telah memasuki bidang "Dialogis Transformatif" masyarakat; tapi sebaliknya: pertanyaan-pertanyaan tentang konsep-konsep sosiologis selalu saja *mentok* pada 'ignorantia' Si Seniman dengan konsep-konsep sosiologi. Padahal, kriteria yang dibuat dan ditetapkan sendiri oleh Si Seniman buat "pilihan senirupa semacam ini" adalah: "ada tidaknya proses perubahan pemikiran dalam menghadapi dan mencari alternatif penyelesaian masalah sosial" (huruf-miring tambahan dari pengutip) - artinya: konsep-konsep sosiologis, yang juga masih harus dipertanyakan apa maksud dan relevansinya; tapi sebaliknya: Si Seniman masih saja tetap butuh

pengakuan dan pengukuhan bahwa kerjaannya masih merupakan sesuatu yang estetis, dan malah: Suatu Estetika Baru - apa kriterianya? Atau dengan pertanyaan lain: siapa yang butuh dan berkepentingan dengan 'Pameran dan Seminar Sehari', dengan judul yang menyiksa pembaca ketimbang sudah jelas dengan sendirinya ini? Rakyat-Bawahkah? Atau Senimankah? Betulkah Sdr. Moelyono masih tetap saja butuh Ruang Pameran? Lalu: apa artinya pernyataan-pernyataannya sendiri? Apa Ruang Pameran merupakan ruang berdialog dengan Rakyat Bawah? Atau malah: Ruang Pameran merupakan ruang untuk menyelesaikan problem Rakyat Bawah? Diputar-putar dalam Lingkaran semacam ini lama kelamaan orang pun akan menjadi Setan yang melingkar-lingkar.1)

Hal ini dapat terjadi, kemungkinan besar lantaran Sdr. Moelyono - sebagaimana saran Toety Heraty Noerhadi: agar memilih identitas: atau Seniman atau Aktivis; atau harus memihak: demi meningkatkan ke hidupan atau demi menata-persepsi - lebih memilih identitas Seniman ketimbang Aktivis Transformator Sosial. Sehingga pertanyaan yang di munculkannya adalah: apa yang sesungguhnya merupakan 'sarana' dalam hal ini? Senirupakah yang merupakan sarana 'Dialogis Transformatif' Sosial? Atau malah yang Sosial itukah, 'Dialogis Transformatif' masyarakat, yang dijadikan sebagai sarana buat karya-seni, dan: Konsep Estetika Baru?

Secara tradisional, penghancuran dikhotomi antara Subyek dengan Obyek adalah dengan menghancurkan delusi Si Subyek yang berilusi seolah-olah bebas, mahakuasa dan pusat dunia: Si Subyek melebur diri ke dalam Si Obyek - mistik memang urusannya! Dalam religi, Si Obyek adalah makhluk metafisis yang bersifat *mysterium tremendum et fascinosum*. Dalam kesenian, Si Seniman tidak bicara *tentang* obyeknya, seperti dalam ilmu, yang dilebih-lebihkan dengan ideologi bebas-nilai, tapi mengekspresikan penghayatannya sendiri *dari-dalam, bukan dari-luar*, seperti ulah penonton; atau dengan contoh dari Adorno: "Kafka and Beckett arouse the fear which existentialism merely talks about" (Adorno, 1980: 191) - memang, seniman bukan pelapor apa yang terjadi di luar sana.2) Bagi Si Transformator Sosial, Si Obyek itu bersifat sekuler, konkrit dan fisis: orang-orang miskin, tertindas dan menderita, yang melulu cuma obyek kekuatan-kekuatan raksasa di luar dirinya, seperti: 'Pembangunan' atau 'Kemajuan' dan-semacam-itu. Nah, peleburan diri Si Transformator Sosial ke dalam Si Obyek mengungkapkan pernyataan-diri: dirinya pun sama menderitanya seperti setiap orang lainnya dan

1 Untuk memecahkan Lingkaran-Setan, kata si A, mudah! Tangkap saja Setannya! Tapi, kata si B, justru dia sendirilah, si A, Setan-nya!

2 Bahkan para ilmuwan sosial dan wartawan pun takkan pernah mungkin mampu menanggalkan penghayatannya sendiri terhadap apa yang dia laporkan, apalagi prasangka yang bersumber dari stratifikasi sosialnya.

sama-sama diperlakukan sebagai obyek - artinya: dirinyapun bersama-sama terliput ke dalam apa yang mau ditransformir.3) Mahatma Gandhi punya banyak nasehat buat orang-orang Kota yang "dilandasi dengan kepekaan nurani manusiawi terhadap penderitaan masyarakat lapisan bawah" dan "total ingin menggeluti, memahami, menghayati, ikut bertanggungjawab terhadap masalah ketimpangan sosial": tanggalkan identitas Kota-Besar-mu dan melebur-dirilah menjadi Rakyat-Bawah-Desa - apa yang dihayati oleh Rakyat-Bawah-Desa sebagai problem tak akan pernah mungkin mampu dipahami, apalagi dipecahkan, oleh Orang-Atas-Kota yang bersikeras mempertahankan identitasnya sendiri dan menjaga jarak-sosial dengan t*arget-audience*-nya.4) Apa jadinya bila seorang Seniman menanggalkan ritual estetika konvensional dan menjadi Aktivis Transformator Sosial?

Tapi ternyata Sdr. Moelyono tidak punya urusan dengan segala macam yang tradisional, seperti peleburan-diri Si Subyek ke dalam Si Obyek, dalam arti apapun. Dia, bukan saja bersikeras mempertahankan identitas dirinya sebagai Subyek Seniman, malah Berkehendak-Baik ingin meluhurkan Si Obyek menjadi Si Subyek dan, setelah Rakyat Bawah menjadi Subyek, dia Berniat-Baik hendak berdialog yang 'Dialogis Transformatif' dengan Rakyat Bawah - Kehendak-Baik yang Terpuji! Cuma saja Kehendak-Baiknya ini kedengarannya seperti Ilmu Sulap, yang seketika menyebut orang lain sebagai Subyek maka, *Sim SalaBim*, orang lain itu pun sudah berubah menjadi Subyek - dan: bahagia!; baru saja melafalkan 'Dialog' maka, *SimSalabim*, hubungan kesetaraan dialogis antara Subyek dengan Subyek inipun sudah terselenggara dengan sempurna di pojok terpencil Bumi Manusia - Masyaallah! Padahal, dari pengalaman hidup sehari-hari dalam Dunia bersama orang lain, kita hayati: hakekat manusia bukanlah sebagaimana dilafalkan oleh Si Tukang Sulap ataupun celotehan Si Filsuf Burung Hantu, tapi merupakan hasil inter-aksi sosial - bagaimana orang lain diperlakukan itulah hakekatnya ditentukan! Juga kita hayati: selalu saja kita hanya diperlakukan sebagai oknum atau nomor-nomor dari kelompok, golongan atau kelas sosial tertentu. Dan: kita pun merasakan betapa *minder* nya kita di hadapan orang-orang Kelas-Atas dan betapa *superior* nya kita di hadapan orang-orang Kelas-Bawah.

3 Memang, si Transformator Sosial pun masih harus ditransformir, kata petuah.

4 Apa yang menarik dalam pseudo mistiko semacam ini, ketika Obyeknya disekulerisir menjadi konkrit dan fisis, selain Rakyat-Bawah disakralkan sebagai Guru yang harus diabdi, adalah pengakuan bahwa Rakyat-Bawah pun bisa salah dan harus 'dikritik' tapi mutlak secara 'otokritik' itulah: *mysterium tremendum et fascinosum* - ketimbang bentuk aslinya.

Atau dengan kata lain, 'Rakyat bawah sebagai subyek' melulu terpulang kembali kepada: bagaimana proses 'Dialogis Transformatif' itu sendiri bisa berlangsung? Bagaimana ceritanya hubungan kesetaraan yang dialogis antara Subyek dengan Subyek itu secara riil dan konkrit bisa mungkin terjadi dalam struktur masyarakat, yang menurut Sdr. Moelyono: ada Rakyat-Bawah dan ada Rakyat-Atas? Bagaimana Rakyat-Bawah diperlakukan oleh Si Transformator Sosial? Nah, ilustrasi deskriptif yang membuktikan bagaimana sesungguhnya proses 'Dialogis Transformatif' telah terjadi dalam masyarakat Kelas-Atas dan Kelas-Bawah inilah yang tak ada dalam Makalahnya dan tak terdengan dalam Presentasinya, juga tidak dalam jawabannya terhadap pertanyaan-pertanyaan hadirin - mengingatkan kita pada pergunjingan 'Delapan Jalur Pemerataan', yang bila ditambahkan satu jalur lagi, menjadi 'Sembilan Jalur Pemerataan Lahir-Batin', dengan: "Pemerataan masuk Surga', pun masih tetap sama indahnya, tanpa jelas bagaimana mekanisme operasionalnya 5) dalam struktur sosial warisan kolonial yang diawetkan dengan kekerasan - sesuatu yang memang mustahil bisa diharapkan muncul dari slogan!

Tentu saja, pastilah telah berlangsung suatu proses interaksi sosial tertentu di Dukuh Brumbun dan Nggerangan, sebagaimana galipnya di Bumi Manusia. Tapi menyatakan bahwa suatu hubungan kesetaraan Dialogis antara Subyek dengan Subyek telah berlangsung di suatu tempat tertentu merupakan urusan lain, yang bukan saja butuh penjelasan deskriptif rinci, malah hanya sedikit saja orang berani melakukannya.6)

Terpujilah orang yang berkehendak-baik! Tapi lebih terpuji lagi bila telah sungguh-sungguh bertindak-baik! Memang, dosa asal para pewaris Idealisme Metafisis, sebagaimana Nenek-Moyang atau Kakek-Moyangnya, bukanlah pertama-tama lantaran menyatakan sesuatu tanpa isi empiris, ataupun cuman memproyeksikan fantasinya sendiri ke dunia luar, tapi permainan sulap itulah, yang istilah teknisnya: hipostasisme: memperlakukan 'apa yang ada' itu sendiri, baru 'Berkehendak-Baik' sudah berilusi telah 'Bertindak-baik'.

Selalu saja orang linglung dalam bentangan jarak antara 'berkehendak-baik' dengan 'bertindak-baik', 'apa yang seharusnya ada' dengan 'apa yang ada', *'ought'* dengan *'is'*, *'essensi'* dengan *'eksistensi'*, *'teori'* dengan *'praksis'* - bahkan orang-orang berbakat yang sudah mulai memperlihatkan tanda-tanda bertobatpun masih tetap saja melulu cuman bicara *tentang* 'praksis': pikiran yang tak-bertindak - penyakit pikiran!

Tentu saja, permainan sulap semacam ini bukan hak-privelese seseorang, tapi kekayaan kolektif *NGO* 7) di seluruh Indonesia, malah di

5 Seperti orang mau main Lotre, tapi tak pernah beli, komentar teman.

6 Kebanyakan orang kelewat berhati-hati, sehingga sebetulnya tak sesuatupun yang telah dilakukannya, celoteh tetangga.

seluruh dunia. Dan pastilah, jargon ini diprodusir dan diimpor dari negara-negara Dunia Pertama, yang kini, atas jasa-jasa baik LPSM dan LSM, dengan dilandasi oleh keterharuan nurani manusiawi yang paling teramat sangat mendalam dan tulus, telah terngiang-ngiang di telinga Pak Kromo dari Dukuh Brumbun dan Nggerangan, atau Dukuh-dukuh lainnya: pekerjaan berat untuk membersihkan telinga Pak Kromo - tugas generasi mendatang, selain bayar utang luar-negeri!

■ Kata-kata penutup

Nampaknya, cukup mudah buat kita untuk terkecoh oleh perbedaan, atau tepatnya: keterpisahan, antara 'proses aktivitas konkrit' yang riil berlangsung di sebuah lokasi tertentu pada waktu tertentu dengan *'rekonstruksi kata-kata tentang proses aktivitas konkrit'* tersebut; padahal: sejauh mana sebuah 'rekonstruksi kata-kata' memang *merepresentasikan*, atau malah: *identik*, dengan 'proses aktivitas konkrit' bersangkutan? Sejauh mana kegagalan, ataupun: mahdah pujian, atau malah: identik, dengan kegagalan, ataupun: kisah-sukses, dalam 'proses aktivitas konkrit' bersangkutan? Begitu pula kita juga bisa bertanya: Adakah di antara para pembahas dalam Pameran dan Seminar Sehari ini mendasarkan bahasannya pada pengamatan langsung atas 'proses aktivitas konkrit' yang riil berlangsung di Dukuh Brumbun dan Nggerangan? Sejauh mana simpati dan penitipan harapan kepada 'proses aktivitas konkrit' orang lain malah berfungsi sebagai pembutaan diri dan menganggap begitu saja benar sebuah 'rekonstruksi kata-kata'? Apakah distansi pihak luar memberikannya hak-privilese dan monopoli dalam 'urusan rekonstruksi kata-kata' tentang aktivitas orang lain? Atau malah sebaliknya: adakah si aktivis, yang *mengalami* dan *menghayati* langsung, dan sekaligus: *tenggelam* kedalam aktivitasnya, punya hak-privilese dan monopoli dalam 'urusan rekonstruksi kata-kata' tentang proses aktivitas konkritnya sendiri? Sejauh mana setiap orang memang berada dalam kedudukan sejajar dan sama dalam 'urusan rekonstruksi kata-kata' tentang sebuah aktivitas konkrit yang dilakukan oleh siapa saja? Sebaliknya: tidak-adakah nilai-lebih pada aktivis, dibandingkan dengan pihak luar, dalam 'urusan rekonstruksi kata-kata' tentang 'proses akti-vitas konkrit'nya sendiri?

Dalam arti ini, tulisan dengan sub-judul "Kata-kata Mutiara" di atas memang belum mengatakan apa-apa tentang aktivitas konkrit Sdr. Moelyono di kedua dukuh tersebut: tulisan itu, sebagaimana telah di katakan sebelumnya, hanyalah "mengomentari soal *urusan perumusan konsep*

7 Non Government Organization, di Indonesia, diterjemahkan menjadi Lembaga Pengembang Swadaya Masyarakat (LPSM) dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM); yang-pertama mengambil yang-kedua sebagai target audience, yang-kedua punya target audience masyarakat lokal.

Sdr. Moelyono". Tentu saja, sumbernya adalah makalah Sdr. Moelyono sendiri, khususnya: apa yang berupa *permainan sulap idealisme metafisis!* Sedangkan, proses aktivitas konkritnya, yang pastilah memang kompleks dan sulit, samasekali memang belum disentuh.

Dan untuk menghindari keterkecohan lainnya soal 'keterpisahan' antara 'rekonstruksi kata-kata' dengan 'proses aktivitas konkrit' dapat dipinjam cara bicara Adorno tentang separasi antara subyek dengan obyek - tentu saja, memang analogi terbatas dan simplistis, karena: konsep Subyek dan Obyek jauh lebih luar dan lebih mendalam serta saling-terandaikan dan saling-mengandaikan -bahwa 'separasi' ('keterpisahan'), antara subyek ('rekonstruksi kata-kata') dengan obyek ('proses aktivitas konkrit') memang sekaligus bersifat riil dan ilusi. *Benar*: karena dalam bidang kognitif, separasi ini menjadi ekspresi separasi riil, dikhotomi kondisi manusia, sebuah pembangunan yang bersifat paksaan. *Salah*: karena hasil separasi itu seharusnya jangan dihipostasir (hypostasized), jangan secara ajaib ditransformir menjadi sesuatu yang berlebihan. Kontradiksi dalam separasi antara subyek dengan obyek ini tertanam kedalam epistemologi (Adorno dalam Arato dan Gebhardt, 1978: 498- 499 *red.*). Memang, cara bicara *keterpisahan* lebih berupa ekspresi keberhati-hatian dan kewaspadaan atas kemungkinan kesewenang-wenangan terhadap realitas ketimbang cara bicara *identitas* - yang terakhir ini memang lebih cenderung berupa kesewenang-wenangan, yang bisa dipahami sebagai ulah rasa sepi dan terasing Sang Pemikir, yang selalu saja terjerabab ke bawah altar pemberhalaan: tapi memahami (kognitif) tidak sama-dengan memaafkan (etis)!

Nampaknya memang hanya para pemuja berhala sajalah yang menghayati identitas antara 'rekonstruksi kata-kata' dengan 'proses aktivitas konkrit' bersangkutan, identitas antara 'kata-kata' dengan 'realitas'. Pada gilirannya, kata-katapun menciptakan realitasnya sendiri. Kembali orang pun terkecoh, atau: para penipu mengecohkan kita: seolah-olah dunia melulu hanya tersusun dari kata-kata. Padahal, Nuklir telah bertebaran di seantero Bumi Manusia. Orangpun berlomba-lomba mendandaninya dengan kata-kata indah agar Nuklir bisa dilihat sebagai seolah-olah 'berwajah manusiawi': 'kapitalisme berwajah manusiawi' - irasionalitas harus kita terima dan hayati sebagai sesuatu yang rasional: absurd! Tapi bagaimanapun juga, Seminar memang hanyalah *'urusan kata-kata'!* Tentu saja, pastilah tidak setiap kata adalah *'omong-kosong'*.[8]

8 Meskipun memang hanya omong-kosong saja yang biasanya kita dengar - memang kelewat sering orang lain memperlakukan diri kita melulu hanya sebagai 'tong-sampah': tak-adakah sesuatu yang lebih bernilai dalam dirinya, kecuali apa yang selalu dan terus-menerus perlu dia buang? Bukankah hanya orang yang memperlakukan dirinya sendiri sebagai sampah sajalah yang butuh 'tong-sampah'?

"FAJAR ITU BELUM BENDERANG"

Y.B. Mangunwijaya Tentang Arus Arus Pikiran di Indonesia

Y.B. Mangunwijaya, akrabnya: Romo Mangun, mengaku mengenal Sudjatmoko dan T.B. Simatupang hanya "dari berita-berita saja", karena mereka orang besar dan di Jakarta, sedangkan "saya, orang udik". Namun demikian, bertolak dari kedua almarhum tsb, pembicaraan Romo dengan TA berikut ini sempat menyingkap beberapa unsur dasar dalam arus arus dan gaya pemikiran di Indonesia sejak perjuangan kemerdekaan. Bukan kebetulan, mungkin, karena ketiganya berada di se putar spektrum pikiran dan kegiatan bekas apa yang disebut "partai elit pemikir" PSI (Partai Sosialis Indonesia). Kini, Romo gelisah tentang apa yang disebutnya "instink instink pribumi" ("asli", indigenous, bukan dalam pengertian rasial) yang dominan karena berakar dan berkuasa. Meski ada sepercik optimisme tentang kebangkitan generasi baru sebagai kekuatan intelektual, tapi Romo Mangun beranggapan, "Fajar (pemikiran baru) itu belum benderang".

Ada cuplikan pengalaman dalam sejarah pada masa perjuangan atau pada masa tahun 60an ?

Ya, kalau Pak Sim kan sudah kepala staf angkatan perang dan saya hanya *kroco*, serdadu kecil yang tidak ada artinya. Jadi, hanya itu saja. Dan pak Djatmoko ketika itu sudah jadi diplomat muda tapi juga mempunyai peran dalam PBB bersama Sutan Syahrir dalam pembelaan Indonesia dalam perang kemerdekaan yang pertama. Tapi sesudah itu mungkin kami saling kenal, lebih-lebih pak Sudjatmoko lewat tulisan dan lewat seminar, konperensi, diskusi dsb.

Dalam 6 bulan terakhir kita kehilangan banyak tokoh generasi 45. Bagaimana karakterisasi dari Romo, tentang mereka ?

Kita harus waspada. Sudjatmoko dan Simatupang itu bukan angkatan 45. Jadi dari segi kultural dan dari usianya sebetulnya mereka lebih tergolong generasi 28. Bukan generasi 45. Mereka ketika itu sudah menjadi diplomat dan menjadi perwira tinggi dsb. Dan dari segi umur, memang mereka sebetulnya persis diantara generasi 28 dan 45. Mungkin

pengertian 28, 45, juga relatif. Jadi sulit sekali, siapa tergolong 28, 45? Tapi saya melihat 28 dan 45, generasi yang disebut dengan predikat itu, sebenarnya lebih simbolis, lebih kultural. Jadi, Sudjatmoko, Simatupang itu lebih (mengacu) kepada kalangan nasionalis zaman perhimpunan Indonesia, zaman sumpah pemuda, ketika itu mereka pernah dididik oleh Belanda yang humanis, internasional. Sedang yang namanya (generasi) 45 itu lebih dididik oleh balatentara Jepang. Tentu saja duaduanya dididik juga oleh orang tua mereka, oleh kampung halaman, oleh kebudayaan pribumi mereka, tapi toh yang 28 itu mendapat dosis besar kultur humanis, kultur demokrasi, bukan oleh pemerintah Belanda, tapi oleh guru-guru dan dunia ilmu pengetahuan Belanda ...

Klasifikasi pembedaan generasi secara kultural simbolik ini membawa jurus-jurus politik dan jurus-jurus taktis yang berbeda sekali ...

Jelas, jelas. Ya, kelihatan sekali. Memang orang jarang sekali membedakan (generasi) 28 dan 45 dari segi kultural. Biasanya generasi 28, 45 hanya (dilihat) sebagai suksesi yang urutan begitu saja, seperti ayah pada anak dan seterusnya. Tapi ada jurang sebetulnya. Jurang kultural, jurang pandangan, jurang visi, jurang cita-rasa tentang masyarakat, tentang negara, tentang politik, tentang ... hampir segala macam. Hampir dalam semua hal, ada suatu perbedaan besar.

Berkat pendudukan fasisme Jepang?

Ya Jepang ketika itu fasis. Tapi fasis itu tidak hanya Jepang. Belanda juga fasis, Belanda kolonial itu juga fasis, Jepang juga fasis dan sebagian bangsa kita juga fasis ...

Tapi, ada porsi yang besar sekali, mungkin, khususnya kalau kita lihat aparat militer yang terbentuk akibat Jepang. Itu membawa pelembagaan anti demokrasi, bukan?

Ya, jadi di kalangan militer kan sudah terkenal ada perbedaan mereka yang dari KNIL, dari tentara Belanda dulu. Yang dididik masih muda ketika itu: Simatupang, Nasution, Urip Sumohardjo dsb itu, tradisinya kan tradisi tentara Belanda atau, dapat dikatakan, hasil pendidikan tentara pendudukan Jepang.

Dilain pihak, dari jebolan non-Jepang juga tidak ada implikasi pembenihan demokrasi. Dibawah jenderal Nasution, juga banyak yang menyangsikan benih demokrasi akan tumbuh. Dan pak Sim sendiri termasuk seorang penetas Dwi Fungsi.

Saya kira itu betul. Jadi, kualifikasi 28 atau 45 itu antara lain memang dibuat oleh iklim dari guru-guru mereka. Iklim jiwa dsb. Tetapi itu hanya salah satu. Yang lain ialah bahwa kaum militer, semua militer di seluruh dunia tidak hanya di Indonesia, sama saja. Apa tentara Amerika, negara USA yang demokratis itu, atau tentara Jerman, tentara Belanda,

tentara KNIL atau Peta, setiap tentara itu kan terdidik di dalam mental pertempuran, mental pertahanan, mental menduduki kedudukan musuh dsb. Memang kalau dia orang tinggi ya mental staf jenderal. Sedangkan yang lain itu mental *bukan* militer. Bagi yang ini, sosiologi itu penting, sejarah itu penting, kultur itu penting dsb. Kalau militer, ... di mana-mana, ya pokoknya, menang. Kalah atau menang. Itu pegangannya. Kalau tidak menang artinya kalah. Dan juga mental sebelum ditembak, kamu harus menembak, tidak ada ampun. Musuh terus dibunuh. Setiap militer begitu. Sedangkan (bagi) yang bukan militer, yang umumnya disebut orang sipil itu, masalahnya, kalau bisa jangan membunuh. Kalau bisa, ya dengan berbicaralah, perundingan atau dialog, bukan membunuh. Bagi orang sipil memang jauh. Dan soalnya bukan menang atau kalah, tapi caranya mencapai suatu hasil. Apa gunanya kalau menang tapi caranya tidak baik. Buruk dan jahat juga tidak bisa. Dan menang dengan membunuh itu, bagi orang sipil, katakanlah, ya, apa namanya itu, itu kan soal instink, itu naluri. Wah, kalau bisa jangan (bermain) *instinkt.*

Nah, kalau kita kembali pada pak Sim dan Sudjatmoko. Mereka itu benih-benih terbaik dari ramuan yang Romo gambarkan. Pada pak Sim ada alur humanismenya dan sekaligus juga alur tentaranya, apa begitu ?

Ya, saya tahu dari saudaranya sendiri, dari kawan mereka yang seumur, pak Sim itu dari keluarga agamawan. Dan dia dalam hal agama mendalam dan kuat. Maka memang bagi kawan yang dari daerah Batak yang kenal keluarga mereka, yang bertemu dengan pak Sim pada zaman Belanda di Jakarta, ya heran. Kok pak Sim jadi kadet atau jadi taruna tentara Hindia Belanda. Dalam satu pertemuan di Jakarta, dia kaget. Lho ini pak Sim sudah menjadi taruna dengan seragam. Tapi dalam pertemuan agama dia memberi khotbah dan menjadi pemuka agama. Jadi agaknya dalam diri Pak Simatupang ini ada dua potensi bakat, ya militer, tapi ya agamawan. Dalam sejarah hidupnya kemudian duaduanya dialaminya. Mengalami sebagai orang angkatan perang, militer dan kemudian menjadi orang agama. Kalau pak Nasution mungkin agak lain. Walaupun pak Nasution tak menjadi pemuka agama eksplisit seperti pak Sim, tapi dia juga memandang segi agama hampir sama.

Jadi Romo melihat figur pak Sim dan pak Sudjatmoko ini sebagai dua yang mencuat dari arus besar. Yang satu dari arus tentara, yang satu lagi, dari arus intelegensia. Bagaimana tempat mereka dalam perspektif sejarah bangsa?

Ya, kalau tentang pak Sim saya tidak begitu kenal sekali, dan memang saya banyak baca tentang dunia militer, tetapi menghayati, tidak. Saya dulu (seperti) setiap pemuda ya masuk tentara zaman revolusi, tapi itu bukan milter. Lebih sebagai pejuang, sebagai avonturir dan sebagai

main-main masih muda, (begitu lho). Tapi kalau Sudjatmoko, ya dia sebetulnya suatu eksponen, suatu jenis yang bagi Indonesia hal yang baru. Jadi, bangsa kita itu kan miskin akan orang yang disebut intelektual. Seniman banyak, seniwati banyak, politikus banyak, yang cari duit banyak, dan militer juga banyak, tapi intelektual memang jarang. Ya, pak Sim ini anehnya dia bisa memadukan dunia intelektual yang disinari oleh agamanya, dengan pendidikan dan statusnya sebagai jenderal. Ini juga jarang. Jenderal yang begitu itu jarang.
Sudjatmoko sebagai orang sipil, juga tipe jarang. Sudjatmoko itu, bagi saya, satu tipe generasi yang mendahului generasinya, tetapi sebetulnya cocok dengan generasi sekarang. Jadi, (cocok dengan) generasi yang muda dalam beberapa aspek, tidak dalam segala aspek karena generasi muda dididik dalam alam yang lain dari Sudjatmoko dulu. Sudjatmoko ini sebetulnya dapat dikatakan "pasca Indonesia". Dia orang Indonesia, tetapi sudah melampaui, sudah *beyond* nasionalismenya. "Pasca" ini bukan *post*, seperti *post industrial society, post technology*. *post* itu kan hanya "sesudah". "Pasca" itu bukan *post*, bukan sesudah. Tetapi dia (berarti) tetap dan meningkat. Misalnya pasca sarjana, itu dia tetap sarjana, tetapi meningkat, dia memiliki tambahan dimensi, dimensi yang lebih global, yang lebih planeter.

Dia datang terlampau pagi ?

Oh, tidak. Tidak ada, orang tokoh kok terlalu pagi. *Ndak* ada. Kalau begitu Sukarno itu terlampau pagi di jaman Belanda.

Dalam arti, dia mencuat sendiri ? Unik ?

Ya *ndak, ndak*. Seperti bintang timur itu tidak terlalu pagi, atau seperti fajar yang menyingsing itu tidak terlalu pagi. Itu memang tempatnya disitu, (dia) historis, sudah, titik. Tapi fajar pagi itu, belum pagi yang terang benderang.

***Lhaa* itu dia, Romo kan mengakui bahwa ini belum merupakan suatu arus yang kuat, ini baru arus segelintir...**

Ya, tapi itu istilahnya bukan "terlalu pagi". Dia tempatnya disitu, untuk memulai, untuk merintis. Jadi, perintis itu selalu pagi, tapi istilah terlalu pagi itu, (pakai) tanda petik itu.

Baik, apa artinya kita kehilangan dua orang ini.

Saya kira dalam sejarah kita tidak pernah "kehilangan". Tokoh besar tidak pernah menghilang. Kehilangan itu kalau dia penjahat, penjahat ditembak mati, dia hilang. Karena dia negatif dan merusak. Jadi, bisa ditembak. Tapi kalau tokoh yang besar, atau orang yang baik, orang baik yang bijaksana, orang yang dapat dikatakan orang yang manusiawi, (mereka) tidak pernah hilang. Saya merasa saya tidak kehilangan. Dia sudah melakukan kewajibannya. OK. (Lalu), kita teruskan. Gitu.

Romo termasuk kalangan yang mungkin tidak terlampau optimis. Romo mengharapkan (bekal bekal) itu diteruskan

Lalu kalau kita bicara penerusan, tentu tak lepas dari potensi penerusan itu. Nah, dalam iklim yang sekarang, bagaimana ?

Saya tidak suka dengan istilah "optimis" dan "pesimis" itu. Itu harus diacu pada suatu kriterium. Saya lebih suka, kalau boleh, yang realis saja. Kita berdiri diatas bumi dengan dua kaki. Seperti saya tadi katakan dengan meninggalnya Sudjatmoko dan pak Sim itu, kita kehilangan, ya tentu saja kita kehilangan. Harapan saya juga, semoga mereka itu jangan terlalu pagilah meninggal. Tapi kalau sudah terjadi, kita, apalagi orang yang beriman, ya, OK-lah, mereka sudah diberi waktu oleh Tuhan untuk itu. Mereka sudah menjalani waktu itu sebaik mungkin dan kita harus meneruskan itu. Nah, dalam beberapa hal saya optimis, dalam beberapa hal, saya pesimis. Jadi, saya realis saja.
Saya tahu, iklim ini tidak menguntungkan untuk meneruskan ... katakanlah suatu generasi yang ... mirip, ya tidak boleh mirip itu, tapi apalah istilahnya, yang sesemangat atau sejiwa dengan Sudjatmoko atau pak Simatupang. Tapi itu *in general*. Setiap zaman pasti menghasilkan satu dua orang yang seolah-olah melawan arus zaman itu. Melawan iklim. Seperti kalau kita bertanya pada tahun 20an dan 30an, apa kamu optimis atau pesimis dengan kemerdekaan bangsa Indonesia dan pemimpin-pemimpin nasionalis yang mampu untuk mempersiapkan bangsa Indonesia. Mungkin, jawabannya juga, ya dilihat dari mana? Kalau dilihat dari kuantitas, ya berapa gelintir yang memperjuangkan kemerdekaan bangsa. Dulu, kira-kira 70 juta bangsa Indonesia, yang berjuang mungkin paling pol 200 orang. Kebanyakan SH SH (sarjana hukum), karena itu normal. Dari Ir (insinyur) kalau enggak salah hanya tiga atau empat. Mungkin dulu juga orang pesimis. Tapi, toh dari sekian ratus insinyur, ada satu Ir. Sukarno, dan dari sekian SH ya juga ada. Dari sekian kaum militer hampir *ndak* ada dulu. Ndak pernah ada. Dulu Simatupang dan Nasution ya masih ikut Belanda. Belum, belum sampai pada (gagasan) kemerdekaan bangsa Indonesia. Sampainya ketika zaman Jepang mereka mengalami periode berhenti dari militer, mendengarkan Sukarno-Hatta, baru mereka sadar. Urip Sumohardjo sama saja. Jadi toh Sukarno, Hatta dkk yang *seduiikiit* itu mungkin dapat dikatakan mendahului zamannya. Memang setiap perintis begitu. Nah, satu dua tiga orang sudah cukup. Saya lebih percaya pada kualitas daripada kuantitas. Dan perubahan dunia, perubahan tanah air, juga tidak akan tergantung dari kuantitas ...

Perjalanan politik alm. Sudjatmoko tak lepas dari posisinya sebagai cendekia, tentu tak lepas juga dari PSI. PSI dalam konteks Asia kadang dianggap semacam makhluk yang aneh. Ini suatu partai sosialis yang berkontradiksi tajam dengan partai komunis atau gerakan kiri. Dibanding gerakan-gerakan kemerdekaan Asia, partai sosialis ini ber-

peran penting dalam kemerdekaan tapi juga suatu partai sosialis yang lain dengan di negara negara lain sebab PSI, setelah berperan penting, lalu hilang. Dalam konteks itu, bagaimana menempatkan alm. Sudjatmoko?

Ya, saya kira kita harus tahu, mereka kan mulai dengan sosialisme, kira-kira kan tahun 30an. Jadi toh sudah hampir di pertengahan abad ke XX. Dan kita tahu, sekarang dalam akhir abad ke XX sejarah dunia sudah begitu berubah hingga isme-isme itu: sosialisme, kapitalisme, komunisme, liberalisme, individualisme, materialisme, itu sudah lampau. Sudah mulai lampau. Jadi, kalau PSI sebagai partai sosialis itu hilang, kita harus melihat itu dari dua segi. Yang satu, dalam konteks evolusi sejarah, saya kira itu betul. Karena, juga Sudjatmoko dalam tahun-tahun terakhirnya, berkali-kali, saya mendengar sendiri dari dia yang jelas juga tidak disetujui oleh kawan-kawan lamanya dari PSI dulu, bahwa isme-isme itu sudah selesai. Kapitalisme, liberalisme, juga sudah.

Dan sekarang apa yang diperbuat oleh Gorbachev ini juga normal di dalam evolusi, sepanjang kita mampu melihat sejarah itu tidak hanya dalam dekade-dekade, tapi dalam jangka abad berabad. Ini normal. Jadi, sosialisme sebagai PSI hilang. Tetapi, sebagai ide, sebagai ideal, tidak hilang. Tidak hilang. Karena ide sosialisme sudah dilembagakan di dalam UUD 45 dan sudah mendapat ekspresi walaupun istilah sosialisme tidak dicantumkan di dalam Pancasila. Jadi kita bisa bertengkar mengenai nama atau istilah "sosialisme". Tapi yang penting bukan nama, tapi substansinya, isinya dan intinya, dan apa ini... Ini yang tetap terus. Dan juga bahwa PSI menolak untuk mengorientasi diri pada Moskow, ini hal yang sangat hebat ketika itu, yang menimbulkan apa yang disebut "politik bebas aktif". Kita tidak boleh lupa, ide politik Republik Indonesia bebas aktif itu dari PSI. Dari PSI itu! Bukan dari Sukarno, bukan dari Hatta. Ya, Hatta sebagai mata rantai antara Syahrir dan Sukarno. Jadi, PSI berjasa besar kepada Republik kita. Tetapi sebagai partai, sebagai ekspresi di dalam kepartaian, dia hilang.

Menyela sedikit, politik bebas aktif dari PSI itu. Keterangannya bagaimana ?

Begini. Ketika itu "bebas aktif" itu dicantum dalam Maklumat Politik nomor satu 1945 dari pemerintah Indonesia. Konseptornya hanya satu: Sutan Sjahrir. Sutan Sjahrirlah yang mendikte, yang memformulasi manifes politik RI pada 1945, dalam kabinet pertamanya. Itu lewat Hatta. Itu jasanya PSI.

(Ide) PSI itu, menurut Romo, sudah dilembagakan dalam UUD 45. Dengan kata lain, kalau kita menghitung ke depan dalam lompatan generasi, maka dengan UUD yang tetap sama, apa benihnya juga tetap ada, terlepas dari iklim politiknya?

Jadi kita harus membedakan UUD 45, pertama, sebagai realitas yang dicetuskan, yang diformulasikan, kedua, sebagai sesuatu yang diinterpretasikan. Nah, kita bisa berbicara banyak tentang interpretasi. Karena interpretasi itu, ya PKI juga menginterpretasi Pancasila, sama saja. Tapi yang penting adalah substansinya. Jadi bagaimana dulu para pemimpin nasionalis kita mengartikan dan mencita-citakannya. *Itu*, yang penting!

Mereka tidak mensakralkan ...

Oo, tidak. Mereka tidak mensakralkan. Siapa bilang? Karena dari awal mula UUD 45 itu sengaja dibuat agak umum supaya Konstituante yang akan datang, jika sudah selesai (dan) diakui oleh dunia internasional, dan kemungkinan ada pemilihan umum yang benar-benar, supaya Konstituante mendapat kesempatan penuh untuk, entah mengganti kek, entah memberi amandemen, entah mungkin UUD itu hilang sama sekali. Jadi, UUD 45 itu sebetulnya dari awal mula itu (hanya) sementara. Sementara! Ya, dari awal mula!

Tapi mengapa momentumnya hilang?

Momentum apa?

Momentum agar kemudian Konstituante menyempurnakannya. Menurut Romo, Konstituante belum sempat menyempurnakan ini. Kemudian ditelan oleh perkembangan berikut dibawah Sukarno, dan pada 1959 hidup lagi dalam konteks lain, tanpa Konstituante?

Ya, itu saya kira, itu ... perkembangan sejarahlah.

Kalau dikatakan PSI adalah pencetus sebagian gagasan UUD itu, lalu bagaimana tanggung jawab PSI di situ?

Ya, saya tadi mengatakan PSI itu, bukan kok pencetus UUD. *Enggak.* PSI didalam diri pribadi Sutan Sjahrir, nah ini juga, kita harus hati-hati. Sutan Sjahrir dengan PSI itu juga tidak identik. Sutan Sjahrir sebagai eksponen pertama dan terutama dari PSI, dia mencetuskan manifes politik RI yang pertama. Sutan Sjahrir tidak berpengaruh sedikitpun pada UUD 45 dan Pancasila. Itu bukan urusannya Sutan Sjahrir. Sutan Sjahrir abstain terhadap itu. Jadi kita harus hati-hati terhadap ini, kita harus jujurlah. Sutan Sjahrir, dalam hal UUD 45 dan apa itu ... Pancasila, sebetulnya andilnya sedikit. Tetapi Sutan Sjahrir harus kita ketahui adalah dwitunggal dengan Mohamad Hatta. Nah, lewat Mohamad Hatta, sebetulnya ideal sosialisme masuk di dalam UUD 45, dalam segala perkembangan selanjutnya. Ini kita juga tidak boleh lupa. Ini historis. Semua dulu itu "sosialis". Semua! *Ndak* ada yang kapitalis, itu ndak ada. Mungkin yang satu lebih punya warna islam, yang satu lebih sangat kiri, yang satu lebih nasionalis, tapi semua sebetulnya "sosialis". Dalam arti apa? Bahwa yang jelas mereka tidak menghendaki Indonesia ini menjadi negara kapitalis liberal. *Itu* jelas.

Ini kan ada implikasi moralnya buat partai-partai antara

lain PSI yang secara eksplisit memperjuangkan sosialisme.

Ya, jelas, jelas, memang.

Lalu bagaimana Romo melihat jalan PSI yang toh kemudian ditelan waktu?

Dia tidak ditelan waktu, tetapi di dalam sejarah, kekuatan-kekuatan di bawah sadar dari kultur bangsa indonesia, ternyata muncul lagi. Gitu *lho*. Jadi kita harus melihat tadi, perbedaan antara angkatan 45 dan angkatan 28. Angkatan 28 itu semua adalah orang-orang nasionalis yang Anda tadi bilang, aneh. Itulah dunia intelektual yang orientasinya kepada demokrasi, humanisme dan sosialis. Jadi, mereka itu semua demokrat, mereka itu semua sosialis dan semua humanis. Karena berreaksi terhadap Hindia Belanda yang tidak humanis, yang tidak demokrat dan tidak sosialis. Itulah iklimnya. Lain dari 45. Lain dari generasi berikutnya yang tidak pernah tahu menahu tentang sosiologi, tentang sejarah, tentang demokrasi. Yang selalu dibawah sadarnya itu benci pada Barat, pura-pura benci tapi sebetulnya sering lebih Barat dari pada Barat. Nah, yang menelan itu sebetulnya instink-instink pribumi yang masih dominan. Itu, yang menelan!

Manifestasinya? Cetusannya?

Ya, cetusannya bahwa mereka lebih kolektivistis dalam arti feodal, dalam arti kerajaan, dalam arti *bongkok-bongkok* pada yang di atas, menginjak yang di bawah. Mereka itu tidak mengenal hukum. Hukum itu bagi mereka kan hal yang asing. Mereka tidak tahu demokrasi. Mereka tahunya asal menang saja. Dan kalau orang kecil sedikit omong, lalu di *pites* (dipijit secara ganas) gitu. Dan bahwa berpendapat lain itu namanya berpendapat "musuh". Nah, (begini) inilah "pribumi". Ini *instink-instink* feodalisme dulu, yang belum habis, belum selesai. Nah, generasi Sudjatmoko, generasi Dr. Soetomo, generasi Wahidin, generasi Soekarno, Hatta, Sjahrir, ini generasi lain. Generasi Agoes Salim, ini generasi lain. Ini generasi yang sudah *beyond* (terhadap) *instink-instink* pribumi itu. Tapi mereka masih setia kepada bangsa mereka, kepada tanah air. Seperti Sudjatmoko, dia tidak akan lari keluar negeri, tidak akan. Dia tetap mengabdi di dalam negeri. Walaupun dia bisa saja mencari pos besar di Washington, di Los Angeles atau di Berlin. Dia tetap kembali ke tanah air. Mereka sudah *beyond*, mereka sudah mengatasi, mereka sudah pasca Indonesia. Ini yang istimewa dari mereka. Sudjatmoko lebih daripada Simatupang.

Istink-instink itu dalam istilah Romo selalu jadi dominan dan cetusan totalitas dari, katakanlah, format politik yang sekarang. Tampaknya bukan dalam bentuk dialektis dengan instink yang lain, yang dari 1928 itu, yang humanis, yang sosialis, yang demokrat itu. Apakah perspektifnya

bakal begini juga?

Nggak, saya punya keyakinan bahwa generasi muda sekarang lebih dekat dengan generasi 28 daripada generasi 45. Itu jelas. Jadi, generasi sekarang yang terpelajar itu sebetulnya sudah muak dengan segala feodalisme, dengan segala irasionalisme, dengan segala takhayul, dengan segala omong kosong, dengan segala formalisme, ritual-ritual dan kekejaman-kekejaman, ketidakadilan pribumi ini. Tapi tidak berarti saya disini implisit mengatakan bahwa segala yang *pribumi* itu buruk, jelek. Tidak. Tetapi, segala yang pra republik, yang feodal, yang kerajaan, yang takhayul, yang aneh-aneh itu, yang saya sebut ini *pra republik*. Generasi sekarang lebih peka dengan ini. Jadi, generasi muda itu kalau mendapat kesempatan, dia (akan) lebih dekat dengan Sudjatmoko, Sutan Sjahrir, Mohamad Hatta dsb, daripada dengan kaum yang cuma (tahu) kekuasaan dan kekayaan saja. Pasti!

Yang muda ini, apa dalam format, bentuk, orientasi yang lebih merakyat ketimbang Sjahrir atau Sudjatmoko?

Nah, ini masih harus dibuktikan. Ini baru harapan saya. Tapi toh harapan. Jadi saya tidak menutup kemungkinan seolah-olah lalu, oh ini, kaum terpelajar sekarang ini, sudah lepas dari rakyat. Memang, umumnya mereka lepas dari rakyat. Umumnya, karena iklim. Iklimnya begitu. Jadi, mereka juga anak zaman, mereka juga terpengaruh oleh lingkungan. Dan lingkungan memang tidak dekat dengan rakyat. Jadi, walaupun mereka, katakanlah, mengklaim, dan juga berbuat, tidak hanya mengklaim, untuk membela rakyat, tapi, mereka masih *"untuk"* rakyat. Tetapi belum *"dengan"* rakyat itu belum. Tapi ini akan berkembang begitu. Nanti akan sampai begitu.

Kalau kita lihat perjalanan PSI, dengan kecenderungan sebutlah elitis itu, kemudian partai itu, sosoknya lenyap. Apa maknanya ini ? Suatu tragik sejarah ?

Saya kira bukan tragik, itu adalah perjalanan historis biasa. Jadi, didalam PSI itu ada 2 *kamp*, dua kubu. Istilah "kubu" juga tidak betul karena mereka saling mengisi. Yang satu adalah kaum intelektual. Yang satu benar-benar merakyat. Dan memang dua kubu itu selalu ada didalam diri mereka, saling bertentangan. Tetapi, sebetulnya mereka dalam PSI sendiri saling mengisi. Dan kita juga harus realis lagi. Kalau orang intelektual itu disuruh entah berbahasa rakyat, itu ya *ndak* mungkin. Yang penting bukan seorang intelektual itu lalu hidup seperti rakyat, compang camping, omongnya juga omong kampungan. Bukan begitu. Tetapi, paling tidak, kaum intelektual ini *mengidentifikasi* diri dengan rakyat kecil itu. Mereka merasa melibatkan diri untuk rakyat itu. Syukur kalau dengan rakyat, tapi palingtidak, mereka itu merasa diri tidak membela kepentingan kaum intelektual atau kaum tinggi saja.

Nah, sekarang pengertian elit. Elit itu bisa sombong, tapi bisa saja karena memang budinya mulia. Jadi, tukang becak, yang budinya mulia, dia di kalangan becak juga elit. Elit itu kan sebetulnya pengertiannya terpilih. Terpilih karena dia istimewa. Bagaimanapun, kaum intelektual itu harus berjuang dengan khas dirinya, yaitu inteleknya. Seorang dokter harus berjuang dengan keahlian dokternya. Seorang pedagang, berjuang dari kalangan dagangnya. Seorang guru, dosen, dengan ilmunya. Jadi, kalau seorang intelektual berjuang dengan bambu runcing dan bedil, itu dia mengkhianati panggilannya. Mengkhianati elitnya itu --elit itu kan panggilan, pilihan-- mengkhianati pilihannya.

PSI kan juga punya pretensi, "dengan rakyat".

Itu kan omongnya orang lain. Pretensi itu kan kalau dia. Tapi PSI tidak pernah. Istilahnya pretensi itu kan yang tidak senang dengan PSI, mengatakan dia sombong.

Maksud saya pretensi "bersama" atau "dengan rakyat", ya seperti predikatnya sendiri, "menuju sosialisme", bukan ?

Ya memang dalam histori begitu. Dalam 1945, 46 sampai Belanda kalah itu, PSI memang dengan rakyat. Itu jelas. Sampai dia harus memutuskan satu hal yang paling penting. Dia ikut atau tidak dengan PKI. Dia memutuskan tidak. *Dus,* dia memilih rakyat. Sedangkan PKI Madiun, Muso, dia memilih rakyat, tetapi sebagai budak-budak Moskwa. PSI tidak mau menjadi budak Moskwa. Kalau saya sosialis, saya sosialis Indonesia. PSI. *Dus* PSI memang pimpinannya terdiri dari kaum intelektual, tetapi sikapnya tidak intelektual, sikapnya mengidentifikasi dengan rakyat. Sehingga dia digoda oleh PKI, dia tidak mau ....

Berhasilkah dalam pengidentifikasian itu ?

Ya, berhasil. Buktinya dia bisa menjadi salahsatu kekuatan dominan dalam 1945 sampai 50. Orang lupa bahwa perjuangan '45-'49 itu yang paling menentukan. Bukan sesudahnya. Jadi kalau PSI kalah pada tahun 50an, itu no problem bagi saya. Itu historis. Karena itu sudah selesai. Indonesia sudah diakui oleh luar negeri. Tinggal mengisi saja. Nah itu tergantung orang Indonesia sendiri. Sedangkan 1945-49 dan 1950 itu tidak hanya tergantung pada orang Indonesia. Itu perjuangan yang *pualiiing* menentukan. Krisis itu kritis sekali. Saat itu, Soekarno hampir saja ditawan oleh Sekutu, oleh Belanda. Jadi orang lupa, yang paling kritis itu justru untuk eksistensi Republik Indonesia 1945-50. Itu yang penting. Dalam hal itu, PSI berjasa. Nah, sesudah semua beres, haaa, mereka ber..... (Romo berbisik eksklusif untuk TA). Historis *tuuh.*

Lantas, PSI ?

Kalau PSI di tahun 50an, 60an itu, dia tidak hancur, dia dihancurkan, saya senang. Ooo, saya senang sekali.

Karena sudah mencapai misinya?

Pertama, dia sudah mencapai misinya sampai Indonesia diakui oleh dunia internasional. Kedua, terbukti ia memang bukan dunianya Soekarno yang diktator dst itu. Itu saya senang. *Dus* dia dihancurkan oleh Soekarno. Artinya, dia sebetulnya sudah mencapai yang seharusnya. (Sebab) dia dihancurkan oleh diktator. *Udaaah.*

Tapi, ini kita menilai dari kacamata tahun 60an ...

Historis, kacamata sejarah. Ya, ya. Itu menilai dari tahun 90, atau dari tahun 70an.

Tapi ini ada kontradiksinya. Romo kan mengakui tadi, ada satu komitmen "dengan rakyat" yang di..diapakan ya, ... Kalau enggak ada itu, apa dong pretensi PSI ?

Ya, gini ya. Dia punya komitmen, dia masih ingin punya komitmen. Tapi dia dihancurkan. Dia kan tidak membubarkan diri. Dihancurkan. Oleh siapa? Oleh Soekarno. Soekarno orang apa? Diktator. Itu suatu kehormatan. Suatu partai yang dihancurkan oleh seorang diktator, itu terhormat. Suatu partai yang kerjasama dengan diktator, itu hina. Menurut saya, *gitu.* Kalau PSI ini hancur sebagai partai, saya bahagia. Saya bukan PSI.

Bagaimana dari sisi lain, sisi komitmennya. Maksud saya, komitmen dengan cita-cita lanjutnya. Apakah cukup dengan mengatakan "kita sudah dihancurkan, ya kita sudah mencapai cita-cita. Misi kita dihancurkan, ya sudah. Ini adalah musuh". Apa cukup itu? Saya bisa bayangkan akan suatu kebanggaan apabila dihancurkan oleh musuh. Tapi, kan ada juga sisi komitmen lain, sisi cita-cita itu ...

Ya, sisi cita-cita. Ternyata sesudah dihancurkan apa Sudjatmoko berhenti? Kan *ndak* Sudjatmoko kan dipanggil oleh negara menjadi dutabesar untuk Washington, negara dan pos paling penting sesudah 1965.

Itu tugas dalam rangka pengembangan Orde Baru. Kalau perspektif partainya sendiri kan hilang. *Gimana nih?*

Saya melihat partai bukan sesuatu yang mutlak. *Ndak.* Perkembangan bangsa tidak ditentukan oleh partai. Partai itu hanya sebentuk alat.

OK, tapi tentang komitmen sisi cita-cita tadi. Sudjatmoko lalu menjadi dubes Orde Baru di negara paling penting di dunia. Lalu? Maksud saya, bukan hendak menonjolkan partainya, tapi partai ini kan tidak mencapai cita-cita lewat posisi pak Djatmoko itu.

Ya, partainya hancur, atau tepatnya, dihancurkan.

Dan nasib cita-citanya ?

Lho, *anu,* apa, yang membawa cita-cita kan bukan hanya partai toh. Partai bisa hancur. Bagi saya, satu partai hancur itu bukan tragedi.

Baiklah, dalam pengertian itu, OK. Artinya, ide bisa bermetamorfosa, mencari sosok baru.

Bisa macam-macam. Bahkan ketika meletus "Peristiwa Malari" (1973) itu. PSI sudah enggak ada, masih disebut-sebut PSI juga. Artinya, ada suatu bayangan. *Wong* PSInya sudah *enggak* ada, kok masih takut.

Bayangan apa? Ketakutan atau keinginan?

Bayangan ketakutan pada sesuatu yang intelektual. Sesuatu yang rasional, sesuatu yang sebetulnya lebih murni daripada yang... Sebab kalau ada satu partai yang sudah hancur, dan saya masih takut pada yang sudah saya hancurkan, itu kan aneh. Kan artinya ... ada apa ini. Hati nuraninya *enggak* bersih ini. Jadi, kalau PSI itu dihancurkan dan hancur, bagi saya bukan tragedi. Ini memang satu fakta historis yang harus dilampaui. Yang penting bagi saya bukan partai PSI, saya sendiri juga bukan PSI, saya tidak mau membela PSI matian-matian seolah-olah PSI itu dewa yang tidak pernah salah. Tapi, ini *lhoo,* iklim berpikir, iklim bercita rasa, *ini* yang penting.

Dalam hal ini perspektif pengembangannya tidak lepas dari peran intelegensia. Lalu kita melihat ada beberapa aspek dari cerita Romo tadi yang kira-kira sejalan dengan konstatasi Goenawan Mohamad bahwa ada iklim anti intelegensia yang berketerusan.

Memang, memang. *Lhaa* inilah. Jadi, katakanlah, Sudjatmoko sudah meninggal, PSI sudah dihancurkan, OK. Orang kan enggak pernah abadi. Tapi yang diharapkan adalah, bahwa mental dan sikap intelegensia yang benar dan murni itu semoga teruslah. Paling tidak, hadir di kalangan bangsa kita. Kendati iklim tidak menguntungkan, (kehadiran) itu penting. Seperti di Cekoslowakia, Havel ketika dipilih jadi presiden, saya takut. Apa tepat? Karena Havel orang intelektual, sebetulnya tempatnya tidak disitu.

Nah, PSI memang dua-duanya. Ketika itu *the leading elite* itu memang kaum intelektual. Tidak bisa diingkarilah. Karena yang bisa menghadapi Inggris, Amerika, internasional itu ya kaum intelektual. Mereka sudah berjasa. Tapi, sekali lagi, mereka ya jangan diharapkan jadi rakyat jelata. Cuma mereka mengidentifikasi diri. Nah, sekarang generasi muda yang terpelajar juga dalam situasi yang sama. Sebetulnya ada harapan mereka itu mengidentifikasi diri dengan rakyat yang masih bodoh, yang ketinggalan, yang digusur dsb. *Itu* yang diharapkan. Bukan bahwa mereka mereka harus menjadi jembel, lalu hidup di kampung kumuh. *Ndak* perlu. Tapi bahwa mereka itu punya hati, bahwa cara berpikir mereka sebetulnya merupakan *option for the poor,* jadi memihak, *ini* yang penting. *Ini* tugas kaum intelektual negara berkembang.

Amsterdam, Desember 1989,
Aboeprijadi Santoso

"... DI BALIK DUNIA LARANG-MELARANG ..."

Gerimis di bawah temperatur udara 6 derajad celcius siang hari itu mengiringi pembicaraan kami yang berlangsung selama tiga jam. Dalam rumah yang terletak di desa bertradisi protestan Belanda (Gereformeerde Kerk) itu, Hersri, wakil ketua Lembaga Sastra LEKRA dan wakil tetap Komite Nasional Pengarang Indonesia untuk konperensi Pengarang Asia-Afrika (berkedudukan di Kolombo/ Srilangka) pada 1961-1965, mengemukakan pandangannya tentang berbagai masalah politik dan budaya kepada Siswa Santoso dari Tanah Air. Dia tetap sigap, meski genap sepuluh tahun masa hidupnya pernah dirampas secara tidak sah oleh penguasa Orba. Pengetahuan dan pandangannya pun aktual.

Bagaimana bung melihat rentetan pelarangan di bidang ekspresi budaya akhir-akhir ini dari segi tradisi larang-melarang oleh penguasa?

Pada prinsipnya ekspresi adalah hak seseorang, jadi tidak boleh dilarang! Sungguh ironis jika dalam alam Indonesia yang katanya merdeka ini, terjadi pelarangan secara rutin dan beruntun oleh penguasa Orba terhadap karya seni dan budaya sementara warganya. Jangan dikata lagi terhadap warganya yang berstatus paria seperti Bung Pram dan eks-tapol lainnya. Dahulu kala, Empu Sedah penyadur *kakawin Bharatayuddha* yang terkenal itu, memang dihukum mati oleh Jayabhaya (1130-1157). Tapi bukan karena karyanya, melainkan karena dituduh berzinah dengan istri raja. Walaupun yang benar justru sebaliknya: raja merampas kekasih Sedah. Ya, yang ini barulah tradisi: maling teriak maling! Adapun karya Sedah, siapa orangnya di Indonesia yang tak kenal cerita *Baratayuda?* Bahkan syair asmara untuk kekasihnya itupun, yaitu *kakawin Bharatawilasita* tetap menjadi suluk hafalan para dalang sampai sekarang. Sebenarnya tradisi kita tak mengenal larang melarang itu. Sebenarnya tradisi kita tak mengenal itu: bukankah *Serat Cebolek, Serat Centhini* dan bahkan *Serat Gatholoco* yang provokatif itu pun tak pernah dilarang oleh penguasa saat itu? Bukankah Ken Arok merebut kekuasaan politik justru untuk memberi tempat bagi arwah nenek-moyang agar sejajar dengan dewa-dewa Hindu dan Buda?

Padahal kalau dilihat dari jurus yang sekarang orang kenal sebagai SARA, berbagai conto tersebut langsung menyinggung wilayah terpeka salah satu unsurnya, yakni agama. Pernahkah kita mendengar umat Islam marah, membakar *Gatholoco* misalnya? Sang penguasa tenang-tenang saja tuh! Padahal raja-raja Jawa yang harus disembah ketika itu secara formal dan eksplisit menjulukkan diri sebagai penguasa yang berpredikat rangkap tiga sekaligus: dari *Sajiddin Panatagama Kalifatullah* hingga *Senopati ing Ngalaga*. Artinya, para raja Jawa ketika itu secara struktural menggenggam kekuasaan selengkap-lengkapnya: politik, spiritual, dan militer sekaligus. Sungguh totaliter bukan? Tapi, mereka tak mau sensor-sensoran, larang-melarang, apalagi bakar-membakar. Lha zaman merdeka seperti sekarang ini kok hal itu malah jadi mode. Saya kok mencium ada sesuatu yang aneh dibalik kemelut larang-melarang di bidang seni akhir-akhir ini.

Di mana persisnya letak keanehan itu?

Begini maksud saya. Kalau dibandingkan dengan zaman raja-raja berkuasa saat itu, paling sedikit kan kita sudah punya ancangan maju lima puluh tahun atau bahkan lebih. Artinya, dari sudut budaya juga intelek, sepatutnya lah jika kita sudah menjadi lebih maju, lebih dewasa. Kontak dengan dunia internasional pun sudah luas, karena kita tahu dunia tidak selebar daun kelor, dan dilakukan pula secara sadar, karena kita tidak mau ibarat katak dalam tempurung. Dengan bangga malah kita selalu berkoar tentang politik luar negeri kita yang bebas aktif. Untuk apa bebas aktif jika tidak berarti membuka mata lebar-lebar tanpa prasangka ke segenap penjuru, dan berani belajar dari mana pun dan dari siapapun? Pada1950-an saya sudah menulis sebuah artikel berjudul "Jangan Siapa. Tetapi Apa Lalu Bagaimana!" dalam *Pusara* (Taman siswa).
Jadi, mengapa pementasan drama Riantiarno dan pembacaan sajak Rendra dilarang? Ya karena itulah! Karena penguasa tidak mencoba mencari tahu tentang "apa" dan "bagaimana", melainkan sekedar melihat pada "siapa"-nya itulah! Karena Pamudya: bakar! Karena Rendra pernah tapol: larang! Karena Guruh, anak Sukarno: bungkam! Karena riantiarno pernah bikin *Sampek-Engtay*, dan ini dilarang, apalagi Suksesi yang memancing-mancing gitu. Bisa dipastikan, alat negara itu melarang demi menjalankan perintah atasan mereka. Tidak perlu mereka membaca karya-karya sastra yang memang bukan dunia mereka. Jangankan si perwira menengah. Mendagri Jendral Rudini sendiri mengaku telah dua kali berusaha memahami sajak *Rangkasbitung* Rendra yang dilarang ketika itu, tapi tetap tidak *mudheng* juga!
Justru itu lah saya bilang, ada sesuatu yang aneh di balik kemelut Dan keanehan itu sebenarnya sedikit disingkap oleh Adnan Adenansi, tokoh FKP. dia khawatir, bahwa tindakan larang-melarang itu sengaja untuk melawan canang keterbukaan Presiden Suharto. Sungguh menarik! Ini

artinya gajah sama gajah bertarung, pelanduk-pelanduk jadi sasaran. Ya, dari dulu kala sejak republik bernama Indonesia ini berdiri, setiap ada kericuhan selalu tentara yang bikin gara-gara.

Padahal pesan yang disiratkan Suksesi (Riantiarno) dan Demi Orang-Orang Rangkas Bitung (Rendra) dapat dilihat sebagai kritik terhadap pembangunan politik dan fisik yang baik dijadikan masukkan ...

Betul. Ini juga menunjukkan sisi keanehan di balik larang-melarang dalam era yang mereka katakan pembangunan itu. Mari kita ikuti saja jalan pikiran mereka sendiri. Pancasila ideologi negara. Baik! Pancasila asas tunggal. Baik! Tapi ijinkan saya bertanya: pembangunan itu apa? Apakah Bung tidak sependapat dengan saya, jika saya katakan: Pembangunan ialah upaya untuk mewujudkan amanat Pancasila, alias amanat ideologi, alias amanat asas tunggal. Tapi dengan pasti bisa saya katakan: Pembangunan bukanlah ideologi itu *an sich!* Tapi bagaimana prakteknya? Pembangunan dijadikan azimat. Pembangunan jadi ideologi yang pantang disentuh. Pantang dikritik. Barangsiapa menyentuh atau mengritiknya, dia subversif. Nah, dari sinilah lalu tampak bagaimana hubungannya dengan larang-melarang itu. Bukankah alasan mereka demi kamtibnas? Karena bila kamtibnas goyah, berarti stabilitas politik pun goyah. Bila demikian, pemasok kapital mana yang suka ambil resiko? Bung ingat saja peristiwa akhir tahun 1970-an, ketika tapol-tapol "dibebaskan" karena tekanan dunia internasional. Dengan tidak mengurangi arti peranan besar kaum humanis, namun hendaknya jangan dilupakan juga peranan sangat besar, jika tidak malah menentukan, kaum kapitalis dunia. Sudah tentu demi kepentingan kapital, bukan karena hati nurani mereka.

Bagaimana dengan dunia larang-melarang pada zaman Soekarno? Kemauan siapa tindakan pelarangan ketika itu?

Pertanyaan menarik. Sebelum menjawab pertanyaan Bung, harap diingat bahwa bukan hanya Manikebu yang dilarang Sukarno, tetapi juga sajak Agam Wispi *Matinya Seorang petani* dan karya prosa Pramudya *Hoa Kiao di Indonesia*. Lebih dari sekedar pelarangan terhadap tulisannya, Bung Pram bahkan masuk penjara. Tetapi, inilah tidak adilnya, mengapa yang selalu ditiup-tiup soal *Manikebu* saja? Lagi pula ada beda besar antara larang-melarang zaman Sukarno dengan zaman Suharto. Sukarno melarang sesudah ada gelombang aksi tuntutan massa, Suharto melarang justra bertentangan dengan kehendak massa. Sukarno setidaknya menjulukkan diri sebagai penyambung lidah rakyat, sedang Suharto paling tidak digelari oleh Jendral Ali Murtopo sebagai Bapak Pembangunan, yang saya harus menuliskannya sebagai Bapak "Pembangunan". Kehendak siapa larang-melarang pada zaman Sukarno?
Bung tentu bermaksud menjebak saya pada jawaban: kehendak LEKRA

dan PKI. Tidak. Sebagai organisasi, LEKRA tidak pernah mengkutuk Manikebu. PKI pun tidak bisa mendikte Sukarno. Sama seperti halnya saya duduk di Biro Pengarang Asia-Afrika sebagai wakil Komite Nasional, yang bukan cuma LEKRA saja. Pendeknya, larang-melarang pada zaman Sukarno bukan hanya kehendak Sukarno, juga bukan PKI, PNI, NU, LEKRA, LKN, atau LESBUMI. Tâpi, kehendak, meminjam kata-kata Sukarno, persatuan nasional berporos NASAKOM yang bukan sekedar sebagai semboyan kosong, melainkan hidup sebenar-benar hidup. Seandainya tidak demikian pastilah apa yang dinamakan Peristiwa G30S/PKI itu tidak akan pernah ada di dalam sejarah.

Rendra memberikan kesaksian dalam Demi Orang-Orang Rangkas Bitung dengan meminjam nama legendaris Multatuli, yang membuat orang terbayang adanya paralelisme zaman kolonial dan zaman orba dari segi penghisapan dan penindasan rakyat. Bagaimana perasaan bung setelah membaca sajak itu?

Saya selalu senang membaca sajak-sajak Rendra. Tapi kali ini saya lebih dari sekedar senang. Betapa tidak? Tentang bentuk, waktu sudah lewat buat Rendra untuk dibicarakan. Dalam hal ini, saya seperti mendengar sebuah janji. Janji Penyair, dalam hal ini Rendra. apakah pernah Bung dengar penyair khianat? Apalagi khianat kepada dirinya sendiri? Empu sedah sudah saya katakan, menebus kebenaran itu dengan nyawanya. Ranggawarsita menebus 'kelancangan mulutnya' dengan kembali sebagai kawula cilik di Kedunglumbu kampungnya. Tentang nama besar Multatuli yang diangkatnya, tentu bukan soal bonceng-membonceng. Rendra sendiri sebuah nama besar yang tak perlu dipertanyakan. Dan soal paralelisme, ya, begitulah mata penyair Si Burung Merak kita ini melihat Indonesia sekarang. Tragis! Kita berada di akhir abad ke-20, sedangkan "lukisan zaman" zaman Multatuli itu tentang akhir abad ke-19! Tantangan inilah yang dihadapi oleh Janji Penyair Rendra itu.

Namun menurut saya Rendra toh berbeda dengan Wiji dalam hal proses produksinya. Rendra bukan bagian dari lapisan sosial yang memiliki masalah seperti terkandung dalam sajaknya. Wiji adalah pemilik masalah dari lapisan sosial di mana dia berasal, kepada orang-orang itu juga sajaknya dia bacakan, sembari berhasrat menanamkan kesadaran lingkungan dan menitipkan kata 'lawan'!

Bung benar. Tapi harap juga diingat bahwa anak rakyat tidak selalu harus berarti 'tahu akan dirinya', sebaliknya anak gedongan selalu harus tumpul terhadap bisik resah anak jalanan. Jadi belum jaminan bahwa karena si A anak rakyat, dia akan dengan gagah berani membela rakyat. Ada satu kesalahan yang bisa dipakai sebagai suri teladan sangat baik. Pada tahun 1964 PKI pernah mengadakan Konperensi Seni dan Sastra

Revolusioner (KSSR). Semboyan KSSR ini ialah "Seni dan sastra mengabdi Buruh, Tani, dan Prajurit". Saya garisbawahi kata "prajurit". Mengapa? Karena, inilah "dasar teori" yang menopangnya: "Prajurit adalah anak-anak kaum tani yang bersenjata". Tapi bagaimana kenyataannya, terutama sesudah peristiwa September merah 1965 itu? Bung tahu sendiri. Contoh lagi: Kalau Bung menyuruh saya memilih antara Pol Pot yang komunis, dan Sihanouk yang berdarah biru saya toh memilih yang akhir ini.

Dalam dimensi sastra dan seni, kata 'lawan' ada seribu satu. Apa lagi bagi kultur Jawa. Protes itu cukup dengan *pepe*, artinya berjemur di alun-alun halaman depan keraton raja. Karena itu ada istilah *hak pepe* dalam hukum adat. Pernyataan berontak ditunjukkan dengan hadir beraudiensi, dengan mengenakan kain merah, karenanya ada ungkapan *"mirong kampuh jingga"*. Bung Suyud, salah seorang pemimpin LEKRA Jawa Tengah 1960-1965, mati dibunuh tak lama sesudah kejadian September Merah itu. Salah satu karyanya, sebuah sendratari pendek berjudul *Blanja Wurung*. Klimaks protesnya cukup dilontarkan dalam kata-kata *"ngono ya ngono, mbok ya aja ngono"*, pun tidak dalam irama genderang perang, melainkan irama desa yang merdu gemulai. Namun ternyata lebih hebat dari seribu meriam dan basoka!

Sambungan dari hal. 66

- "Perdjuangan pemuda tidak dapat dilepaskan dari pergolakan politik", *Pemuda Merdeka* I/1 (5 Oktober 1949), 9.
- Raliby, Osman, *Documenta Historica*, Djakarta 1953.
- *Republik Indonesia Propinsi Djawa-Tengah*, Djawa Tengah Propinsi Djawa Tengah, Semarang 1952), 112.
- *Revolusioner*, Madjalah Resmi Pesindo, Pemuda Socialis Indonesia, I/5 (1946).
- Sastrosatomo, Subadio, "Sjahrir: Suatu perspektif manusia dan sejarah", dalam Rosihan Anwar (ed.), ibid.
- Saidi, Ridwan, "Peranan pemuda Islam menghadapi PKI", *Panji Masyarakat* no. 350 (11 Februari 1982).
- Sievers, Allen M., *The mystical world of Indonesia*, Baltimore 1974.

Rafendi Djamin dan Artien Utrecht

LAPORAN KONFERENSI INGI KE-6

Konferensi INGI (International NGO Forum on Indonesia) ke-6 berlangsung di Bonn, Jerman, pada tanggal 9-11 April 1990, dihadiri oleh 22 LSM/LPSM Indonesia dan 29 organisasi serta jaringan dari negara-negara anggota IGGI ditambah dengan beberapa pengamat Indonesia maupun non-Indonesia. Tema konferensi kali ini adalah Partisipasi Rakyat dalam Pembangunan (People's Participation in Development). Di antara pidato pembukaan dan pidato penutupan acara konferensi antara lain diisi dengan pembicaraan mengenai situasi sosial-politik di Indonesia dewasa ini, pembahasan hasil-hasil tahap terakhir dari Studi Kemiskinan, pembahasan kebijaksanaan advocacy dan perumusan *Aide Memoire*. Masukan-masukan bagi rumusan *Aide Memoire*, yang draftnya telah dipersiapkan sebelumnya, dikembangkan didalam tiga buah lokakarya. Juga hasil-hasil dari Studi Kemiskinan yang sudah disebut di atas menjadi masukan bagi *Aide Memoire*. Tiga buah kasus diteliti dalam rangka studi tersebut, yaitu: dampak program Supra Insus terhadap dua buah komunitas di Jawa Tengah, dampak kebijaksanaan ekspor rotan terhadap dua komunitas pengumpul rotan di Sumatra dan dampak restrukturasi industri terhadap buruh sebuah pabrik tekstil.

Tidak banyak berbeda dari tahun-tahun sebelumnya *Aide Memoire* tahun ini menyatakan keprihatinan atas kebijaksanaan-kebijaksanaan pemerintah yang merugikan berbagai kategori penduduk, yakni penduduk asli, petani gurem, nelayan, buruh pabrik dan pekerja sektor informal seeprti tukang becak dan pedagang kaki lima. Keprihatinan juga dikemukakan atas pencemaran lingkungan, khususnya pembabatan hutan di Kalimantan dan Sumatra dan belakangan ini juga di Indonesia Bagian Timur (IBT) seperti halnya kasus hutan Bintuni.

Oleh INGI partisipasi dilihat sebagai bagian yang tak terlepas dari hak atas pembangunan (the right to development) - berdasarkan Deklarasi Universal Hak-hak Azasi Manusia - dimana pembangunan hanya dapat terwujud apabila kebebasan-kebebasan dasar lainnya dipenuhi, seperti kebebasan menyatakan pendapat dan kebebasan berorganisasi.

Rekomendasi yang tercantum dalam *Aide Memoire* dibagi dalam 4 buah tema: a) Partisipasi dan kebijaksanaan pembangunan yang resmi; b) Wanita dan partisipasi; c) Akses terhadap informasi (khususnya informasi mengenai kebijaksanaan serta proyek-proyek yang disponsori lembaga-lembaga seperti Bank Dunia dan Bank Pembangunan Asia); dan d) Buruh dan hak-hak mereka untuk berorganisasi. Lain dari tahun-tahun sebelumnya, hak-hak azasi manusia tidak dibahas sebagai topik tersendiri di dalam *Aide Memoire* melainkan ditampung di dalam topik-topik lainnya. Baru adalah topik yang berhubungan dengan perkembangan di IBT, sejalan dengan rencana pemerintah untuk memusatkan perhatian kepada eksploitasi wilayah ini. Ditegaskan antara lain bahwa pembangunan di IBT hendaknya jangan berupa pengerukan sumber-sumber daya alam semata-mata melainkan menjadi usaha pengembangan sumber daya manusia, dimana hak-hak politik, sosial, ekonomi dan budaya rakyat setempat dihormati. Isyu wanita muncul kembali sebagai topik tersendiri, setelah tenggelam dalam topik-topik umum pada tahun sebelumnya. Hal-hal yang antara lain dikemukakan di sini adalah hak wanita untuk berorganisasi di luar saluran-saluran resmi yang ada, perlunya peningkatan kesadaran *gender* di kalangan perencana dan pelaksana proyek-proyek pembangunan, dan hak reproduksi serta hak akan privacy sehubungan dengan program keluarga berencana.

■ Suasana yang dingin

Lebih dari tahun-tahun sebelumnya konferensi INGI kali ini seakan berlalu tanpa suara: peliputan dalam pers baik di Eropa maupun di Indonesia sendiri minimal. Suara tersebut semakin tidak terdengar di dalam konteks kehangatan politik yang saat itu sedang berkobar diseputar pelaksanaan hukuman mati terhadap 4 orang tahanan politik yang sudah meringkuk di penjara selama hampir seperempat abad, serta kunjungan Menteri Kerjasama Pembangunan Belanda, Jan Pronk, ke Indonesia. Seperti diketahui eksekusi ke-4 tahanan politik itu berhasil menyulut preseden baru dalam kaitan antara hak-hak azasi manusia dan dana bantuan pembangunan. Kaitan tersebut ramai diangkat oleh opini publik di Belanda yang mendesak Pronk agar menggunakan dana bantuan sebagai senjata untuk menekan pemerintah Indonesia dalam soal hak-hak azasi manusia. Bagi yang mengikuti berita pers pada bulan-bulan Pebruari dan Maret 1990, baik di Belanda maupun Indonesia, rangkaian peristiwa yang berkenaan dengan isyu ini tentu masih melekat di ingatan.

Anehnya, suasana hangat ini hampir tidak menembus dinding konferensi di Bonn. Seolah peristiwa-peristiwa yang sedang berlangsung serta isyu-isyu yang dibawakan di "luar" tiada sangkut-pautnya dengan tema utama konferensi. Dan memang, persoalan-persoalan yang secara politis dianggap terlalu sensitif tampaknya, lebih lagi dari tahun-tahun sebelumnya, sedapat mungkin dihindari oleh mayoritas peserta konferensi. Jelas para peserta ini tidak menginginkan pecahnya suatu "Insiden Bonn" menyusul "Insiden Brussels" tahun 1989.* Gaung kehangatan di-

diseputar eksekusi diteruskan oleh hanya seorang peserta yang mempertanyakan hal ini di dalam konferensi. Di dalam *Aide Memoire* masalah ini dimunculkan, tanpa referensi kongkrit, di salah satu pasalnya yang menyerukan perlunya penghapusan hukuman mati serta amnesti kepada semua tahanan politik yang telah dihukum mati (AM hal.4).

Khususnya di antara peserta Indonesia terdapat kecenderungan memperlihatkan sikap yang serba *low profile*. Sikap seperti ini antara lain terungkap dalam keinginan untuk merumuskan pernyataan dalam bahasa yang lunak dan tidak konfrontatif. Ditandaskan bahwa sikap yang keras tidak sesuai dengan fungsi utama INGI sebagai forum *lobbying* yang menuntut komunikasi yang lancar antara pihak-pihak yang me-*lobby* dan yang di *lobby*. Kalau perlu, demikian dikatakan, kritik yang konstruktif terhadap pihak yang di lobby, khususnya pemerintah Indonesia, disana-sini diselingi dengan "angkat jempol" di mana perlu atau patut. Salah sebuah contoh adalah pujian di dalam *Aide Memoire* atas keberhasilan pemerintah dalam mengurangi kemiskinan dan "memperbaiki distribusi pendapatan" (AM hal.3). Tidak pelak lagi sebuah pernyataan yang dapat diragukan kebenarannya (kecuali kalau yang dimaksud dengan "perbaikan" distribusi pendapatan itu adalah bahwa kesenjangan antara yang kaya dan yang miskin bertambah lebar!). Sudah umum diketahui bahwa angka-angka tentang derajat kemiskinan dapat dengan mudah dipermainkan oleh berbagai pihak sesuai kepentingan politis masing-masing. Tanpa kualifikasi lebih lanjut terhadap pernyataannya tentang derajat kemiskinan penduduk, INGI menunjukkan sikap yang tidak kritis terhadap kepentingan politis pihak penentu kebijaksanaan. Pernyataannya tentang distribusi pendapatan lebih tidak masuk akal lagi. Kebenaran pernyataan ini dengan mudah dapat disangkal berdasarkan hasil berbagai studi mikro serta, antara lain, data yang dihimpun oleh Departemen Tenaga Kerja (lihat antara lain *Far Eastern Economic Review*, 14-6-1990, hal. 17).

---

* Isiden Brussels mengacu kepada ketegangan-ketegangan yang tercipta antara LPSM peserta INGI dan pemerintah Indonesia menyusul konferensi INGI ke-5 di Nieuwpoort, Belgia, tahun 1989. *Aide Memoire* konferensi tersebut antara lain mengangkat berbagai ketidak-beresan serta praktek pemaksaan penduduk dalam kasus proyek waduk Kedung Ombo. Yang paling membangkitkan kemarahan pemerintah adalah surat yang ditulis oleh INGI kepada Presiden Bank Dunia dimana Bank Dunia - sebagai pihak yang membiayai proyek yang bersangkutan - dituduh tidak melakukan supervisi terhadap pelaksanaan proyek tersebut. Sepulangnya dari Belgia para peserta konferensi secara terpisah diminta Mendagri mempertanggung jawabkan "perilaku" mereka. Reaksi LPSM yang beragam terhadap insiden ini, dimana beberapa di antaranya malah menampakkan keinginan untuk lepas tangan, menunjukkan betapa masih terbatasnya solidaritas LPSM di bawah tekanan politik pemerintah.

■ Efektivitas INGI sebagai forum advokasi internasional

Dalam perjalanan waktu, INGI berusaha untuk semakin memprofilir diri sebagai forum advokasi khususnya di tingkat internasional. Ada beragam sasaran dan cara advokasi yang dianggap "pas" bagi INGI. Di antaranya adalah upaya penekanan politik lewat parlemen dan pers - yang umumnya dianggap lebih sesuai jika diterapkan oleh peserta INGI non-Indonesia di negara masing-masing - dan *lobbying* langsung dengan pihak pembuat kebijaksanaan kunci seperti pemerintah negara-negara IGGI, lembaga-lembaga dana internasional (Bank Dunia, Bank Pembangunan Asia) dan pemerintah Indonesia. Sejauh ini INGI telah memperoleh legitimitas dan kredibilitas dimata para wakil lembaga-lembaga tersebut, hal mana bisa dianggap sebagai suatu keberhasilan tersendiri.

Selama waktu yang cukup lama mengenai upaya *lobbying* yang terarah dengan IGGI dirasakan adanya perbedaan persepsi antara peserta non Indonesia, yang lebih mengutamakan upaya-upaya seperti itu, dan peserta Indonesia, yang kurang menunjukkan kebutuhan akan *lobbying* secara kongkrit (lihat juga TA no.2/1987). Perbedaan persepsi ini tampaknya sekarang sedikit demi sedikit teratasi dengan mulai aktifnya peserta Indonesia dalam kegiatan *lobbying* dengan pihak pemerintah Indonesia, dan keterlibatan peserta Indonesia dalam lobbying dengan Bank Dunia. Semua upaya ini masih dalam tingkat sangat awal.

Sebuah pertanyaan yang lalu muncul adalah bagaimana prospek kegiatan lobbying seperti yang dilakukan oleh INGI. Apakah *lobbying* demikian merupakan cara advokasi yang efektif? Ada beberapa hal yang perlu diingat dalam kaitan ini. Menerobos benteng kekuasaan seperti Bank Dunia bukanlah pekerjaan yang gampang. Tanpa basis yang kuat di Indonesia maupun di negara-negara anggota IGGI, usaha tersebut akan sia-sia saja. Di negara-negara anggota IGGI dukungan diperlukan dari beraneka ragam kelompok yang dapat melakukan penekanan politik baik melalui jalan yang parlementer maupun ekstra parlementer. Pers dan media lainnya jelas merupakan alat ampuh yang tidak boleh diabaikan dalam hal ini. Di Indonesia dukungan untuk kegiatan INGI harus datang dari berbagai kelompok pula, dan paling sedikit dari segenap masyarakat LSM/LPSM. Salah satu syarat yang penting adalah adanya arus informasi yang lancar dari INGI ke arah masyarakat LSM/LPSM itu. "Rasa memiliki" oleh semua LPSM, termasuk yang kecil, agaknya menuntut hubungan yang sejajar dan demokratis antar LSM/LPSM.

Selain basis kekuatan yang mantap, *lobbying* juga memerlukan informasi yang meyakinkan tentang isyu yang akan di-*lobby*-kan. informasi tersebut biasanya harus berupa data tandingan yang mampu menampik argumentasi pihak yang di *lobby*. Bagus bilamana Studi Kemiskinan yang baru rampung dalam waktu mendatang dilanjutkan dengan studi-studi lain yang terarah dan betul-betul profesional.

Di dalam salah satu nomor majalah ini yang terdahulu (TA no. 2/1987) sudah diutarakan secara panjang lebar dilema-dilema internal dan eksternal mana saja yang dihadapi INGI. Dengan berlalunya waktu dilema-dilema ini kelihatannya semakin terkristalisasi dalam praktek-praktek yang mengarah kepada pengintegrasian INGI ke dalam dunia pembangunan yang mapan yang dikuasai oleh negara-negara IGGI, lembaga-lembaga pembangunan internasional dan pemerintah Indonesia. Salah satu dilema INGI, yakni ketidak-mampuannya menyatakan sikap politik yang tegas, antara lain berakar pada keanekaragaman kepentingan dan latar belakang para LSM/LPSM peserta - suatu ciri pada banyak forum besar. Alasan yang sering diberikan adalah risiko dari sikap yang terlalu keras: ancaman pembubaran organisasi, khususnya bagi LSM/ LPSM lokal. Ancaman demikian memang nyata. Yang menjadi "seni" bagi INGI adalah bagaimana memberi pembelaan kepada LSM/LPSM lokal ini tanpa melemahkan ketajaman pernyataannya di tingkat internasional. Salah satu masalah yang masih harus dituntaskan pembahasannya.

Ketidak-tegasan politik ditambah dengan alotnya usaha *lobbying* yang diadakan, tidak mustahil merupakan faktor-faktor yang dapat melumpuhkan INGI sebagai forum advokasi internasional. Kecenderungannya lantas bahwa INGI tinggal terpaku pada keberhasilannya sebagai forum yang diakui di tingkat internasional dan lupa bahwa legitimasi ini hanya merupakan langkah pertama untuk mencapai tujuan akhir, yaitu mengubah praktek-praktek pembangunan yang menindas rakyat.

Adanya komitmen kepada tujuan INGI yang sesungguhnya inilah yang justru semakin dipertanyakan oleh LPSM-LPSM yang bukan anggota INGI. Apakah LSM/LPSM peserta INGI masih berjuang untuk rakyat? Ataukah LSM/LPSM peserta INGI ini, yang untuk sebagian besar terhitung LPSM besar atau BINGO (Big NGO), sudah demikian birokratis dan elitis sehingga sesungguhnya mereka hanya berkepentingan "mengamankan proyek" dan menggunakan forum INGI untuk mempererat hubungan mereka dengan lembaga pemberi dana? Sebuah pertanyaan lama yang tiap kali muncul kembali. Jawabannya tidak sederhana, justru karena keanekaragaman di dalam tubuh INGI dan karena dalam hal kegiatan *lobbying* batas antara non-kooptasi dan kooptasi menjadi kabur. Sejauh ini bisa dikatakan bahwa keberhasilan INGI membangun wadah di mana kritik terhadap kebijaksanaan pembangunan dapat diutarakan di tingkat internasional, tidak bisa diingkari begitu saja. Namun, karena harus mempertanggungjawabkan kegiatannya kepada seluruh masyarakat LSM/LPSM di tingkat *grassroots* INGI tidak lepas dari kewajiban melakukan introspeksi yang terus menerus. Jika INGI tidak ingin menjadi forum elite belaka, juga perluasan dukungan dari unsur-unsur progresif baik di luar Indonesia maupun di dalamnya mutlak diperlukan.

Agam Wispi

EKSEKUSI

mereka lotre nama kami seperti berjudi
siapa di antara kami yang besok harus mati
mereka, seperti nero menunggingkan jempolkiri
atas nama tuhan, atasnama dirisendiri, atas nama eksekusi

bagi mereka membunuh sudah hobby
tanpa nama eksekusi, apalagi atas nama eksekusi
diselamatkan kebudayaan baru, kebudayaan pencuri
untuk itu komunis dan demokrat dijatuhi hukuman mati

mereka bilang hantu-hantu menjalari dunia
lalu mereka pelihara baik-baik itu takut-hantu
meletus gunung-merapi! salah komunis, katanya
penangkapan demi penangkapan, fitnah media jadi laku

jadi miljardair ini dinasti penguasa yang lahap
beralatkan korupsi, penjara dan eksekusi
siapa berani angkatsuara, baju ijo sudah siap
gelap atau terang-terangan: tembak mati!

setelah belasan tahun dipenjarakan
tidur dan bantun bersama putusan
hukuman mati, mata-dunia mengetahui
disini hak-azasi manusia dibawah telapak-kaki tirani

diatas kepala kami maut siap menghentam
seperti kampak guilotin sebelum putus regangan
robespierre, kau bukan satu-satunya
menatap maut tak berkedip-mata

kusedot udara terakhir dari segala kenangan
belasan tahun tidur dan bangun besama hukuman mati
belasan tahun maut menari bergendang sikaan
jika tiba waktuku, aku ingat cintamu --- janganlah menangis

Tepi *Amstel (Amsterdam)*, 23 Mei 1989

Widji Thukul

SAJAK SUARA

sesungguhnya *suara* itu tak bisa diredam
mulut bisa dibungkam
namun siapa mampu menghentikan nyanyian
bimbang dan pertanyaan-pertanyaan
dari lidah jiwaku

suara itu tidak bisa dipenjarakan
di sana bersemayam kemerdekaan
apabila engkau memaksa diam
aku siapkan untukmu: pemberontakan

sesungguhnya *suara* itu bukan perampok
yang ingin merayah hartamu
ia cuma ingin bicara
mengapa engkau mengokang senjata
dan gemetar
ketika *suara-suara* itu
menuntut keadilan?

sesungguhnya *suara* itu akan menjadi kata
ialah yang mengajari aku bertanya
dan pada akhirnya tidak bisa tidak
engkau harus menjawabnya
apabila engkau tetap bertahan
aku akan memburumu seperti kutukan

Alexander Irwan

Faktor 'akomodatif' dan 'perlawanan' dalam analisa regulasi akumulasi

Yoshihara Kunio, *The Rise of Ersatz Capitalism in South East Asia,* Oxford University Press, Singapore-Oxford-New York, 1988.

Menurut Kamus Webster, *ersatz* adalah kata sifat yang merujuk ke sesuatu yang imitatif dan berkualitas rendah. Mungkin terjemahan yang paling tepat dari *ersatz capitalism* adalah, menurut bahasa populernya, kapitalisme gadungan. Dalam buku ini, Yoshihara Kunio bermaksud menggambarkan sistim kapitalisme gadungan di negara-negara asia tenggara, dan mendiskusikan sebab-sebab munculnya sistim kapitalisme semacam ini. Tapi berhubung pendekatannya kurang memadai, Yoshihara tidak berhasil memisahkan antara ciri-ciri kapitalisme gadungan dengan sebab-sebab kemunculannya.

Dalam dua halaman terakhir, Yoshihara menyebutkan 3 masalah besar yang menghantui kapitalisme di Asia Tenggara (130-131). 1). tingkat penguasaan teknologi di negara-negara Asia Tenggara masih sangat rendah. Karena itu tingkat efisiensi dan daya saing di pasar dunia maupun di pasar domestik juga rendah. 2). manajemen capur tangan pemerintah dalam bentuk subsidi, proteksi dan investasi masih sangat lemah. Berbeda dengan campur tangan pemerintah di Jepang, Korea Selatan, dan Taiwan, campur tangan pemerintah di Asia Tenggara (kecuali mungkin di Singapura) menumbuhkan pola-pola *kroniisme* dan *rent seekers* yang orientasinya mencari keuntungan jangka pendek, dan bukan mengembangkan tingkat kompetisi dan efisiensi. Di samping itu campur tangan pemerintah di Asia Tenggara merupakan sumber korupsi, seperti yang secara besar-besaran dilakukan oleh Marcos. 3). diskriminasi ekonomi terhadap pemilik modal cina menghambat laju akumulasi. Diskriminasi tersebut menyebabkan para pengusaha cina, yang menurut Yoshihara merupakan kekuatan modal terpenting di Asia Tenggara (hal. 50), terpaksa mencari *cantolan* politik. Dan karena *cantolan* politik mereka tidak stabil dalam jangka panjang, para pengusaha ini menekankan pencarian laba jangka pendek atau menanam modal mereka di luar negeri.

Setelah membaca buku ini, saya mendapat kesan bahwa Yoshihara gagal membedakan antara ciri-ciri kapitalisme gadungan, yaitu ketiga

masalah tersebut di atas, dengan sebab-sebab muncul dan bertahannya kapitalisme gadungan di asia tenggara. Kita dibiarkan bertanya-tanya: unsur-unsur ekonomi-politik apa yang menyebabkan campur tangan negara malah menghambat akumulasi modal, dan apa saja yang menyebabkan para kapitalis tidak menekankan pembaharuan teknologi untuk mengejar efisiensi dan meningkatkan kemampuan kompetisi.

Akar kesalahan di atas adalah karena Yoshihara memutuskan untuk menganalisa dinamika lapisan atas (para pemilik modal besar) dari ekonomi-ekonomi di asia tenggara untuk menjelaskan sistim kapitalisme gadungan di daerah tersebut. Kita disuguhi analisa yang intinya mengatakan bahwa lapisan atas (*superlayers*) ini adalah faktor yang terpenting dalam menentukan arah dan kualitas kapitalisme di asia tenggara. Dia menulis bahwa "Buku ini adalah tentang kapitalis-kapitalis yang telah menciptakan kapitalisme gadungan di asia tenggara. Tapi buku ini bukannya bermaksud mengecam mereka. Mereka tumbuh menjadi seperti itu karena mereka beroperasi dalam suatu lingkungan tertentu. Karena itu kita harus memahami lingkungan tersebut, dan bagaimana para kapitalis tersebut berkembang di dalamnya."

Kita jadi bertanya-tanya kenapa Yoshihara memfokuskan analisa pada kapitalis-kapitalis besar? Kita menemukan jawabnya di halaman 2: dia menggunakan teori Fernand Braudel. Menurut Yoshihara, Braudel membagi ekonomi dalam tiga sektor: ekonomi subsistensi, ekonomi pasar, dan kapitalisme. Yang membedakan ekonomi pasar dari kapitalisme adalah jenis modal yang dominan; dalam sektor ekonomi pasar yang dominan adalah modal kecil. Menurut saya, logika pemikiran Yoshihara bersifat tautologis: dia berangkat dari kenyataan bahwa tingkat industrialisasi di asia tenggara yang sekarang ini dicapai melalui penanaman modal besar, jadi sektor kapitalisme lah yang dominan di asia tenggara, karena itu bila kita mau menganalisa ekonomi di asia tenggara, kita cukup menganalisa dinamika modal besar (*superlayers*) yang mendominasi ekonomi. Karena itu Yoshihara memberikan banyak serba-serbi tentang sejarah para penanam modal besar, dan bagaimana hubungan mereka satu dengan yang laimya dan dengan negara. Dan juga separuh dari bukunya (hal. 134-244) berisi daftar dan data singkat dari penanam modal asing besar, kapitalis-kapitalis pribumi besar, kapitalis-kapitalis cina besar, dan perusahaan-perusahaan pemerintah besar.

Saya sendiri tidak setuju dengan pendekatan Yoshihara. Menurut saya, kegagalan "pembangunan" kapitalis di asia tenggara tidak bisa dianalisa hanya dengan melihat dinamika penanaman modal besar (baik itu modal asing, modal pribumi, modal pemerintah, atau modal cina) Untuk bisa melihat seba-sebab munculnya kapitalisme gadungan di Asia tenggara (dibanding dengan kapitalisme di barat, Jepang, Korea Selatan, dan Taiwan), termasuk sebab-sebab rendahnya tingkat teknologi, campur tangan pemerintah yang menghambat akumulasi modal, dan diskriminasi terhadap ras cina, kita harus melihat pola-pola regulasi akumulasi di masing-masing negara. Regulasi akumulasi ini menyangkut negara, modal, perjuangan kelas, gerakan sosial, dan pasar dunia. Dalam analisanya, Yoshihara sama sekali tidak memperhitungkan tiga unsur terakhir di atas .

Saya akan memberi contoh singkat tentang perkembangan regulasi akumulasi di Korea Selatan. Sebelum tahun 1960, regulasi akumulasi yang dibentuk oleh Syngham Rhee adalah business patronage. Para kapitalis harus punya cantolan politik untuk bisa aktif dalam bisnis, dan mereka harus memberi upeti kepada para birokrat. Pola regulasi akumulasi ini juga diterapkan di Muangthai sampai tahun 1973, dan masih jaya sampai sekarang di Indonesia. Regulasi akumulasi ini menciptakan ketidak-percayaan terhadap prospek bisnis jangka panjang. Para kapitalis takut kalau dalam waktu yang relatif pendek cantolan politik mereka jatuh, dan penggantinya punya klik-klik bisnis sendiri. Karena itu mereka menuntut subsidi dan proteksi, dan berusaha mengejar laba sebanyak mungkin dalam waktu sesingkat mungkin. Di sini lah sebetulnya akar dari rendahnya tingkat teknologi: para kapitalis tidak bersedia terus-menerus memperbaharui mesin-mesin mereka, terlebih lagi untuk mengadakan riset pengembangan teknologi, karena kegiatan ini memakan biaya yang besar dan baru bisa kembali modal dalam jangka panjang. Negara di Korea Selatan (sebelum 1960), di Muangthai (sebelum 1973), dan di Indoanesia sampai sekarang ini menerapkan pola regulasi akumulasi ini karena beberapa hal: militer membutuhkan dana di luar budget pemerintah, penguasa harus membagi-bagikan konsesi ekonomi untuk mempertahankan loyalitas para bawahannya, dan para birokrat tinggi sipil dan militer membangun kerajaan-kerajaan bisnis mereka.

Pola busines patronage ini ditumbangkan oleh gerakan mahasiswa, yang terjadi di Korea Selatan (1960) dan di Muangthai (1973). Yoshihara dalam halaman 115 tidak memberi penjelasan mengapa tiba-tiba pada akhir 1970-an pemerintah Muangthai mulai tertarik untuk mengembangkan teknologi. Jawabnya adalah karena regulasi akumulasi yang menghambat perkembangan teknologi sudah ditumbangkan, dan mulai 1976 keberhasilan bisnis tidak lagi tergantung pada cantolan politik. Dengan demikian tercipta lah *business confidence* jangka panjang yang memungkinkan para kapitalis untuk mengembangkan tingkat kompetisi mereka melalui penanaman modal besar yang baru akan kembali modal dalam jangka panjang. Karena rintangan politik-ekonominya sudah disingkirkan, maka saya percaya bahwa perkembangan teknologi di Muangthai akan cepat melaju, sejauh manajemen ekonominya bagus.

Di Korea Selatan sendiri, setelaha 1961 pola regulasi akumulasinya adalah "pertumbuhan dengan orientasi ekspor di bawah pimpinan negara yang otoriter". Pada akhir 1980-an, pola regulasi akumulasi di Korea Selatan mulai ganti lagi. Menguatnya borjuasi nasional, perjuangan kelas, dan gerakan sosial mendorong terbentuknya regulasi akumulasi baru: liberalisasi ekonomi disertai dengan tingkat kenaikan gaji buruh yang tidak terlalu timpang dibanding dengan kenaikan produktivitas. Pesatnya peningkatan upah riil ini mengembangkan pasar dalam negeri yang berfungsi sebagai bumper yang menahan goncangan proteksionisme yang dilancarkan oleh negara-negara maju.

Salah satu sebab pokok berhasilnya kapitalisme di asia timur adalah meningkatnya permintaan dalam negeri; dan salah satu sebab pokok gagalnya kapitalisme di Amerika Latin adalah karena daya beli 80% penduduknya merosot tajam. Sekali lagi, saya hendak mengulangi bahwa analisa ekonomi-politik pembangunan kapitalis di asia tenggara tidak bisa dilakukan hanya dengan melihat dinamika superlayers (interaksi antara modal-modal besar, dan antara mereka), tapi harus dilakukan dengan melihat interaksi antara negara, modal (bukan hanya modal besar); modal sedang dan kecil (seperti di Taiwan misalnya yang memegang peran besar), perjuangan kelas, gerakan sosial, dan pasar dunia; semua unsur ini seharusnya tercakup dalam analisa regulasi akumulasi.

BERITA BUKU

Cornelius Antonius Maria de Jong ss.cc., KOMPAS 1965 - 1985. *Een algemene krant met een katholieke achtergrond binnen het religieus pluralisme van Indonesië,* Kampen 1990.

24 Juni 1990, harian pagi *Kompas* berusia 25 tahun. Dalam usia seperempat abad ini Kompas merupakan koran terbesar di Indonesia: tirasnya mencapai 525 ribu per hari, bahkan edisi hari Minggunya bisa terjual 575 ribu eksemplar. Bukan hanya itu. Sayap Kompas sekarang sudah mengepak lebar. *Intisari, Bobo, Hai, Jakarta-Jakarta,* serta tabloid yang laku kerasNova (ini kabarnya sudah bertiras 400 ribu per minggu) sudah lah jelas. Sekarang masih ditambah dengan majalah psikologi Tiara serta tabloid musik *Citra Musik.* Itu baru di bidang media. Sebab selain penerbitan, Kelompok Kompas Gramedia juga punya usaha di bidang perhotelan (Graha Santika Hotel), pasar swalayan (Grasera), tambak udang serta kebun jeruk di Cianjur. Termasuk pembayar pajak terbesar, *Kompas* jelas sudah pantas menyandang sebutan konglomerat, walaupun orang nomor satunya, Jakob Oetama, secara basa-basi Jawa masih menolak (*Tempo,* 30 Juni 1990).

Namun demikian, disertasi De Jong ini tidak secara khusus membahas *Kompas* sebagai media *an sich.* Apalagi *Kompas* sebagai sebuah konglomerat. Seperti nyata dari anak judulnya, "Sebuah Harian Umum dengan Latar Belakang Katolik di tengah-tengah Pluralisme Agama di Indonesia", disertasi ini melihat "peran *Kompas* sebagai harian umum yang berlatarbelakang Katolik di tengah-tengah pluralisme agama di Indonesia" (hal. 2). Secara lebih khusus lagi, disertasi ini meninjau "sumbangan *Kompas* pada hubungan baik antar agama, antara agama dan ne gara serta hubungan internal dalam satu agama disatu pihak, serta di lain pihak menganalisa bagaimana berbagai agama masuk dalam pemberitaan Kompas" (hal. 7).

Walaupun punya latar belakang Katolik, sebagai harian umum *Kompas* jelas tidak secara khusus menaruh perhatian pada masalah-masalah keagamaan. De Jong sepenuhnya menyadari hal ini. Oleh karena itu yang penting baginya adalah hubungan antar agama yang di Indonesia menurutnya sudah mencapai harmoni. Harmoni ini begitu pentingnya, sehingga tiap orang harus berusaha mencapainya. Dalam usaha mencapai harmoni inilah muncul ungkapan *trancendentaal humanisme* (humanisme transendental) yang berarti wilayah kedaulatan Tuhan untuk menuntun manusia mencapai kemanusiaan yang sempurna (hal. 354). Inilah filsafat *Kompas* yang berlatar-belakang Katolik itu.

Studi tentang pers Indonesia termasuk paling langka. Makanya, kalau topik ini dibahas sebagai sebuah disertasi, pasti cepat menarik perhatian. Artinya, larisnya sebuah studi tentang pers Indonesia yang pertama-tama bukan disebabkan isinya, atau tepatnya mutu studi itu; tapi terlebih-lebih oleh topiknya. Dalam bahasa apapun studi itu ditulis, pasti menarik perhatian khalayak Indonesia. Di sinilah peran penting proyek terjemahan yang seperti halnya dunia media massa di Indonesia, kini tengah mengalami situasi puncak.

Nah, keistimewaan disertasi De Jong tentang harian Kompas ini nampaknya memang lebih pada topiknya katimbang isinya. Namun demikian, ditulis dalam bahasa Belanda yang komunikatif (mengingat karakter bahasa ini yang antara lain sangat suka menggunakan peribahasa, sehingga kurang komunikatif bagi mereka yang bukan berbahasa ibu Belanda), dalam disertasi ini sempat terungkap hal-hal baru yang selama ini tidak diketahui umum. Misalnya saja tentang latar belakang berdirinya Kompas, mengapa memakai nama Kompas dan bukan Bentara Rakyat seperti yang sebelumnya sudah dirancang.

■ Kritik Pertama

Salah satu hal yang membuat orang geregetan membaca (hampir semua) disertasi Belanda (terutama yang ditulis oleh orang Belanda) adalah berlebihnya porsi deskripsi atau pemerian yang ada padanya. Disertasi C. A. M. de Jong ini juga begitu. Empat dari lima bab yang ada cuma berbentuk pemerian, bab keempat dan kesimpulan ada sedikit analisa.

Disebut geregetan, lantaran deskripsi atau pemerian, apalagi yang dibuat dalam porsi besar, tidak memberikan keterangan. Dengan cara ini, si penulis jelas tidak memberikan pendapatnya sendiri pada pokok yang dibahasnya. Pokok atau topiknya cuma berisikan rangkaian pemikiran yang selama ini sudah ada dan berkembang. Ketrampilan penulis akhirnya hanya terlihat dari bagaimana ia merangkai pendapat yang telah ada dan bukan dari pendapatnya sendiri. Sialnya, dalam merangkai pendapat orangpun De Jong juga kedodoran. Apalagi uraiannya pada bab 3 dan bab 4 yang memberi kesan cuma tempel menempel wawancara, tanpa sistematika yang jelas.

Berikutnya berkenaan dengan sosok jagad pers Indonesia yang ditampilkan dalam studi ini. Dalam menggambarkan jagad pers Indonesia, De Jong ternyata lebih menekankan kedudukan Dewan Pers dan PWI serta berbagai peraturan pemerintah tentang pers. Bagaimana dengan konteks sosial politiknya? Tanpa pendirian yang jelas, konteks pers Indonesia yang ditampilkan dalam disertasi ini akhirnya lebih berbau resmi, senada dengan pers Pancasila atau pers yang bertanggung jawab.

Terhadap bab 2 –judulnya *De Pers in Indonesië*– yang perlu di pertanyakan adalah mengapa De Jong memulai uraian sejarah pers Indonesia

sia pada jaman pendudukan Jepang? Disertasi ini memang bukan tentang sejarah pers Indonesia. Tetapi itu tidak berarti periode penting semasa penjajahan Belanda harus begitu saja dilupakan. Dikatakan penting karena pada masa inilah cikal bakal pers muncul. Disamping itu juga bisa ditelusur sejarah hubungan pers dengan penguasa (kolonial). Karena pada jaman kolonialisme Belanda inilah muncul haatzaai artikelen yang amat membatasi kebebasan pers dan yang tetap berlaku sampai sekarang.

■ Kritik Kedua

Kritik kedua menyangkut metodologi yang dipakai sebagai analisa. Penulisnya mengaku menggunakan metode oral history. Tentu ini menimbulkan pertanyaan besar. Mengapa metode oral history harus digunakan untuk meneliti harian Kompas yang belum merupakan sejarah? Selain itu, perlu dipertanyakan pula, tepatkah metode ini digunakan untuk menganalisa sebuah penerbitan yang masih ada dan bisa dibaca?

De Jong di satu pihak mengaku bahwa metode ini penting karena "sedikit bahan tertulis tentang sejarah berdirinya, perkembangan visi serta pertumbuhan Kompas dari koran yang punya latar belakang khusus Katolik menjadi cerminan pluralisme di Indonesia" (hal. 5). Tetapi di lain pihak dalam pemakaiannya ternyata terjadi penyimpangan. Metode oral history itu tidak digunakan seperti dijanjikan, tetapi digunakan juga untuk menilai Kompas. Jangankan analisa atau penggarapan lebih dalam, wawancara itu pada akhirnya cuma ditempel-tempel sesuai dengan tokohnya. Penggolonga atas topik –jadi bukan orang yang diwawancarai– juga tidak dilakukan.

■ Kritik Ketiga

Sedangkan kritik ketiga menyangkut bagaimana disertasi ini menampilkan jagad pers Indonesia di zaman Demokrasi Terpimpin. Tanpa konteks politik jelas, uraian tentang dominasi pihak Komunis dalam media massa semasa periode itu lebih berbau propaganda dan tuduhan katimbang analisa yang obyektif dan jernih. Terbacanya pun jadi lucu: ketika di Indonesia komunisme sudah boleh dikata mati, ditambah revolusi Eropa Timur pada konteks mondialnya, masih ada saja orang yang sibuk berkampanye anti komunis. Selain cara-cara begini tidak lebih dari overkill, bentuk kampanye ideologis seperti itu jelas tidak berbobot akademis. Yang sekarang justru dibutuhkan adalah studi ilmiah tentang peran Komunis di zaman Demokrasi Terpimpin itu.

■ Kompas, bukan Bentara Rakyat

Alkisah, di suatu pagi 23 Juni 1965, dalam rapat kabinet, Presiden Sukarno bertanya kepada Menteri Pertanian Frans Seda, apa nama koran

yang akan diterbitkan pihak Katolik keesokan harinya. Sebelumnya, Sukarno memang selalu mendukung supaya pihak lain muncul dengan korannya dalam rangka mengimbangi PKI yang waktu itu sudah jaya dengan Harian Rakyat. Merasa bahwa bukan hanya PKI saja yang punya kaitan dengan rakyat, golongan Katolik waktu itu memikirkan nama Bentara Rakyat.

Nama inilah yang kemudian diajukan Frans Seda dalam menjawab pertanyaan Sukarno. Menurut Sukarno nama itu tidak cocok. Kalau pihak Katolik ingin merintis opini baru, demikian Sukarno, maka sebaiknya memakai nama *Kompas*. Sukarno: "Kalian orang Katolik punya pendapat sendiri, kan?" Demikianlah, ketika keesokan harinya terbit, harian ini memakai nama *Kompas*, sebuah nama pemberian Sukarno. -

Joss Wibisono

---

sambungan dari hal. 44

pahit suatu keluarga desa yang mengadu nasib di kota, dan Abang becak, yang membahas kehidupan keluarganya sendiri serta berbagai pengaruh kebijakan pemerintah dan kenaikan harga-harga kebutuhan pokok pada perekonomian mereka. Deskripsinya tentang sajak-sajak tersebut sebagai 'hits' menunjukkan bagaimana cara Thukul sendiri mengukur 'keberhasilan' artistik. Lebih dari itu, hal ini telah semakin memperkuat niatnya untuk bekerja dengan gaya tertentu di antara rakyat miskin dan awam, di luar jangkauan pranata resmi kebudayaan.