



PROCEEDINGS OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE
ON REVIVING
BENEDICT ANDERSON



Doc. TEMPO

IMAGINED
(COSMOPOLITAN)
COMMUNITIES

Edited by
Budi Susanto, SJ.
A. Windarto
A. Harimurti

PROCEEDINGS OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE
ON REVIVING BENEDICT ANDERSON
**IMAGINED
(COSMOPOLITAN)
COMMUNITIES**

Edited by

Budi Susanto, SJ.

A. Windarto

A. Harimurti



SDU Press

PROCEEDING OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE ON REVIVING BENEDICT ANDERSON: Imagined (Cosmopolitan) Communities

Budi Susanto, SJ., A. Windarto, & A. Harimurti

Copyright © 2017

Lembaga Studi Realino, Yogyakarta

Editors:

- Budi Susanto, SJ.
- A. Windarto
- A. Harimurti

Cover Design & Layout:

A. Harimurti

Electronic Book/CD:

ISBN: 978-602-6369-70-3

EAN: 9-786026-369703

First published, June 2017

xii; 523 p.; 15,5 x 23 cm.

Cover Image:

The cover photo was taken when Ben gave a lecture on his "Di Bawah Tiga Bendera" book launch in Universitas Indonesia, December 10, 2015. Three days later he passed away in Batu, Malang. The "Ngeee!!!" on his T-shirt describes a baby's cry of asking the milk. Source: www.malangtimes.com.

PUBLISHED BY:



SANATA DHARMA UNIVERSITY PRESS

First Floor USD Library
Affandi (Gejayan) Street, Mrican,
Yogyakarta 55281
Telp. (0274) 513301, 515253;
Ext.1527/1513; Fax (0274) 562383
e-mail: publisher@usd.ac.id

IN COLLABORATION WITH:



LEMBAGA STUDI REALINO
JL. STM Mrican No.1A Gejayan
Yogyakarta 55281



Sanata Dharma University Press Member of APPTI
(Association of University Publishers in Indonesia)

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, in any form or by any means without permission in writing from the publisher.

The contents of the book entirely the responsibility of the author.

ACKNOWLEDGEMENT

BEYOND A CERTAIN GOOD FORTUNE

Months after his “rest in peace” – at least, somewhere or elsewhere at the Java sea and its surrounding – the late Ben Anderson revealed his concern on a scholarly “good fortune.” After a solemn cremation, Ben ashes were dispersed upon the Java sea, nearby eastern part of Java, his most beloved “break time” resort areas in Indonesia. In his posthumous memoir book – *A Life Beyond the Boundaries: A Memoir* (2016) – Ben reminds us how important a good fortune is when its coming certainly has to be caught immediately. The luck likely will intervene either in our scholarship or our daily life. Ben’s memoir suggests how important to understand a luck: in studying history, politics and cultures in the related societies. Intelligentsia, he writes, indeed prefers to talk about social forces, causes, demographic trends or ideologies, but chance plays a critical role in international developments – in one’s personal choices and scholarship as well. That evening in the conference auditorium, a friend, who is one of Ben’s former Cornell grad students, coming from abroad had a chat with the writer. He said, “it feels that Ben is around....”, while his eyes were looking at the ceiling.

The early 2017 International Conference on reviving Ben cosmopolitanism from below was organized mainly to recognize the presence of his beloved and imagined communities in Southeast Asia, particularly in Indonesia. The two days conference on January 13-14, 2017, turned out an astonishing audience of about three hundred participants who enthusiastically attended the sessions. About forty people – colleagues, former students, friends, etc. and their family – who know Ben personally at Cornell attended the conference. The rest of the audience are mostly students and young people – based on the conference participant and visitor list – who knew Ben only because of reading his books and other writings. The 2017 conference gathering, its aftermath, and its continuity hopefully, will follow Ben with his noted suggestions above. The conference discussion and presentations somehow made the audience realized that for the sake of representing

cosmopolitan communities, they have to be aware that chances of needed resources (words, ideas, and factual realities) are stumbled on the right time and place. Although, Ben reminded,

At the same time, chance does not knock on our door if we do nothing but wait patiently in the shop. Chance often comes to us in the form of unexpected opportunities, which one has to be brave or foolhardy enough to seize as they flash by. This spirit of adventure is, I believe, crucial to a really productive scholarly life (Anderson, 2016:184).

Here is a comparison delighted by Ben on his national as well as cosmopolitan concern of “imagining and becoming Indonesia(n).” Similar concern was appreciated by the late Claire Holt (1901-1970) upon her published academic contribution *Arts in Indonesia, Continuities and Change*. Claire did teach “bahasa” (the Indonesia *lingua franca*) to Ben before he went to Indonesia (1962-1964) for a doctoral field research. In an obituary of Claire Holt, Ben wrote:

She fussed over her plants and loved them, less because they were beautiful than because they grew, and grew to be themselves. I often thought that one of the reasons that she felt such instinctive sympathy with the people of Java and Bali was that in her own way she shared their belief in the hidden power in everything that exists or grows, above all in people.

She had a knack of making very different people feel that they had possibilities for growth within themselves that they had scarcely imagined. She gave them the confidence to trust themselves, perhaps in part because in everything important, that was where she placed her own trust (Anderson, 1970:191).

Again, to compare with, James Siegel, one of Ben’s closest friends, has known that Ben had a great respect to Soekarno, the first president of Republic of Indonesia. Siegel mentioned that *Penyambung Lidah Rakyat* (extension of the tongue of the people) was named to the late Soekarno. As a matter of fact, Siegel (2001:19) explained that, “‘the extension of the tongue of the people’ was heard by those who felt, afterwards, that he spoke for them, meaning that he said what they thought.” Siegel certainly noted, however, that “Today, one does not lack for those willing to ‘bear the aspirations of the people.’ But it is

hard to find those who feel spoken for. And it is, precisely, these missing persons who are simply put out of mind.” Siegel’s description most likely is worthy to be recognized by contemporary Indonesians.

* * *

My gratitude and thanks to the Steering Committee as well as to the Organizing Committee of the Conference for helping me to realize that, without their devotion of national and cosmopolitan imagined communities, the conference would hardly be held.

For the participants and expected readers of the conference forthcoming publications, my sincerely hope that they also will get good fortunes by the way of encountering typical Ben’s writing in term of words and/or language. What one encounters here is a conference memoir of the politics of language that Ben repeatedly believed that it rests not on the power within language, the power of rhetoric, but on the power behind language.

Jogja, Mid May 2017
The Days of Numbered Anniversary of
the Indonesia May 1998 “Reformation.”

Budi Susanto, S.J.
Director, Realino Study Institute

Quoted books and articles:

Anderson, Benedict
2016 *A Life Beyond the Boundaries: A Memoir*, London, Verso.
1970 “In Memoriam Claire Holt,” in *Indonesia*, Cornell Modern Indonesian Project, Ithaca, New York, Vol. 10 (October 1970).

Siegel, James
2000 “Yang Hilang Dari Zaman Bung Karno,” in *Basis*, No.03-04, Tahun ke 50, Maret- April 2001. Translated from “Kolom,” in *Indonesia*. No.69, April 2000, Cornell Modern Indonesian Project, Ithaca, New York

FOREWORD

Lembaga Studi Realino (LSR, Realino Study Institute) and LPPM - USD (Institute of Research & Development, Sanata Dharma University) have been honoured to facilitate an international conference as well as to disseminate its various result dedicated to the late Ben (Benedict R.O'G. Anderson, 1936-2015). In the last January 13-14, 2017 international conference participated by hundreds of friends and visitors actually revealed one of the aims of Realino and the university to recognize a genuine commoners' power to will. It is a will of improving public justice and human right services. A recognition that is hardly favoured by certain ruler with their most vested interests of will to power. Realino and Sanata Dharma communities that have hold firmly two strategic academic values of altruism and independency are really grateful because of the generosity of words and ideas in wonderful moments and discussions done by the participants.

This proceeding is a final edited text collection submitted by eighty two participants of the conference on "Reviving Ben Anderson: Imagined (Cosmopolitan) Communities." The proceeding is a kind of memoir rather than a memory of the past mentioned by Ben, at least, in his two books titled *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* (1990) and *A Life Beyond the Boundaries: A Memoir* (2016). Once, Ben reminded his readers, for example, to be a bit careful and aware toward certain people who recklessly bluffing about their ancestors' greatness as the original idea of nationalism. In case of Indonesia, Ben certainly said that it was less nationalism that created a common language (*bahasa*) than that a common language helped to create nationalism (1990:199); and a certain cosmopolitanism from below – if you wish – in the near future as it has been organized by the conference.

Our greatest *hutang budi, utang na loob* (indebtedness), is to the participants of the conference itself. Eighty two abstracts submitted and discussed in four keynotes and an open talk plenary sessions and twenty parallel sessions of the two days conference are recorded in this proceeding. Fortunately, twenty eight final full papers written in

English or Indonesian languages will be edited by a team of Realino and Marjin Kiri and will be disseminated in the forthcoming publications. More than a decade after the 1998 Indonesia Reformation, with regard to the role of Southeast Asian academics, the Indonesians in particular, Benedict Anderson lamented the lack of the academics in courting public opinion and their failure in seriously challenging anything through social-political criticism.¹ The following proceeding may help the conference participants and their colleagues and other prospective readers to revisit their urgent and important academic roles. Certain ruling class in Southeast Asia nations have preferred to produce problem solvers, rather than critical thinkers. The problem solvers will perform likely similar to snake charmers who usually gently blow the harmless flute to persuade a deadly poisonous snake to dance to the rhythm. A critical thinker, supposedly is assigned publicly to be a kind of a lion tamer, an intellectual commentator armed with sturdy chairs and strong whips.²

It is not just by chances that the proceeding keeps the original English or Indonesian papers in their “as it is” form of the International Conference. The purpose is that both English and Indonesian readings can be experienced by each related respective readers in order to recognize the so called *lingua franca*. This kind of a beyond boundaries language was acknowledged by Ben as “*Bahasa Tanpa Nama*” (Nameless Language). James Siegel, one of Ben’s closest friends, mentioned that a *lingua franca* is needed most likely by people who live in plural societies. It is a public shared language that does not stir a sense of *rikuh* (feel awkward or ashamed in the presence of one’s betters) and no mirroring representation among its speakers.

We assure our gratefulness to the generosity, help, support and kindness given to the conference as well as to the publication and dissemination of this proceeding. Dian Sastrowardoyo, ASW and his family, the Naryos, and CIMB Niaga were so generous, and their kindness made the conference possible to be done wonderfully. We thank you: the keynote speakers (Ramon Guillermo, University of Philippines Diliman; Coeli Barry, Mahidol University; Sumit K. Mandal, The University of Nottingham Malaysia; Hilmar Farid, Directorate General of Culture of Indonesian Republic), and Cornell University alumnae as well as LSR colleagues and friends. We also thank Johanes Eka Priyatma Ph.D., the president of Sanata Dharma University and Dr.

1 Benedict Anderson, “Few intellectuals in court of public opinion,” in *Bangkok Post*, June 28, 2010

2 Commenting Ben’s article published in the *Bangkok Post*, see, Pierre Martinus, “Public intellectuals or policy architects,” in *The Jakarta Post*, July 15, 2010.

Anton Haryono, the Chairman of Research and Development Institute of Sanata Dharma University, for their supports in facilitating this conference. Last but not least, *banyak terima kasih* to members of the conference Steering Committee (Melani Budianta Ph.D., Kamala Chandrakirana Ph.D., Hendro Sangkoyo Ph.D., and Ronny Agustinus) as well as to members of the Organizing Committee (A. Harimurti, Sophia Wahyu Widiati, Lukas Agus Budi Atmoko and several grad students of IRB and KBI Sanata Dharma University Graduate School); their mind and desire were so tact in reviving Ben for their initial academic works.

A Day before Indonesian National Awakening
May 19, 2017

A. Windarto
Coordinator, Conference Organizing Committee

CONTENTS

Acknowledgement	iii
Foreword	vi
Contents	ix
Conference Call for Papers	1
Conference Programme	5
Conference Abstracts	17
1. Gagal Maning, Seloroh Etnis, dan Kritik Terhadap Sosok Kosmopolitan Benedict Anderson <i>Husein Abdulsalam</i>	95
2. Estetika Kandang Ayam: Di Antara Imajinasi Otoritas dan Anarkisme Kota <i>Maria Adriani</i>	109
3. How Traveling Brings Imagined-Community into Reality: A Reflection <i>Fuji Adriza</i>	125
4. Ketika Nasionalisme dan Kosmopolitanisme Mampu Berdampingan: Refleksi Kritis Gagasan Kosmopolitanisme dari Bawah ala Al Afghani <i>Nuruddin Al Akbar</i>	136

5. Aku, Cina Benteng <i>Jenni Anggita</i>	165
6. Post(pon)ing Japan in Indonesia: Memainkan Imajinasi “Jepang” melalui Media <i>Benardi Darumukti</i>	183
7. Cosmopolitan Education, Knowledge Economy, and the Collapse of the Social within Universities <i>In Nugroho Budisantoso, SJ.</i>	198
8. Imagining Malay in Border Communities: Konstruksi Identitas Nasionalisme Masyarakat Perbatasan di Kepulauan Batam <i>Adek Risma Dedeas</i>	215
9. Beyond Translation: Benedict Anderson’s Clarity, Sensitivity and Artistry in Reading Indonesian Literature <i>Novita Dewi</i>	233
10. “He was a translator”: Benedict Anderson, Translation and Cosmopolitanism <i>Ramon Guillermo</i>	243
11. Setelah Lengser Keprabon: Tetangga & Toleransi Traumatik <i>A. Harimurti</i>	252
12. Kosmopolitanisme Revolusioner: Menubuatkan Surat-Surat Kartini <i>Muhammad Iqbal</i>	272
13. Seksualitas Terbayang: Kisah Cinta Remaja Kampung di Yogyakarta <i>Kiki Koesuma Kristi</i>	283
14. Dari Onghokham ke Benedict Anderson: Belajar Menulis Sejarah Manusia <i>Danang T.P.</i>	298
15. Kosmopolitanisme dalam Integrasi Kawasan di Asia Tenggara <i>Jusmalia Oktaviani & Teguh Puja Pramadya</i>	317

16. Persamaan Bahasa, Persamaan Rasa: Menengok Komunitas Terbayang dalam Kenyataan <i>Heri Purwoko</i>	333
17. Indonesia, Negeri, Festival <i>Arief Rahman</i>	344
18. Di Balik Kosmopolitan: Kapitalisme Cetak dan Imajinasi Kosmopolitan dalam Masyarakat Batak Tradisional <i>Andreo F. Rajagukguk</i>	353
19. Ben Anderson: Indonesia Panggung Wayang <i>Resti Nurfaidah</i>	368
20. Nationalism Today as Reflected in the Celebration of Indonesian Independence Day <i>Putri Ayu Rezkiyana</i>	380
21. Hagia and What It Does: The Case of Music, Religion and Cosmopolitanism <i>M. Rizky Sasono</i>	393
22. Cosmopolitanism as Experience: Global Imagined Solidarity in Minorities Struggle <i>Fajar Ahmad Setiawan</i>	400
23. Kajian Wilayah dan Interpretasi Lintas Budaya <i>Siti Aliyuna Pratisti</i>	417
24. Pelajaran dari Ben Anderson tentang Seni Pertunjukan Jawa <i>Sumarsam</i>	431
25. Liberating (My) Prisoned Mind <i>Sunaryo</i>	437
26. Toleransi (Jawa) Wayang Masa Lalu untuk Kosmopolitanisme (Indonesia) Masa Kini <i>Budi Susanto, SJ.</i>	441
27. "Homogeneous Empty Time" dalam Serial Detektif Njoo Cheong Seng <i>Heri Kusuma Tarupay</i>	473

28. Dua Cerita Sio Hong Wai dan Kosmopolitanisme Tarutung <i>A. Windarto</i>	489
List of Participants	504
Appendix	512

Conference Call for Papers

In his necrology (*The Jakarta Post & The New York Times*), James Siegel – Ben Anderson’s close friend at Cornell – said that careful readers of Anderson’s works will find themselves revived, living members of an organization without a form, joined in unimagined solidarity with others unknown to themselves. Interviewed by Cynthia Foo in 2008, Ben endorsed a colonial cosmopolitanism or cosmopolitanism from below. Based on *Indonesia dalam Api dan Bara* (Indonesia Aflame and on the Coals), a novel by Kwee Thiam Tjing, Ben said that “Cosmopolitanism does not mean that you have to spend more time in airports than in your own bed. You don’t need to travel at all.” The interviewer noted that a cosmopolitan, strictly speaking, as someone who’s worldly, not because of world travel, but because of their exposure to other cultures.

May 25, 2011, in Stavanger, University of Oslo, interviewed by Lorenz Khazaleh, Ben said that he wrote *Imagined Communities* in his 45 years old. Nowadays, as if I have a relationship to that book as to a daughter who has grown up and run off with a bus driver: I see her occasionally but, really, she has gone her own merry way. I can wish her good luck, but now she belongs with someone else. What would I change in the book? Well, should I try to change my daughter?

* * *

Suggested questions, among others:

1. What factors encourage or inhibit the development of cosmopolitan national communities? And how or under what circumstances are the communities formed? (*Faktor-faktor apa yang mendorong atau menghambat perkembangan komunitas-komunitas nasionalis kosmopolitan? Bagaimana atau dalam kondisi apa komunitas-komunitas itu dapat dibentuk?*)
2. How are these communities expressed or demonstrated? And how do they interface or conflict with one another? (*Bagaimana komunitas-komunitas itu dapat diungkapkan atau ditampilkan? Bagaimana mereka saling berhadapan atau berselisih satu sama lain?*)
3. Where and how does the State come in in the construction of

2 Conference Call for Papers

communities at the national level? What about the impact of cosmopolitanism on the formation of nationalism? (*Dalam konteks apa dan bagaimana Negara hadir dalam pembentukan komunitas-komunitas itu di tingkat nasional? Apa dampak dari kosmopolitanisme itu dalam pembentukan nasionalisme?*)

* * *

The conference will invite key-note speakers from: the Phillipines, Thailand, Malaysia, and Indonesia.

The conference may also to discuss, among others, the following Ben's words or statements required, in thinking and imagining cosmopolitan communities – beyond his worldly presence. Here are the citations of Ben's ideas:

1. *On Language and Power*, 1990, p.199. (*Kuasa-Kata. Jelajah Budaya-budaya Politik di Indonesia*, Yogya: MataBangsa, 2000, hal. 419. Regarding the 1928 Soempah Pemoeda, Ben wrote, "It was less nationalism that created a common language than that a common language helped create nationalism."
2. *Imagined Communities*, 2006. p.228 (*Imagined Communities. Komunitas-komunitas Terbayang*, Yogya: Insist & Pustaka Pelajar, 2001). What is clear is that Verso made no special effort to encourage translations, and that those done by former students of mine (Japanese, Indonesian, and Thai) were done on their initiative, not mine.
3. *The Spectre of Comparisons*, 1998, p.58. (*Hantu Komparasi. Nasionalisme, Asia Tenggara, dan Dunia*, Yogya: Qalam, 2002, hal. 103). In 1860s, a liberal Catholic historian, Lord Acton warned that three powerful and subversive ideas were threatening the civilization of that time. The three ideas were egalitarianism, aimed at the principle of aristocracy; communism (he was thinking of Baboeuf rather than Marx) aimed at the principle of property; and nationalism, or nationality, aimed at the principle of legitimacy.
4. *Under The Three Flags*, 2005. pp.164 -165. (*Di Bawah Tiga Bendera. Anarkisme Global dan Imajinasi Antikolonial*, Jakarta: Marjin Kiri, 2015, hal. 252-253). After reflecting on Jose Rizal (1861-1896) first two books – the *Noli* and *El Filibusterismo* – Ben was a bit disappointed, perhaps, and wrote "in four years this enormously gifted writer wrote practically nothing beyond a few censor-shadowed letters. The projected third "beautiful" and "artistic" novel came to nothing ... Possibly, another great novel was beyond him." Ben referred to his last book, on

anarchists, as “my novel”. An appropriate form for a study of global connections between people who come into relation with each other through politics.

5. *A Life Beyond Boundaries*, 2016, p.49. (*Hidup di Luar Tempurung*, Jakarta: Marjin Kiri, 2015, hal. 48-49). This is why fieldwork is also so useful when you return home. You will have developed habits of observation and comparison that encourage or force you to start noticing that your own culture is just as strange - provided you look carefully, ceaselessly compare, and keep your anthropological distance. In my case, I began to get interested in America, everyday America, for the first time.

Publications:

In the course of the discussion, the Conference Committee expects to explore related collaborative research projects leading to a publication collaborated with Sanata Dharma University Press, for which the committee will seek funding.

Who may apply and attend the Conference:

The conference is open to members of the academe, civil society, and non-governmental organizations in Southeast Asia who have done work on the subject of the conference.

Application procedure - Interested applicants must submit:

1. Curriculum vitae (no more than two pages) that includes the following: full name, institutional affiliation, email address, gender, age, etc.
2. One page “think piece” on ideas and interpretation or perspective on the subject, responding to the conference subject matters. Applications must be written in English or Indonesian, and submitted by email no later than December 20, 2016 to Lembaga Studi Realino: *realino@mail.usd.ac.id*
3. The Committee will review the applications only in order to have a better schedule arrangement of the forum.

Conference Logistics:

Travel cost, accommodation, meals, etc. have to be arranged by each participant.

Travel Arrangement: Several direct international flight to and from Yogyakarta International Airport (i.e. Air Asia, Silk Air, MAS, Garuda, etc).

4 Conference Call for Papers

Accommodation located at walking distance from the conference site:

1. Jogjakarta Plaza Hotel, 3 minutes, price range at USD 46
2. Yellow Star Gejayan Hotel, 5 minutes, price range at USD 28
3. Puri Chorus Hotel, 10 minutes, price range at USD 21
4. EMBE ENEM Homestay, 5 minutes, price range at USD 21
5. Midtown Xpress Demangan Jogja Hotel, 10 minutes, price range at USD 27
6. The Edelweiss Hotel Yogyakarta, 10 minutes, price range at USD 22

Free Accommodation available at Realino Student Dorm (16 rooms, double beds, available for 32 persons).

Meals: Restaurants and affordable foodcourts (price range from USD 1 – USD 5 per meal) located at walking distance from the University.

Inquiries:

Lembaga Studi Realino – Universitas Sanata Dharma

JL. STM Mrican No. 1A Gejayan, Mrican, Yogyakarta 55281

Telephone No. : +62-274-565751

Mobile phone : +6281575161314

WA : +6281575161314

Facebook : Lembaga Studi Realino

Facsimile : +62-274-632-7090891

E-mail : realino@mail.usd.ac.id

Website : <http://www.realino.usd.ac.id> or <http://www.usd.ac.id>

Steering Committee:

Melani Budianta, Kamala Soedjatmoko, Hendro Sangkoyo, Ronny Agustinus, Budi Susanto, S.J., P.M. Laksono, Anton Haryono.

Conference Programme

Day 1: Friday – January 13, 2017

8:00 AM	<i>Driyarkara Seminar Room</i>
9:00 AM	Registration & Coffee Time
	Official Welcome: Steering Committee
9.15 AM	Plenary Session I: Keynote Address
	<i>Driyarkara Seminar Room</i>

RAMON GUILLERMO
University of the Phillipines, Diliman
*"He was a Translator": Benedict Anderson, Translation
and Cosmopolitanism*

COELI BARRY
Director of the Masters program in Human Rights
Studies, Mahidol University
*Insisting on Politics in the Face of Conservatism and
Moralism in Public Life*

10.45 AM	Parallel Session I/A (<i>Audio Visual Room, LSR</i>)
	Cosmopolitan Literature

ELISABETH ARTI WULANDARI
Universitas Sanata Dharma
*Cosmopolitan Imaginaries Transversing the Globe
through Literature*

ALBERTUS HARIMURTI
Lembaga Studi Realino
*Javanese Literature and Idiosyncratic Javanese
Dynasties Today?*

6 Conference Programme

DOMINIC PAUL C. SY
University of the Philippines Diliman
*National Forms: Containing Violent Histories in
Indonesia and the Philippines*

MARIA ADRIANI
Universitas Islam Indonesia
Estetika Kandang Ayam

PUTRI AYU REZKIYANA
Universitas Sanata Dharma
Imagined Community and Its Next

ERIN GAYATRI
Universitas Gadjah Mada
Cosmopolitanism: Harmony of Culture and Nature

Parallel Session I/B (Merapi Room, LSR)

Cosmopolitanism & Seriality

KHANIS SUVIANITA
Universitas Surabaya

HERI KUSUMA TARUPAY
Universitas Sanata Dharma
*Homogeneous Empty Time in Njoo Cheong Seng
Detective Stories*

TSUGUTA YAMASHITA
Kyoto University
*Beyond the Spatial Limit of Imagination: Taman Mini
Indonesia Indah and Its Re-embedment to the Urban*

MARK L.D. GARCIA
University of the Philippines Manila
*Kwee Thiam Tjing & Isabelo de los Reyes:
Embodiment of Colonial Cosmopolitanism*

KRISTIAN TAMTOMO
University at Albany, State University of New York.
Orders and Scales of Cosmopolitan Engagement:

*A Critical Questioning through Language Use in a
Contemporary Context*

WATINI

Universitas Gadjah Mada

Cosmopolitan in Digital Era

Parallel Session I/C (Merbabu Room, LSR)

Cosmopolitanism from Below

ANICETUS WINDARTO

Lembaga Studi Realino

*Dua Cerita Sio Hong Wai dan Kosmopolitanisme
Tarutung*

NOFICA ANDRIYATI

Universitas Islam Nahdlatul Ulama Indonesi

Kosmopolitanisme

ARIEF W. DJATI

Bandung

*Tjamboek Berdoeri dan Masyarakat Tionghoa
Surabaya*

JENNI ANGGITA

Universitas Indonesia

Imagined Nostalgia dalam Imagined Community

ADEK RISMA DEDEES

Universitas Gadjah Mada

*Melayu di Atas Tiga Bendera Konstruksi Identitas
Nasionalisme Masyarakat Perbatasan di Kepulauan
Batam*

ANITA PAHLEVI

Sulawesi Tengah

*Ben Anderson and Cosmopolitanism, An Extremely
Short Review*

Parallel Session I/D (*Realino Hall, LSR*)

Cosmopolitanism & Translation

NOVITA DEWI

Universitas Sanata Dharma

*Beyond Translation: Sensitivity, Clarity and Artistry in
Anderson's Translation of Indonesian Literature*

AHMAD RIZKY UMAR

ASEAN Studies Center, Universitas Gadjah Mada

*Beyond "Imagined Community": International
Relations and the Origins of Nationalism in Southeast
Asia*

FUJI ADRIZA

*Perjalanan: Membuat Komunitas 'Khayalan' Menjadi
'Nyata'*

AMADO AG. MENDOZA III

University of the Philippines

*Unbound Nation: Revisiting Benedict Anderson's Logic
of Seriality*

NAOMI RESTI ANDITYA

Universitas Gadjah Mada

*Beranjak dari Mimpi Kantian Menjawab Tantangan
Kosmopolitanisme dalam Kebangkitan Nasionalisme di
Abad 21*

FAJAR AHMAD SETIAWAN

Komunitas Payung, Semarang

*Kosmopolitanisme sebagai Pengalaman Imajinasi
Solidaritas Global dalam Perjuangan Minoritas*

12.00 AM

Time for Lunch & Noon Prayer

1.30 PM

Parallel Session II/A (*Audio Visual Room, LSR*)

Ben's Contributions to Indonesian Intellegentsia

P.M. LAKSONO

Universitas Gadjah Mada

*Pengaruh Karya-Karya Ben bagi Cendekiawan
Indonesia*

HAIRUS SALIM HS

Yayasan LKiS dan Like Indonesia

*Hamka Empat Bulan di Amerika: Menelusuri Relasi
Kosmopolitanisme dan Agama*

ARIANTO

Komunitas Lilin, Makassar

*Ben Anderson, Dunia Maritim dan Pembentukan
Identitas Bangsa*

IN NUGROHO BUDISANTOSO

Universitas Sanata Dharma

*Under What Condition is Cosmopolitan Imagination
Threatened within Education Process?*

ANDREO FERNANDEZ RAJAGUKGUK

Universitas Sanata Dharma

*Imajinasi Kosmopolitan melalui Literatur dalam
Masyarakat Batak pada masa Kolonialisme*

LYDIA KANELLI KYVELOU KOKKALIARI

Universitas Sebelas Maret

*Does UNESCO's World Heritage Set Forward Notions of
Supra-Nationhood?*

Parallel Session II/B (*Merapi Room, LSR*)

**Contemporary (in)Tolerance Indonesian
Communities**

Y. TRI SUBAGYA

Universitas Sanata Dharma

*Masa Depan Negeri Antah Berantah: Indonesia dan
Gerakan Sektarian*

10 Conference Programme

MOH. R.P. NIZAHIKSAN
Universitas Gadjah Mada
*Globalization to the Social Dynamics Society in
Yogyakarta*

NURUDDIN AL AKBAR
Universitas Gadjah Mada
*Sebuah Pembelaan Terhadap Ide Print Capitalism
Benedict Anderson*

RIZAL MALIK
Yogyakarta
Membayangkan Konflik Kosmopolitan

YASIN AZHARI
Universitas Sanata Dharma
*Keberagamaan Angkatan Muda Kaum Puritan yang
Kosmopolit dalam Tubuh Muhammadiyah*

ELOK MAHBUB
Jember
Dunia Tanpa Identitas / Menembus Nasionalitas

Parallel Session II/C (*Merbabu Room, LSR*)

Cosmopolitan Performing Arts

SUMARSAM
Wesleyan University
*Kosmopolitanisme (?) Pemikiran Ben Anderson tentang
Seni Pertunjukan Jawa*

ARIEF RAHMAN
Universitas Sebelas Maret
Indonesia, Negeri, Festival

NURCHOLIS KARTIMAN
Universitas Sanata Dharma
*Deglorifikasi Museum: Anarkisme dalam Swafoto
Handy Christian*

RIZKY SASONO

Laras - Studies of Music in Society

Leaping the Capital and Beyond the State The

Cosmopolite Independent Music Scene of Yogyakarta

POPI PRIMADEWI

Institut Seni Indonesia Surakarta

Sos-Med, the Ultimate (Imagined) Communities

RATNA ERIKA M. SUWARNO

Universitas Padjajaran, Bandung

Taken With A Grain of Wit: Pengalaman Praktik

Diplomasi dan Ruang Kelas Kosmopolit

Parallel Session II/D (*Seminar Room Driyarkara*)

Cosmopolitan Citizenship

VISSIA ITA YULIANTO

Universitas Sanata Dharma

Challenging Racism: Critical Analysis on Ben

Anderson's Notion of the Word "Bule"

ELYZABETH B. NASUTION

Experiencing Cosmopolitanism

IRZA KHURUN'IN

Universitas Gadjah Mada

Menjadi Warga Dunia

TEGUH P. PRAMADYA & JUSMALIA OKTAVIANI

Telkom University

Kosmopolitanisme dalam Konteks Integrasi Kawasan

di Asia Tenggara: ASEAN Community

HERI PURWOKO

Universitas Indonesia

Persamaan Bahasa, Persamaan Rasa

12 *Conference Programme*

DENISON WICAKSONO
University of Bucharest
*Bridging Nation Branding and Nation Building
through Cosmopolitan Perspective*

3.00 PM **Coffee Break**

3.30 PM **Plenary Session II: Keynote Address**

Driyarkara Seminar Room

Relevance of Ben's Critical Cosmopolitanism

Panelists:

MELANI BUDIANTA
Universitas Indonesia

HENDRO SANGKOYO
School of Democratic Economics

RONNY AGUSTINUS
Marjin Kiri

KAMALA SOEDJATMOKO
Jakarta

5.00 PM **Free Time (possible related video films show)**

Day 2: Saturday – January 14, 2017

8.00 AM Plenary Session III: Keynote Address

Driyarkara Seminar Room

DOUGLAS KAMMEN
National University of Singapore
Benedict Anderson and the 'Cornell Paper'

A. MADE TONY SUPRIATMA
Cornell University
*Nam Major Est Gloria De Me:
Conservative Catholics Networks in Southeast Asia*

RIWANTO TIRTOSUDARMO
Indonesian Institute of Sciences
*The Limits of Islamisation and the Predicament of
Javanese Religion*

9.30 AM Coffee Break

10.00 AM Parallel Session III/A (Audio Visual Room, LSR)

History and Mind Liberation

SUNARYO
Semarang
Liberating (my) Prisoned Mind

ABDUL WAHID
Universitas Gadjah Mada
*Mencari Sejarah Alternatif Indonesia?
Kosmopolitanisme Ben Anderson dan Studi Sejarah
Indonesia*

RIKA FEBRIANI
STF Driyarkara Graduate
Pentingnya Ide Komunitas Nasionalis Kosmopolitan

GEORGIUS BENARDI DARUMUKTI
Universitas Sanata Dharma
Post(pon)ing Japan in Indonesia

GABRIEL GRADI MAHENDRA

Universitas Sanata Dharma

Menyadari si "Korea"

GENI KURNIATI

Universitas Indonesia

Perspektif Manusia Kosmopolitan

Parallel Session III/B (Merapi Room, LSR)

Cosmopolitan Mythological Tolerance

BUDI SUSANTO, SJ

Lembaga Studi Realino

*Anderson Javanese Tolerance of the Past for
(Indonesia) Cosmopolitanism Today*

RESTI NURFAIDAH

Balai Bahasa Jawa Barat

Ben Anderson: Indonesia Panggung Wayang

TOMY MICHAEL

Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya

Hukum Kosmopolitan

LEONARD C. EPAFRAS

Indonesian Consortium for Religious Studies

*Inverted Quest: Religion and Imagined Micro-
Cosmopolitanism in Baladeva Comic Series*

LERRY ALFAYANTI

Universitas Sebelas Maret

*Eksistensi Pemikiran Ben Anderson dan Relevansinya
dalam Pembentukan Rasa Nasionalisme Generasi Muda
Abad 20-an*

ABDULLAH FAQIH

Universitas Airlangga

*Paradoks Globalisasi terhadap Pertumbuhan Nilai-
Nilai Kosmopolitanisme*

Parallel Session III/C (Merbabu Room, LSR)

Imagining Cosmopolitan Gender

DEDE OETOMO

Universitas Airlangga

*Imagining Cosmopolitan Gender and Sexual Diversity
Global, National and Local*

SRI MULYANI

Universitas Sanata Dharma

*Imagining Gender in Ben Anderson's Imagined
Community*

KIKI KOESUMA KRISTI

Universitas Gadjah Mada

*Seksualitas Terbayang: Kisah Cinta Remaja Kampung
di Yogyakarta*

MUH. RASYID RIDHO

Universitas Gadjah Mada

*Kosmopolitanisme Adam Smith dan Benedict
Anderson: Pandangan Pribadi*

DANANG T.P.

Universitas Gadjah Mada

*Dari Onghokham ke Benedict Anderson: Menulis
Manusia, Membayangkan Kosmopolitanisme*

MUHAMMAD IQBAL

IAIN Palangkaraya

*Kosmopolitanisme Revolusioner:
Menubuatkan Surat-surat Kartini*

Parallel Session III/D (Realino Hall, LSR)

Cosmopolitan Networking

BASKARA T. WARDAYA, SJ

Universitas Sanata Dharma

*Anderson and Cosmopolitanism-in-Progress:
Some Personal Notes*

16 Conference Programme

SITI ALIYUNA PRATISTI
Universitas Padjadjaran
Kajian Wilayah dan Interpretasi Lintas Budaya

INANG WINARSO
Yayasan Sativa Nusantara
Revisiting Local Wisdoms: The Indonesian Cannabis Community

IDOLA PERDINI PUTRI
Telkom University
Imagined Community and The Construction of National Identity

HUSEIN ABDULSALAM
Insitut Sosial Humaniora 'Tiang Bendera' ITB
Kosmopolitan dan Telusur Jaringan Rizomatik Sang-Aku

BAMBANG PRAKOSO
Komunitas Benang Merah Surakarta
Membayangkan Indonesia sebagai Bangsa Maritim

11.30 AM	Plenary Session IV: Keynote Address <i>Driyarkara Seminar Room</i>

	Concluding Remark & Closing Words (Steering Committee)
12.00 PM	Sayonara

Conference Abstracts

Abdulsalam, Husein (Insitut Sosial Humaniora 'Tiang Bendera' ITB)

Kosmopolitan dan Telusur Jaringan Rizomatik Sang-Aku*

Dalam *Di Bawah Tiga Bendera*, Benedict Anderson menyebut bahwa sosok kosmopolitan menjelma dalam Fujita Soneteku, seorang kelahiran Tokyo penerjemah bahasa Spanyol yang menjadi perantara Mariono Ponce berkomunikasi dengan kawan-kawan Jepangnya. Fujita pastilah seorang yang bukan main kosmopolitan untuk Jepang pada zamannya (Anderson, 2015). Sosok Fujita dapat saya rangkum sebagai berikut: (1) Dia menguasai beragam bahasa. Selain bahasa Jepang, Fujita juga menguasai bahasa Spanyol, Arab, Melayu, dan Hindustani. (2) Fujita pernah tinggal di luar negeri kelahirannya. Fujita tinggal di Tokyo tapi juga pernah tinggal di Moskow. Di sana dia memberi ceramah tentang Islam berdasar atas pengalamannya dengan kaum Muslim di wilayah kekuasaan Tsar. Hal tersebut juga menandai bahwa Fujita adalah sosok yang (3) tidak sungkan untuk mempelajari 'budaya yang lain' dan berbagi pengetahuan tentangnya.

Istilah 'budaya yang lain' bukan istilah yang digunakan secara eksplisit oleh Anderson untuk mendeskripsikan Fujita. Istilah ini merupakan tafsiran saya atas deskripsi yang dijabarkan Anderson. Anderson mendeskripsikan bahwa Fujita adalah orang Tokyo yang tergolong keluarga Samurai. Fujita mempelajari Islam di Tiongkok dan pada akhirnya memperluas minatnya pada seluruh jagat dunia Islam mulai dari Filipina sampai Afrika Utara. Dengan begitu, sosok kosmopolitan Anderson selalu mengandaikan adanya sosok *the I* atau sang-Aku (Fujita dengan identitas ke-Jepang-annya) dan *the other* atau yang-lain (sesuatu yang di luar Fujita dan Jepang; Islam, Melayu, Hindustan, Spanyol).

Istilah yang-lain telah dapat ditemukan dalam dialog *Timeaus*-nya Plato. Plato menggunakan istilah yang-lain untuk merujuk pada sesuatu yang berada di luar dari sang-Aku semisal pohon, mobil, lemari, jalan aspal, dan manusia lain. Budi Hardiman dalam bukunya *Memahami Negativitas* menyebut orang-orang yang memiliki normalitas berbeda dari sang Aku dikategorikan sebagai yang-kurang-sama. Orang lain ini sulit untuk disebut yang-lain karena baik sang-Aku ataupun yang-kurang-sama adalah sama-sama manusia hanya saja berbeda secara kategori sosial. Sang-Aku Jawa, yang-kurang-sama Batak. Sang-Aku Indonesia, yang-kurang-sama Jepang.

Sang-Aku Islam, yang-kurang-sama Kristen, dsb.

Sang-Aku dapat membedakan dengan mudah mereka yang-kurang-sama darinya. Namun, identitas dari sang-Aku bukannya tidak problematis. Semisal sang-Aku yang hidup di tahun 2016 menyatakan bahwa dirinya Jawa. Tentu akan keliru jika menganggap Jawa di tahun 2016 masihlah Jawa yang seperti asalnya semasa Singasari ataupun Majapahit ataupun Demak, seakan Jawa ini suatu yang masihlah murni. Vincent J. Houben dalam karyanya *Keraton dan Kompeni* menjelaskan bahwa pasca perang Diponegoro kuasa VOC, dan pada akhirnya kerajaan Belanda, sangat berpengaruh terhadap kebudayaan Jawa. Gayatri Spivak telah berulang kali mengingatkan bahwa “suatu nostalgia terhadap asal-usul yang hilang bisa merugikan penelaahan atas realitas-realitas sosial terhadap kritik Imperialisme (1988; 211-213). Menurut Ania Loomba, Spivak di sini mencoba mengatakan bahwa yang pra-kolonial itu selalu dipengaruhi oleh sejarah kolonialisme, dan yang pra-kolonial itu tidak bisa kita peroleh dalam bentuk yang murni yang bisa bersih dari kolonialisme (Loomba, 2016; 26).

Dan bicara soal Jawa paling tidak kita bisa menemukan perbedaan yang cukup signifikan antara budaya Jawa Banyumasan, Jawa Mataraman, dan Jawa Ngetanan. Artinya, apa yang disebut Jawa itu tidak tunggal. Namun sayangnya ketika bicara soal Jawa, entah itu yang di-museumkan atau yang terdapat di buku pelajaran anak sekolah, yang “terbayang” hanya Jawa Mataraman. Dan dengan begitu ada bentuk Jawa lain yang terkucilkan dari budaya Jawa (atau Indonesia) pascakolonial.

Apa yang mau saya usulkan di sini adalah bahwa identitas sang-Aku selalu dapat ‘dipecah’ lagi. Dia tidaklah ahistoris dan tidak tunggal. Dengan melakukan penelusuran sejarah dan lokasi budaya sang Aku kita selalu bisa mendapatkan bentangan “kisah” yang membentuk jaringan rhizoma yang maha luas. Mempelajari Rusia ujung-ujungnya akan membawa ke Kuba, mempelajari Belgia akan membawanya ke Etiopia, mempelajari Puerto Rico akan membawanya ke Tiongkok (Anderson, 2015; 7). Di sisi lain juga sebenarnya menarik untuk diketahui bahwa Anderson selalu mendefinisikan seorang tokoh dalam kerangka kebangsaanya, tapi juga sebagai seseorang dengan koneksi global yang dapat ditelusuri lokasinya dalam konjungtur-konjungtur historis. Semisal saat dia coba menerangkan sosok Jose Rizal:

Sosok yang menjadi pusat di generasi revolusioner adalah Jose Rizal, seorang penyair, novelis, ophthalmologis, sejarawan, dokter, esais polemis, moralis, dan pemimpi politis. Dia lahir pada tahun 1861, keturunan keluarga campuran Tiongkok, Jepang, Spanyol, dan Tagalog, lima tahun setelah Freud, empat tahun setelah Conrad, satu tahun setelah Chekhov; di tahun yang sama dengan Tagore; lima tahun sebelum Sun Yat-sen, tiga tahun sebelum Max Weber, delapan tahun sebelum Gandhi, dan sembilan tahun sebelum Lenin. Tiga puluh lima tahun kemudian dia ditangkap atas tuduhan keliru, mendorong pemberontakan Andres Bonaficao yang

terjadi Agustus 1896, dan dia dieksekusi mati ditembak pasukan pribumi yang dipimpin pegawai Spanyol. Eksekusi dilaksanakan di tempat yang sekarang bernama Taman Luneta, langsung menghadap Teluk Manila. (Di tempat lain Imperium Spanyol, Jose Marti, pahlawan nasionalis Kuba, telah mati dalam perang tahun sebelumnya). Di sekitar waktu kematian Rizal, Lenin didakwa hukuman pengasingan di Siberia, Sun Yat-sen sudah mulai menggerakkan nasionalisme Tiongkok di luar Tiongkok, dan Gandhi sedang merangkai eksperimen pendahuluannya dalam perjuangan anti-kolonial di Afrika Selatan.

Pembentukan komunitas kosmopolitan dimulai dari masing-masing anggotanya membayangkan jejaring rhizomatik yang terdapat dalam lokasi budayanya.

Adriani, Maria (Universitas Islam Indonesia)

Estetika Kandang Ayam*

Sering luput dari perhatian ilmu sosial, estetika kota sering dijadikan legitimasi kooptasi kota. Pada penggusuran kampung yang terjadi di Jakarta baru-baru ini, “kandang ayam” muncul untuk menyebut estetika di kampung. Tulisan ini bermaksud mempertanyakan legitimasi tersebut, dan memetakan secara singkat bagaimana “kandang ayam” dapat dibaca sebagai estetika kota yang anarkis.

Dalam buku *Di Bawah Tiga Bendera* karya Benedict Anderson, setidaknya kota dinarasikan dalam tiga hal. Pertama, kota sebagai tempat terjadinya pekik “Germinal!” diteriakkan lantang. Kedua, kota sebagai ruang yang memungkinkan dialog antar dan dalam individu dalam gagasan libertarianisme. Ketiga, kota ditampilkan dengan meranahnya imajinasi gagasan keberdikarian kemanusiaan. Ketiga hal tersebut menjadi mungkin menjadi ada pada situasi dimana kosmopolitanisme menubuh dalam ruang keseharian. Individu bisa saja tidak terikat dengan sebuah “setting” secara fisik, namun gagasan keterikatan individu hadir melalui refleksi komparatif dalam ruang pikirnya. Bahasa yang pada waktu itu hadir sebagai alat komunikasi, membuat kondisi tersebut mungkin terjadi. Sehingga, walaupun individu terlepas dari setting-nya, namun tidak pernah teralienasi.

Situasi tersebut memiliki perbedaan penting dengan situasi kota sekarang. Tulisan ini utamanya merujuk pada perkembangan kota global, terutama di Asia Tenggara, khususnya di Indonesia. Persamaan pola kota global (dahulu dan sekarang) adalah menyediakan diri untuk menjadi arena, pasar, sekaligus komoditi dalam perebutan kuasa kapital pada eksposisi global. Mereka berlomba menjadi destinasi dan menyediakan kemudahan mobilitas modal. Rekonfigurasi kuasa kapital yang di(per) mainkan oleh otoritas kota, berlangsung terus menerus. Di sisi lain,

perbedaan mendasar globalisasi dulu dan sekarang terletak pada bahasa yang pada masa kini hadir lebih sebagai legitimasi daripada komunikasi. Disini, apabila pengertian “bahasa” ditarik dalam konteks kota, bahasa bisa dibicarakan sebagai teks atau wacana. Misalnya, “kota global” yang menjadi bahasa bagi otoritas untuk mengabsahkan rencana tata ruang wilayah, karena bentuk persyaratannya yang kaku; tidak memungkinkan dialog; dan berangkat-dan-berorientasi pada hal di luar kota itu sendiri. Ekspresi legitimasi ini sering terlihat pada ruang kota dimana estetika digunakan untuk mengalineasi hal-hal yang tidak sesuai dengan serangkaian persyaratan.

Estetika kota, baik konseptual, morfologikal, kontekstual, maupun simbolisme kapital adalah pembentuk kota, dan menjadi faktor dominan pembentukan kapitalisasi tempat yang meniadakan dialog lewat pembatasan dan pengosongan. Secara genealogis, disiplin estetika kota masih bersitegang menemukan mana yang disebut estetis, mana yang bukan. Lebih jauh, melalui nalar problem solving dari otoritas, legitimasi estetika positivis diteruskan ke ranah praktik. Padahal, terutama dalam mencermati kota-kota di Asia Tenggara pada umumnya, kota kita berada pada ranah produksi kultural yang berbeda, yang menghendaki pembacaan ulang dialogis pada konsepsi ruang-waktu, kota, termasuk estetika. Walaupun, dalam konteks global kapitalisme, produksi kapital estetika perlu diperhitungkan, penawaran penjajakan kembali ini serupa dengan tawaran implisit Anderson dan Lefebvre untuk menjajaki kembali makna “kota”.

Melengkapi penawaran tersebut, pembacaan anarkisme pada estetika, menawarkan celah menyiasati kooptasi global. Anarkisme menyebutkan keberpengalaman yang menuntut dekonstruksi disiplin estetika, personalisasi dan penubuhan, dan posisi yang keluar dari estetika elitis untuk membaca estetika. Ketiga faktor memungkinkan kota dimaknai sekaligus sebagai tempat, ruang, dan ranah seperti yang dinarasikan Anderson. Ketika estetika kota hadir sebagai yang dialami bersama, ia akan hadir sebagai narasi komunikasi. Sebagai contoh, ketika Gubernur DKI Jakarta mengunjungi kampung yang kemudian narasi estetikanya ia sebut sebagai “kandang ayam”, maka sebenarnya komunikasi estetika telah berjalan dan dapat dipersonalisasi oleh Ahok. Estetika kandang ayam hadir sebagai pelek anarkisme dari warga yang sudah tidak memiliki akses, posisi, dan legitimasi dari bahasa yang lumrah.

Adriza, Fuji (Universitas Gadjah Mada)

Perjalanan: Membuat Komunitas ‘Khayalan’ Menjadi ‘Nyata’*

Dengan menyebut bahwa bangsa adalah sebuah komunitas khayalan (*imagined-community*), Benedict Anderson bukannya menyamakan

sebuah bangsa dengan penduduk fiktif seperti para Hobbits atau penyihir dalam cerita Harry Potter. Pada halaman-halaman awal kumpulan esainya, *Imagined Communities*, Ben Anderson menuliskan alasan kenapa sebuah bangsa disebut komunitas khayalan: karena seorang anggota bangsa pasti tidak mengenal, bertemu, atau mengetahui tentang sebagian besar rekan-rekan sebangsanya.

Sifat khayalan dalam frasa komunitas khayalan tersebut bisa berubah menjadi 'nyata' jika anggota sebuah bangsa saling mengenal satu sama lain. Akan menjadi naif jika 'saling mengenal' tersebut diartikan bahwa saya, misalnya, sebagai seorang Indonesia harus mengenal secara personal 250 juta rekan sebangsa saya yang lain. Saya hanya perlu mengenal budaya sebanyak-banyaknya kelompok kultural di Indonesia, agar bisa memahami bahwa Indonesia bukan hanya 'milik' saya — dan segala identitas yang melekat pada saya — melainkan juga 'milik' semua orang yang resmi tercatat sebagai warga Indonesia (juga, barangkali, banyak 'orang asing' yang jatuh cinta pada Indonesia dan memutuskan untuk menetap di sini).

Salah satu cara yang efektif untuk mengenal komunitas-komunitas kultural di Indonesia adalah dengan melakukan perjalanan. Seiring dengan perkembangan teknologi dan membaiknya situasi ekonomi dan politik di Indonesia, semakin mudah pula akses untuk melakukan perjalanan. Generasi muda berbondong-bondong memanggul ransel dan melangkah kaki menuju penjuru Indonesia, merasakan langsung berada dalam kelompok-kelompok budaya yang sebelumnya hanya mereka lihat di buku-buku pelajaran atau televisi. Perjalanan tidak hanya akan memberikan pemahaman mengenai multikulturalisme, lebih dari itu perjalanan akan menumbuhkan pemahaman-pemahaman mengenai ideologi kosmopolitanisme, bahwa seluruh umat manusia adalah sebuah komunitas tunggal yang berdasar pada konsep-konsep moral yang universal. Jadi, perjalanan akan meleburkan jarak imajiner yang 'memisahkan' kelompok-kelompok budaya di Indonesia, namun di sisi lain akan menguatkan identitas kebangsaan Indonesia yang merupakan bagian dari kampung raksasa bernama dunia.

Agustinus, Ronny (Marjin Kiri)

Akbar, Nuruddin Al (Universitas Gadjah Mada)

Sebuah Pembelaan Terhadap Ide *Print Capitalism* Benedict Anderson*

Ide *print capitalism* menempati posisi yang sentral dalam bangunan

ide nasionalisme yang dicetuskan Anderson dalam karyanya *imagined communities*. Dalam benak Anderson nasionalisme adalah solidaritas gaya baru yang berbeda dari zaman pra-modern yang berbasis “tatap muka”, melainkan solidaritas yang sifatnya abstrak karena belandaskan pada kesamaan kesadaran akan sebuah *imagined community*. Dalam konteks menciptakan kesadaran inilah *print capitalism* –dalam bentuk nyata seperti koran dan novel- menjadi sentral, sebagai medium untuk mentransmisikan gagasan *imagined community* tersebut pada khalayak luas.

Gugatan muncul ketika gagasan Anderson tersebut dikontraskan dengan perkembangan yang terjadi dalam teknologi komunikasi dan media. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Robbins bahwa *print capitalism* telah mengalami revolusi menjadi *electronic/digital capitalism*. Menurut Robbins pada kenyataannya revolusi digital tidaklah berkonsekuensi terjadi revolusi serupa dalam konteks solidaritas ala *imagined community*. Padahal jika konsisten merujuk pada gagasan Anderson seharusnya interaksi yang semakin masif dan luas dari berbagai kalangan akibat revolusi komunikasi akan berbuah pada penguatan ide kosmopolitanisme. Kenyataan itu tentunya menimbulkan pertanyaan yang logis yakni mengapa terjadi anomali? Menariknya terkait anomali ini sebenarnya sudah disinggung oleh Anderson sendiri, dimana ia pernah mengajukan pernyataan retorik di tahun 1983: “*Who would willing to die for the European Community?*”. Sebuah pernyataan yang sangat relevan untuk direnungkan bahkan hingga hari ini. Di mana salah satu bentuk nyata terjadi dalam kasus Brexit, dimana rakyat Inggris ternyata lebih memilih nasionalisme dibandingkan kosmopolitanisme. Kenyataan ini tentunya memaksa kita untuk kembali mempertanyakan relevansi teori *print capitalism* Anderson untuk menganalisa solidaritas berbasis ide/gagasan abstrak dalam level yang lebih luas dari sekedar nasionalisme.

Jawaban terhadap gugatan tersebut — termasuk “kebingungan” Anderson — sebenarnya dapat ditemukan pada konsep kosmopolitanisme dari bawah. Dalam artian kosmopolitanisme yang dikemukakan Sousa Santos, dimana kosmopolitanisme yang secara spesifik bertujuan untuk melawan ketidakadilan global. Dalam konteks kosmopolitanisme dari bawah inilah ide *print capitalism* mendapatkan kembali relevansinya, yakni sebagai komponen penting membentuk solidaritas yang sifatnya lebih global.

Alfayanti, Lerry (Universitas Sebelas Maret)

Eksistensi Pemikiran Ben Anderson dan Relevansinya dalam Pembentukan Rasa Nasionalisme Generasi Muda Abad 20-an
Kemajuan bidang ilmu pengetahuan dan teknologi membawa dampak

positif maupun negatif bagi generasi muda di Indonesia. Dampak positifnya masyarakat saat ini diberi kemudahan dalam mengakses segala informasi secara global yang ada di dunia. Akan tetapi dengan menjadi masyarakat yang global, maka nilai-nilai nasionalisme dalam diri masyarakat terutama generasi muda akan semakin luntur dan perlahan hilang. Padahal hilangnya rasa nasionalisme akan menimbulkan konflik antar masyarakat karena nasionalisme merupakan perwujudan komitmen dan cinta seseorang terhadap negaranya. Pemikiran maupun gagasan dari Ben Anderson tentang nasionalisme perlu ditingkatkan kembali eksistensinya. Eksistensi di sini dapat dikaitkan dengan memahami tentang pemikiran Ben Anderson kepada generasi muda melalui pembelajaran langsung maupun tidak langsung. Dengan lebih mengoptimalkan kembali pemikiran Ben Anderson tentang “Nasionalisme” melalui pendekatan materialis historis dapat membentuk rasa nasionalisme pada generasi muda abad 20-an.

Anditya, Naomi Resti (Universitas Gadjah Mada)

Beranjak dari Mimpi Kantian Menjawab Tantangan Kosmopolitanisme dalam Kebangkitan Nasionalisme di Abad 21

Sejak terjadinya peristiwa yang dikenal sebagai 9/11, patriotisme dan nasionalisme seakan menguat lagi di banyak negara di dunia. Peristiwa tersebut mungkin menjadi salah satu ‘pionir’ trauma kolektif warga negara terhadap keramahatan universal — mendorong negara-negara untuk membayangkan sebuah konsepsi ‘aku’ (*us/I*) dan ‘liyan’ (*other*) dalam kaitan dengan ia dan komunitas di luar negaranya yang memiliki corak prinsip berbeda. Fenomena tersebut tentu bukan yang pertama. Dahulu manusia selalu terjebak dalam dikotomi tentang ‘warga negara/komunitas’ dan ‘warga dunia’, hingga berakhir pada kebingungan tentang standar moralitas yang harus dianut dan fleksibel bermanuver di dua ranah tersebut. Manusia berusaha sedemikian rupa untuk menempatkan dirinya dalam sebuah bayangan akan lingkaran-lingkaran komunitas, dan yang paling besar adalah lingkaran dunia — persepsi tentang apa yang kemudian disebut ‘kosmopolitanisme’.

Immanuel Kant mungkin adalah salah satu pemikir kosmopolitan yang paling banyak dirujuk ketika dalam diskusi mengenai kosmopolitan di abad ke-18. *Magnum opus*-nya, *Perpetual Peace*, menunjukkan bahwa negara-negara di dunia memiliki potensi untuk menciptakan perdamaian dan rasa persaudaraan (*brotherhood of man/fraternity*), namun prinsip-prinsip yang ia kemukakan saat ini dikritik cenderung menjadi universalis, dalam arti bahwa mimpi Kantian dapat berujung pada ‘imperialisme’ dari filsafat Eropa dan eksklusionisme. Beranjak dari kritik terhadap Kant, maka gelombang pemikiran baru dalam kosmopolitanisme kontemporer berusaha untuk menghindari semangat imperialistis dan eksklusionisme

Kant (yang, tentu saja, masih dalam perdebatan). Pertanyaan pribadi saya mengenai komunitas kosmopolitan adalah: semangat seperti apa yang seharusnya dibawa dalam kosmopolitanisme?

Saya mengamini bahwa kosmopolitanisme artinya beranjak dari lokalitas dan — seperti yang dikatakan oleh Benedict Anderson — bukan berarti menjadi *jetset*. Akan tetapi, kembali pada refleksi di paragraf awal dan juga tren nasionalisme yang terjadi belakangan di dunia, yaitu keacuhan negara-negara untuk memberikan keramahtamahan universal (Inggris yang memilih untuk lepas dari Uni Eropa terkait dengan kasus pengungsi; terpilihnya Donald Trump yang menunjukkan konservatisme Amerika Serikat; begitu pula dengan terpilihnya Duterte; kekerasan ras dan agama yang terjadi di berbagai belahan dunia, tak terkecuali Indonesia), konsep tentang komunitas kosmopolitan menjadi lebih sulit untuk dibayangkan dalam paradoksnya *vis a vis* dunia yang semakin interdependen dalam ekonomi, informasi dan komunikasi. Di era kontemporer, mungkin setiap orang memiliki cara menginterpretasikan kosmopolitanisme, dan bisa jadi cara itu dekat dengan kritikan terhadap kosmopolitanisme Kant yang ‘imperialis’ serta ‘eksklusionalis’—berangkat dari kepercayaan mendalam pada prinsip-prinsip dari komunitas lokalnya—yang dapat menjorok pada dikotomi *us* dan *other*. Inilah yang membuat saya tertarik untuk mencari alternatif kosmopolitanisme yang baru dan segar dari Benedict Anderson, setelah (jika benar) tidur lama kosmopolitanisme yang usang dan tidak relevan dalam hiruk-pikuk nasionalisme dan patriotisme saat ini.

Andriyati, Nofica (Universitas Islam Nahdlatul Ulama Indonesia)

Kosmopolitanisme

Kosmopolitanisme berasal dari kata *Cosmos* (*world*) dan *Polities* (*citizen*). “I am citizen of the world”, seperti yang pertama kali dikemukakan oleh seorang filsuf Yunani bernama Diogenes of Sinope. Kosmopolitanisme pada dasarnya melihat dunia dengan satu identitas tunggal, yakni manusia. Secara lebih kongkrit, hal ini berarti setiap individu di suatu negara harus mendapatkan perlakuan yang sama seperti individu lain di negara lain. Menurut Kleingeld dan Brown nilai-nilai kosmopolitanisme dapat dipahami secara positif dan negatif. Secara negatif, kosmopolitanisme dipandang sebagai sebuah ide dimana warga negara kehilangan jiwa patriotisme, nasionalisme serta menunjukkan ketidaksetiaan pada negaranya. Pandangan ini berkembang luas ketika masa kejayaan Hitler di Jerman dan Stalin di Uni Soviet.

Secara positif, kosmopolitanisme ini dianggap sebagai kecenderungan positif akan terbukanya pikiran, toleransi dan empati terhadap seluruh manusia. Munculnya kosmopolitanisme diawali dengan munculnya pemikiran stoisisme. Stoisisme menekankan pada *naturalness of virtue*

dan adanya hubungan antara diri sendiri dan kepedulian terhadap orang lain. Secara singkat, Stoisisme menekankan pada pandangan bahwa hidup sesuai dengan alamnya. Hal ini kemudian menimbulkan pertanyaan dilema karena apabila manusia harus hidup sesuai dengan alamnya, kemudian manusia tersebut akan cenderung memenuhi kebutuhannya sendiri. Hal ini akan menimbulkan chaos. Maka disinilah kemudian Stoisisme membentuk 'jembatan' antara manusia sendiri dengan manusia lainnya.

Kosmopolitanisme melihat adanya dimensi tunggal dalam kehidupan manusia di dunia bahwa sesungguhnya setiap manusia adalah satu. Fakta bahwa terdapat perbedaan-perbedaan nyata antara tiap manusia di dunia, kosmopolitanisme kemudian menekankan pada hidup berdampingan diantara perbedaan-perbedaan tersebut dan bukannya meng-homogenkan manusia karena, perbedaan-perbedaan — termasuk perbedaan dalam identitas manusia yang terikat pada entitas politik tertentu dan berbeda satu sama lain — tersebut sudah merupakan hukum alam dalam pandangan stoisism yang merupakan cikal bakal pemikiran kosmopolitanisme.

Salah satu alasan utama kemunculan kosmopolitanisme dalam dunia internasional adalah akibat meningkatnya kesadaran antar negara dalam berbagai isu atau masalah internasional yang tidak dapat mereka selesaikan sendiri, meskipun itu adalah bagian dari agenda politik internasional mereka. Misalnya saja masalah kemanusiaan, kejahatan transnasional, dan lingkungan. Selain itu, munculnya individu-individu atau tingkatan non-state yang memiliki kelebihan daripada negara dalam menghadapi berbagai persoalan dunia internasional ikut menguatkan kehadiran kelompok *cosmopolist*. Mengingat bahwa individu tidak perlu memiliki sikap atau formalitas yang dimiliki oleh negara, membuat mereka bisa lebih cepat dan reaksioner dalam sebuah isu atau wacana. Selain itu, adanya beberapa aktor yang memang telah memiliki kedekatan dalam masalah tersebut, baik melalui orang atau jaringan, tempat dan waktu, atau kebudayaan yang ikut mendukung kesiapan mereka dibandingkan dengan negara.

Bagi beberapa ahli teori, kosmopolitanism mengacu kepada kemungkinan-kemungkinan yang melingkupi demokrasi global dan masyarakat dunia atau sebuah kerangka kerja bagi kerjasama antara gerakan sosial antar bangsa. Dengan meningkatnya publikasi mengenai kosmopolitanisme, juga ikut terbuka tiga cara untuk memahami dan mempelajari lebih jauh apa yang dimaksud kosmopolitanisme. Tiga cara itu adalah: (1) Kosmopolitanisme mengacu kepada kondisi sosiokultural sesuai dengan tujuan sebuah dunia kosmopolitan. Seiring jalan, semakin banyak manusia yang akan melakukan perjalanan jauh yang melintasi batas negara, politik dan budaya, yang berarti mereka akan merasakan berbagai macam makanan, adat, busana, dll. Namun demikian, paham ini hanya membatasi lingkungannya kepada kelompok elite yang memiliki kemampuan untuk melakukannya, misalnya saja orang-orang kaya, akademisi, ilmuwan, atlet, dan semua tipe manusia seperti ini yang tidak

terikat dalam kepentingan politik tertentu. Jadi kosmopolitanisme adalah masalah konsumerisme, bagaimana seorang elite memiliki kekayaan disbanding yang lainnya dan menggunakannya untuk menuju berbagai tempat di dunia. (2) Kosmopolitanisme mengacu kepada ideologi dan filosofi. Dalam hal ini, filsuf politik kontemporer mencoba membagi dan memasukkan diri mereka sebagai komunitarian, yaitu mereka yang percaya bahwa prinsip moral dan tanggungjawab harus ditempatkan terpisah dan terkotak-terkotak dan juga secara konstektual, dan cosmopolitan, yaitu mereka yang melihat diri mereka sebagai bagian dari masyarakat dunia, lalu berusaha menciptakan sebuah lingkungan beradab dengan pengakuan segala hak azasi manusia secara ideal. (3) Kosmopolitanisme adalah sebuah proyek politik bagi aturan baru struktur politik transnasional yang disebut juga sebagai *cosmopolitan democracy*. Konsep ini berusaha menciptakan global governance yang memiliki kemampuan dalam membatasi kedaulatan negara. Sehingga pada akhirnya kekuasaan sebuah negara dalam beberapa sector akan dapat dicampuri oleh kehadiran para cosmopolitan ini. dua wilayah yang telah menjadi lokasi potensial untuk menciptakan kondisi ini adalah Amerika Serikat dan Uni Eropa.

Hingga saat ini dalam beberapa konsep, kosmopolitanisme masih menjadi sebuah hal yang abstrak. Beberapa ahli yang meneliti dan mengkaji kosmopolitanisme antara lain Martha Nussbaum yang sedang mengkaji visi yang lebih detail tentang pendidikan kosmopolitan, kemudian David Held yang mempelajari demokrasi kosmopolitan. Ia bahkan mampu membagi kosmopolitanisme menjadi tiga tipe, yaitu: politik, legal, dan liberal. David Held bertujuan untuk mengkaji lebih dalam mengenai tugas, prerogatif institusional, hak moral, dan faktor politik etis para kosmopolitan yang bertujuan menciptakan tatanan konstitusional dunia baru.

Anggita, Jenni (Universitas Indonesia)

Imagined Nostalgia dalam Imagined Community*

Dalam buku Ben Anderson, *Imagined community*, salah satu poin dalam proses pembentukan kesadaran nasional, terutama model nasionalisme *creole* dan nasionalisme populer dipicu karena adanya teknologi. Dalam hal ini, teknologi berupa mesin percetakan mendorong terciptanya koran dan novel. Koran dan novel ini merupakan produk unggulan kapitalisme yang membawa perubahan pada masyarakat.

Sebagai contoh, orang Tionghoa Indonesia dapat mengidentifikasi diri sebagai orang Tiongkok dengan mengonsumsi media Tionghoa seperti koran atau film Cina. Mereka kemudian memiliki semacam *imagined nostalgia* berupa keinginan pergi ke tempat-tempat yang ada di Cina, tumbuh perasaan bangga, dan merasa dekat dengan asal mereka di Cina. Dalam tulisan saya ini, saya ingin menyarikan salah satu pemikiran

Ben bahwa media ikut serta membentuk *imagined community* suatu warga masyarakat tertentu melalui *imagined nostalgia* meskipun warga tersebut tidak berada di tempat asalnya. Maka tulisan ini nantinya akan dikaitkan pada memori kolektif yang ada dalam setiap individu sebelum mengidentifikasi diri sebagai sebuah komunitas bangsa dan juga peran media baik itu dulu dan perubahannya kini.

Arianto (Komunitas Lilin)

Ben Anderson, Dunia Maritim dan Pembentukan Identitas bangsa

Terbitnya buku Benedict R.O'G. Anderson (atau lebih dikenal dengan sebutan Ben Anderson), *Imagined Communities: Komunitas-Komunitas Terbayang* (2008), merupakan suatu harapan tersendiri untuk mencoba “membayangkan” betapa kompleksnya pengalaman historis di masa lalu yang menjadi bagian dari proses pembentukan “nasionalisme” dan rasa “kebangsaan”. Anderson, dalam karyanya merumuskan identitas “bangsa” yang sangat implisit dan sekaligus terbilang cukup rumit untuk dipahami. Penyajian data dan penelusuran historis yang mengikuti alur peristiwa-peristiwa penting yang terjadi di belahan dunia, menjadi bagian awal proses pembentukan identitas “kebangsaan” di setiap negara.

Kemajuan teknologi dan penemuan alat cetak, penggunaan peta dan penerjemahan karya-karya ke dalam bahasa latin adalah satu grafis yang sangat penting untuk memahami relasi hubungan antara satu kelompok dengan kelompok lainnya atau satu wilayah dengan wilayah lainnya dalam garis waktu yang sama. Di sinilah bisa dipahami adanya garis persentuhan “imajinasi” yang menjadikan narasi-narasi sejarah yang saling mempengaruhi dari Eropa sampai kedaratan Asia. Identitas bangsa dan semangat nasionalisme yang menyatukan setiap daerah di Indonesia bukan sesuatu yang jatuh dari langit, tetapi ini bisa dijelaskan dalam konteks sejarah. Sikap keterbukaan kaum intelektual Indonesia di masa Hindia-Belanda, mampu melihat dunia yang lebih luas dan adanya garis yang menjadi penghubung di luar dari kesadaran sebelumnya, dimana mereka dapat menemukan identitas bangsa Indonesia di tengah kekuatan politik kolonial.

Konsepsi Anderson mengatakan nasionalisme dan rasa kebangsaan muncul melalui proses “pembayangan” yang didasari kemajuan teknologi (mesin cetak), peta, Koran. Mesin cetak, peta dan Koran menjadi penghubung antara setiap individu atau kelompok yang dapat memunculkan identitas kebangsaan. Menarik untuk melihat bagaimana masyarakat di Indonesia yang jauh sebelum penemuan mesin cetak, koran dan sebagainya, mereka sudah terhubung antara satu sama lainnya melalui jalur perdagangan maritim. Misalnya Makassar yang sudah terhubung dengan Pulau Jawa, Sumatera, Aceh, Nusa Tenggara dan beberapa daerah lainnya. Hubungan

antara daerah di Indonesia di masa tersebut melalui konteks perdagangan maritim jauh lebih kompleks jika dibandingkan dengan apa yang disebut "*imagined*". Di sinilah menariknya untuk memahami kembali secara jernih proses munculnya rasa kebangsaan melalui hubungan perdagangan maritim. Ini menjadi tantangan tersendiri dalam merumuskan rumusan-rumusan rasa kebangsaan.

Azhari, Yasin (Universitas Sanata Dharma)

Keberagamaan Angkatan Muda Kaum Puritan yang Kosmopolit dalam Tubuh Muhammadiyah

Penulisan ini bertujuan untuk melihat sebuah fenomena gairah gerakan keagamaan yang terjadi dalam angkatan muda kaum puritan Muhammadiyah di Daerah Istimewa Yogyakarta. Fokus penulisan ini upaya untuk menjelaskan tentang faktor semakin menguatnya konservatisme dalam tubuh angkatan muda di Muhammadiyah dengan maraknya di antara mereka yang terlibat dalam gerakan dan kegiatan Islam yang simbolik seperti resistensi terhadap inovasi dalam ranah pemikiran keagamaan, menentang dengan keras aliran suatu kelompok yang tidak selaras dengan Islam dalam kacamata mereka atau yang dianggap sesat. Penulisan ini juga untuk mengelaborasi sejauh mana proses transformasi orientasi beragama mereka sehingga dapat memberikan pengaruh identitas diri mereka tentang bagaimana cara memandang dunia atau *the other*.

Kesimpulan dari tulisan ini bahwa dinamika proses perubahan yang terjadi dalam tubuh generasi muda kaum puritan disebabkan pertama, faktor globalisasi yang begitu cepat sehingga lintasan ideologi dari berbagai arah pun diamini atau *taken for granted* oleh mereka. Kedua tanpa disadari terlalu lenturnya Muhammadiyah dalam melihat fenomena tersebut, pada hal dalam usianya yang cukup panjang yaitu seratus lima tahun bagi organisasi keagamaan ini harusnya mampu mengendalikan itu. Namun, kenyataannya berbeda. Sehingga lambat laun akan semakin merugikan Muhammadiyah sendiri yang notabenenya Muhammadiyah hari ini di pandang sebagai organisasi Islam moderat.

Pada akhirnya, berpegang teguh terhadap ideologi Muhammadiyah yang murni bagi angkatan mudanya memberikan suatu imajinasi yang sama akan pentingnya membangun suatu gerakan yang kosmopolit, mampu berkomunikasi, berdialog serta berperan aktif dalam berkontribusi merawat kebhinnekaan yang telah beratus-ratus tahun lamanya di negeri ini. Ikatan kultural, ajaran, dan pemahaman yang sama tentang kemuhammadiahan dan keindonesian dapat menyatukan generasi muda puritan tersebut, sebagaimana yang disinggung Ben Anderson (1983) yaitu *imagined communities*.

Barry, Coeli (Mahidol University)

Insisting on Politics in the Face of Conservatism and Moralism in Public Life

This talk raises questions about how we can make sense of the new political consensus that is hostile to pluralism, tolerance and equality and yet increasingly attractive across the globe. As teachers, scholars, activists, how do we build research, policy and advocacy programs that offer meaningful responses to those who claim to be defending society from threats to tradition and morality by circumventing the messy business of politics?

Drawing on cases from Thailand, Burma and the Philippines, this talk takes a deliberately wide and comparative perspective to encourage discussion on whether the values often associated with cosmopolitan justice in the post-World War II era can be sustained in the global south in general and Southeast Asia in particular.

Budianta, Melani (University of Indonesia)

Budisantoso, In Nugroho (Universitas Sanata Dharma)

Under What Condition is Cosmopolitan Imagination Threatened within Education Process?*

Cosmopolitan imagination, according to Gerard Delanty (2006), happens among people “when and wherever new relations between self, other, and world develop in moments of openness” (p. 27) and it is “societal transformative” (p. 40). To enhance such imagination, education is needed, so that Delanty writes, “Without a learning process, that is an internal cognitive transformation, it makes little sense in calling something cosmopolitan” (p. 41).

These three points, i.e. cosmopolitan imagination, societal transformation, and education, are similarly discussed by Benedict Anderson in his book *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1991). According to Anderson, “imagined communities” is strongly connected to regular acts of educated people, such as reading the newspaper. Citizens’ capability in reading news leads them to imagine a world beyond their vernacular context and encourages them to alternate their current situation.

From such two very short observations, it is considerable that education and its related arrangements is necessary in developing cosmopolitanism and its impact, which is transformation. However, due to the fact that human's world of life is dynamic and uncertain, this paper aims to put such dynamics and uncertainty into the issue, and to particularly ask: "Under what condition is cosmopolitan imagination threatened within education process?"

To answer the question, this paper attempts to review in brief the education process in terms of enhancing cosmopolitanism (cosmopolitan education), especially within university as knowledge producer during last decades. The paper argue that the condition by which the enhancement of cosmopolitan imagination within education is potentially threatened is related to the rise of knowledge economy regime fuelled by the worldwide spirit of economic growth.

At the outset, since von Humbolt who established the Berlin University in 1809, university's ideal of education has been not only to meet with practical concerns of society or personal career, but to deal with openness to creating new knowledge for the common good and "the improvement of human and social conditions" based on its freedom and autonomy. Therefore, education – in German *Bildung* – means "the formation and cultivation of the self in relation to the world" (McCarty, 2011).

Nevertheless, at least since 1960s, along with the resurgence of nation-states to foster their economic performances during the post World War II, university's duty to promote the common good freely and autonomously has been experiencing a new setting. This arena positioned university as industrial factor in terms of economic growth and market paradigm promoted by international organisations such as OECD by its official document *Innovation in the Knowledge Economy: Implications for Education and Learning* (2004) and the World Bank by *Building Knowledge Economies: Advanced Strategies for Development* (2007). The creation of knowledge by university then has been predominantly served to the state and the corporation regarding utilitarian purposes, and human beings who have been in education processes counted as human capital.

Responding to such new setting of education leading to human capital conception, Ingrid Robeyns comments, "Human capital theory considers education relevant in so far as education creates skills and helps to acquire knowledge that serves as an investment in the productivity of the human being as an economic production factor, that is, as a worker. Thus, education is important because it allows workers to be more productive, thereby being able to earn a higher wage. By regarding skills and knowledge as an investment in one's labour productivity, economists can estimate the economic returns to education for different educational levels, types of education, etc." (2006: 72)

Therefore, educational settings which originally have potentials to develop their students' cosmopolitan imagination become places where

the common good for the society has been more difficult to be experienced. To this issue, Rajani Naidoo asserts, "The perception of higher education as an industry for enhancing national competitiveness and as a lucrative service that can be sold in the global marketplace has begun to eclipse the social and cultural objectives of higher education generally encompassed in the conception of higher education as a 'public good'" (2003: 250)

The way education institution declines to stand upright maintaining its duty to create "the improvement of human and social conditions" is called by Jurgen Habermas (1987) as the phenomenon in which the lifeworld is colonised by the systems of economy and state which strongly promote instrumentalism. In this colonised lifeworld, including in any education processes, "we lose the ability to make political decisions on matters that really concern us" (Fleming, 2010: 114).

Danang T.P. (Universitas Gadjah Mada)

Dari Onghokham ke Benedict Anderson: Menulis Manusia, Membayangkan Kosmopolitanisme*

Saya membaca karya Ben setelah membaca karya Onghokham untuk skripsi di Fakultas Filsafat UGM. Bermula dari Ong, muncul pertanyaan tentang kesamaan pemikiran mereka berdua. Tulisan ini secara singkat akan melihat corak kesamaan itu dalam bingkai persoalan yang menjadi titik temu Ong dan Ben. *Posisi manusia (individu, subjek) dalam sejarah. Kosmopolitanisme yang serius hanya mungkin dicapai jika, dan hanya jika, posisi manusia individu dalam sejarah memiliki penjelasan memadai.* Sejarah tak musti tentang struktur, lebih dari itu sejarah adalah cerita tentang manusia. Membayangkan kosmopolitanisme dari titik paling bawah adalah membebaskan manusia dari berbagai gambaran struktural-ilusif. Karya Ben *Hidup di Luar Tempurung* (HLP) akan diperiksa-dikontraskan dengan pemahaman Onghokham.

Sebagai autobiografi (HLP) tak hanya berisi catatan perjalanan personal. HLP membantu kita memahami berbagai pendekatan yang menopang aktivitas keilmuan Benedict Anderson. Pentingnya metode komparasi, analisis diskursif, melintang batas-batas disiplin ilmu. Memulai cara baru memahami kenyataan bukan dengan tata nalar nomotetik (sebab-akibat) dalam pagar disipliner yang dipancang kuat. Nalar nomotetik memang bisa menjelaskan beberapa contoh gejala, tetapi, kikir terhadap keragaman proses sejarah, pengalaman manusia, dan tak menerima bentuk-bentuk alternatif. Bagian akhir HLP, Ben mempertimbangan adanya "kebetulan" dalam proses sejarah. Seraya menyindir akademisi yang terlalu berkomitmen terhadap "konsep", "struktur kelembagaan", "tradisi", "ideologi", "tren demografi", "penyebab dan dampak-dampak". "Kebetulan" selamanya tidak bisa dienyahkan dari kehidupan manusia,

dan upaya manusia. HLP juga mencatat pertemuan Ben dengan Maeda saat mengerjakan disertasi Ben. Pengakuan Ben, sejak itulah ia sadar posisi individu dalam sejarah sangat berarti. Lema kebetulan yang ditegaskan Ben seperti bertaut dengan soal individu dalam sejarah. Sejarawan selama ini melihat sejarah sebagai cerita naratif struktural yang taat pada tablo kronologis tertentu.

Ben lewat beberapa karyanya melampaui itu, terutama karya akhir tentang anarkisme. Potret Ben atas sosok Rizal berusaha metautkan gagasan anti-kolonial lewat pembingkain perjalan individu yang serempak membuka jaringan-jaringan anti-kolonial di belahan dunia. Senada dengan Ben, Ong pernah menegaskan bahwa : *History is about people, not structures, systems or institutions. He said that human experience is rich, too rich to be handled by a single methodology. Increasingly he said: 'Take a significant individual who is under stress. Follow what happens to that person. That is history'.* Di titik itu, gagasan apapun, termasuk kosmopolitanisme yang hendak bertaut dengan penyelidikan historis musti berkomitmen pada kehidupan manusia. Apa yang Ben sebut sebagai “strategi diskursif” lebih dari sebuah metodologi, tetapi laku epistemik-etik untuk memahami bahwa ilmu sebagai disipliner selalu terbatas dalam dirinya sendiri. Tuturan saintifik yang hendak menjangkau kenyataan sebagai “sejarah” kehidupan manusia yang disiplin, homogen ataupun linear-mekanistik hanya akan membuat ilmuwan mengalami apa yang Ben sebut “rabun jauh”. Satu penyakit mata yang timbul dari racikan *gampangan*: kepercayaan berlebihan pada objektivitas ilmiah, dipadu dengan pembelaan pada lokalisme-nasionalistik sampai taraf sekonyol-konyolnya. Kosmopolitanisme yang serius adalah membayangkan dunia sebagai tempat tinggal bersama berbagai jenis manusia. Pemahaman atasnya musti dimulai dari upaya pembebasan bukan hanya dari berbagai bentuk ketidakadilan tata sosial-politik, tapi juga dari diri sendiri. Seperti kata Pogo si tupai kecil, hewan lemah yang polos tapi cerdas, berani, lucu dan cukup waras: “kita telah bertemu musuh, dan itu ternyata adalah kita sendiri”. Bagaimana membayangkan kosmopolitanisme dari unit terkecil akan tetapi serempak tidak jatuh pada individualisme, relativisme, dll? Karya Ben membuktikan pertanyaan itu bisa dijawab dengan memberi porsi pada “manusia” dalam sejarah.

Darumukti, Georgius Benardi (Universitas Sanata Dharma)

Post(pon)ing Japan in Indonesia: Memainkan Imajinasi “Jepang” melalui Serial Televisi*

Kapitalisme media — baik cetak, radio, televisi, maupun internet pada masa kini — mempengaruhi pembentukan kesamaan pembayangan atas suatu “objek” dalam kedirian suatu masyarakat tertentu. Ben Anderson pernah

menyatakan bahwa proyek pembayangan semacam itu dimotori terutama oleh media cetak dan kemudian didukung melalui proses diskursus macam sensus, peta, ataupun museum. “Objek” tersebut menjadi bahasa yang terus dimainkan secara spasiotemporal melalui wilayah-wilayah yang kadang terlihat tak berkesinambungan.

Berangkat dari pemikiran tersebut, kajian ini akan membahas bagaimana imajinasi atas konsep “Jepang” dimainkan dalam perjalanan masyarakat Indonesia sejak masa kolonialisme hingga masa *cosplay* dan *fandom* waktu ini. Dimulai sejak masa kolonialisme, secara umum “Jepang” mulai meletakkan dirinya di Indonesia dalam proses menamai yang dialektis, antara represi militernya – yang menimbulkan imajinasi penjajahan seiring pembelajaran sejarah di sekolah-sekolah – serta proyek propaganda medianya yang dimaknai sebagai pembelajaran terhadap teknologi baru yang dapat menyatukan masyarakat, seperti radio dan film. Kembalinya Jepang sebagai salah satu investor utama di Indonesia paska perjanjian San Fransisco juga menjadi bagian penting yang harus dibahas karena Jepang menguasai sektor manufaktur, di mana akhirnya kata bahasa Jepang semakin akrab di masyarakat. Pada masa ini juga – periode 60’-70’-an – wacana-wacana tentang kemajuan Jepang sebagai sebuah negara yang perlu untuk ditiru pun mulai bermunculan, baik melalui intelektual Indonesia maupun akses terhadap kajian-kajian berbahasa Inggris. Masa ini menjadi penting kemudian karena pentingnya peran Jepang – terutama NHK – dalam mengawali tradisi televisi di Indonesia, yaitu liputan Asian Games 1962. Pada masa *cosplay* dan *fandom* sekarang, proses menamai “Jepang” pun menjadi semakin cair karena proses pengumpulan “ensiklopedi” yang dilakukan oleh masyarakat Indonesia melalui pembanjiran media, terutama yang diawali media televisi.

Dengan pembacaan secara sinkronis tersebut, fokus utama kajian ini adalah mencari proses pembentukan imaji “Jepang” tertentu pada pembaca kontemporer, dan bagaimana imaji itu mengalami perubahan. Melalui metode wawancara terhadap beberapa orang yang aktif di komunitas dan acara-acara bertajuk *Jejepangan* di Yogyakarta, pembacaan akan masuk pada proses awal mereka mencintai “Jepang”, yaitu serial televisi Jepang di televisi Indonesia. Peran serial televisi Jepang di Indonesia ini menjadi penting karena kaitannya dengan pengetahuan pembaca yang terbentuk melalui pemahaman akan “Jepang” melalui proses sinkronis menamai “Jepang” di Indonesia. Nama “Jepang” bukan lagi merujuk pada suatu negara di Asia Timur, tetapi harus dilihat sebagai bahasa kosong yang maknanya senantiasa dimainkan melalui wacana kesejarahan di Indonesia.

Dedees, Adek Risma (Brikolase & Mahija Institute)

Melayu di Atas Tiga Bendera: Konstruksi Identitas Nasionalisme Masyarakat Perbatasan di Kepulauan Batam*

Masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam membayangkan nasionalisme terhadap Indonesia secara 'khas' dan berbeda dengan masyarakat yang berada di kawasan non-perbatasan atau kawasan perbatasan non-laut di Indonesia. Bagi mereka, nasionalisme tidak bisa dilepaskan dari pertalian atau kedekatan budaya dengan masyarakat dari negara tetangga: Singapura dan Malaysia. Selain itu, mereka juga mesti berhadapan dengan kondisi perekonomian atau relasi ekonomi yang cenderung didominasi oleh dua negara tetangga: Singapura dan Malaysia. Bayangan akan nasionalisme terhadap Indonesia tidak bisa dilepaskan dari Melayu sebagai simpul pengikat secara sosial dan budaya yang sudah menyejarah sejak berabad silam di kawasan perbatasan ini. Melayu dan kemelayuan menjadi *raison d'être* bagi masyarakat perbatasan untuk mendefinisikan diri mereka secara sosial-kultural dan politik yang berelasi dengan banyak hal dan kepentingan yang sifatnya tidak saja domestik tapi juga lintas-negara. Melayu tersebar pada tiga kawasan tersebut yang berbeda sama sekali secara geo-politik. Orang Melayu yang berada di Kepulauan Batam merupakan warga negara Indonesia, yang berinteraksi secara intens dengan sesama orang Melayu yang berkewarganegaraan Singapura dan Malaysia. Kondisi seperti ini sudah dipraktikkan sejak masa lalu ketika hubungan Indonesia dengan Malaysia dalam keadaan mesra dan hangat (pra-konfrontasi dengan Malaysia). Pun jika ingin membingkainya dalam perspektif sejarah, sejak zaman Kesultanan Malaka pada abad 14-15, masyarakat pada tiga kawasan ini sudah berbaur dan terbuka dengan berbagai perbedaan etnis dan agama.

Meski begitu, persoalan ekonomi agaknya tidak cukup untuk menjelaskan bayangan nasionalisme terhadap Indonesia. Relasi yang erat bahkan ketergantungan yang cukup tinggi secara ekonomi dengan negara tetangga, tidak dapat serta merta dikatakan membuat masyarakat perbatasan ingin pindah, menetap, dan menjadi penduduk Singapura ataupun Malaysia. Buktinya, rasa nasionalisme itu dijelaskan melebihi dari sekadar pemenuhan kebutuhan ekonomi yang memang ditopang oleh negara tetangga. Masyarakat perbatasan mengaku mencintai dan membela Indonesia dengan kondisi yang 'terbelah', karena pada saat yang bersamaan juga beririsan dengan kemelayuan yang sifatnya lintas negara. Masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam secara geo-politik merupakan penduduk Indonesia. Akan tetapi, pertalian dan kedekatan bersama di bawah payung Melayu mengalahkan kekuatan ideologi negara dan teritori yang memisahkan masyarakat perbatasan, baik Indonesia, Singapura maupun Malaysia. Ini tidak berarti masyarakat perbatasan tidak cinta Indonesia atau tidak nasionalis. Pengalaman sejarah dan pengalaman kultural bersama inilah yang kemudian memberikan warna, corak, atau

kekhasan tersendiri bagi masyarakat perbatasan ketika membayangkan atau mendefinisikan nasionalisme tersebut.

Dewi, Novita (Universitas Sanata Dharma)

Beyond Translation: Sensitivity, Clarity and Artistry in Anderson's Translation of Indonesian Literature*

For Benedict Anderson, translation is not simply a process of transferring meaning and sense from one source language to the target language. Himself a fine translator of numerous Indonesian literary texts, the multilingual Anderson defies the conventional definition of translation. What appears in his translation work is a broad range of discourses that help expound foreign-language (in this case English) intelligibilities from the translating languages such as Indonesian, Thai, Filipino and several other European languages. His handling of domesticating and foreignizing translation is critically done owing to his gift of interests, passion and tenacity in the subject. This paper is to reconfirm Anderson's theory (and praxis) of translation, i.e. the transfer of language and culture from one to another with sensitivity, clarity and artistry. To consolidate the discussion, this paper will examine closely Anderson's English translation of Pramoedya Ananta Toer's short story "Nyonya Dokter Hewan Suharko" and Titie Said's novel *Bidadari*.

Keywords: domestication, foreignization, pragmatic equivalence

Djati, Arief W. (Bandung)

Tjamboek Berdoeri dan Masyarakat Tionghoa Surabaya

Pada dasarnya tulisan ini merupakan kelanjutan penelitian terdahulu mengenai Tjamboek Berdoeri (TB) yang dikerjakan bersama dengan mendiang Ben Anderson, dan kemudian mewujudkan dalam dua buku, serta memoar Kwee Thiam Tjing di *Indonesia Raya* yang kemudian dineri judul *Menjadi Tjamboek Berdoeri*. Dari kedua buku, terutama siratan pengantar Jim Siegel, Ben lalu melahirkan gagasan kosmopolitanisme kolonial. Kosmopolitan yang lahir bukan karena sering bepergian ke luar negeri, melainkan karena pengetahuannya tentang aneka bahasa dan karakter manusia.

Tulisan ini berusaha memberikan gambaran bagaimana dunia sosial dan gagasan yang berseliweran di kalangan masyarakat Tionghoa Surabaya pada masa itu. Golongan Tionghoa terpelajar Surabaya pada masa itu merupakan salah satu golongan masyarakat yang kosmopolit.

Golongan ini fasih berbahasa Belanda, Jawa, Hokkian dan Melayu dan menggunakannya dalam percakapan sehari-hari.

Melalui pembacaan terhadap terbitan pada masa itu, terutama kolom-kolom Tjamboek Berdoeri, hendak ditunjukkan bagaimana dunia sosial kalangan Tionghoa di Surabaya yang memungkinkan kelahiran kosmopolitanisme kolonial. Pastilah kosmopolitanisme jenis ini bukanlah sesuatu yang lahir dari situasi yang vakum, melainkan pasti ia muncul, berkembang dalam situasi dan masyarakat yang mendukung keberadaannya.

Epafra, Leonard C. (Indonesian Consortium for Religious Studies [ICRS])

Inverted Quest: Religion and Imagined Micro-Cosmopolitanism in Baladeva Comic Series

In a chapter of his *Language and Power* (1990), "Cartoons and Monuments: The Evolution of Political Communication under the New Order" (pp.152-193), Ben Anderson was discussing on genres of political communications, which he divided into the mode of "direct speech" and "symbolic speech." For the latter it includes cartoons and monument. He analysing the works of two cartoonists that came from different generations, Sibarani (Augustin Sibarani, 1925-2014) who worked on cartoon, and Johnny Hidajat's (b. 1942) who worked on comic strip. Cartoons and comic strips to Anderson "were a way of creating collective consciences by people without access to bureaucratic or other institutionalized forms of political muscle" (p.163). He demonstrated that both visual arts were sites of ideological struggle and representation of the spirit of the age. Likewise, those were the summation of numerous subtexts of ideological leaning, religious narratives, such as in Sibarani's work, and manifestation of public mood, such as in Hidajat's, where open critique to the New Order administration was restricted.

The chapter initially was an article published in 1973, hence the notion of printing technology as the vehicle of nationalism that instilled in his *Imagined Communities* (1983, 1991, 2006), yet to develop. But indeed his discussion echoed this concern, and moreover reflecting the earlier traces of cosmopolitanism, profoundly in Sibarani's, which situated Indonesian struggle of nationalism within the larger international context, and induced by the heteroglossic of terminologies he employed.

As demonstrated by Anderson, media is powerful mean in creating imagined community, and accordingly in establishing a sense of cosmopolitanism. The present paper taking this insight and will explore the rhetoric represented in the series of comic under the title Baladeva, published by *Tantraz Comiks* (/Comics) Bali, Denpasar. The comic will be framed within the notion of micro-cosmopolitanism — a cosmopolitanism

from below (Cronin, 2006, p. 16) — through which the pressing questions of imagination of nationalism and cosmopolitanism, counter-transnational religious discourse, and religious minority are played out. The main character of the series, Kebo Parang, started the quest from the Hindu-Buddhist Kingdom of Medang, which is according to the original scheme laid by the publisher, his quest will be ended in India. There is seemingly an unconscious expectation, at least an imagination of inverted quest — from Nusantara to India — as a symbolic reversal movement of Indianization of earlier period that came to Nusantara from India since the earlier centuries.

The micro-cosmopolitanism allowed the visualization of Kebo Parang journey, against all odds and battles, in a scaling up narrativization, in which in many incidents those pregnant with philosophy (mostly from Hindu-Buddhism), which often speaking of universalism of values, and in some other seemingly a hidden transcript toward Islamization of public sphere and other issues.

Contemplating the present day contestation between nationalism and transnationalism discourse, understanding contemporary comics to a degree might illuminate the shift in the present Indonesia, notably from the perspective of popular culture.

Faqih, Abdullah (Airlangga University)

Paradoks Globalisasi terhadap Pertumbuhan Nilai-Nilai Kosmopolitanisme

Dinamika kehidupan masyarakat kontemporer tidak bisa terlepas dari adanya globalisasi. Globalisasi mempengaruhi segala aspek kehidupan karena efeknya yang bersifat domino. Perubahan dalam aspek politik, budaya, ekonomi, bahkan sosial kemudian dihubungkan dengan terjadinya globalisasi. terdapat dua definisi mendasar dari globalisasi, yaitu persaingan ekonomi yang ketat dan lingkungan sosial yang lebih luas (MacGillivray, 2006:4). Dua variable yang dibawa oleh globalisasi ini menjadikan interaksi antar manusia semakin intensif dan meruntuhkan batas-batas imajiner yang terkonstruksi. globalisasi telah membawa individu-individu menjadi lebih dekat melebihi batasan negara sehingga sangat penting untuk menganalisa bagaimana keharmonisan ini terbentuk dan bagaimana mengatasi perbedaan yang ada agar keharmonisan tetap terjaga (Gannaway, 2009:2). Nilai-nilai yang dibawa oleh globalisasi ini seharusnya kemudian mendukung adanya kosmopolitanisme dalam hubungan antar manusia di kemudian hari.

Munculnya kerjasama-kerjasama ekonomi merupakan efek secara langsung dari adanya globalisasi dan bertujuan untuk mengintensifkan perdagangan dan interaksi manusia lintas batas. Hal ini kemudian

sejala dengan kosmopolitanisme yang membawa nilai-nilai toleransi terhadap perbedaan identitas yang dibawa oleh setiap individu. bahwa konsep tersebut merupakan sebuah pengetahuan akan manusia sebagai penduduk dunia. Munculnya blok-blok ekonomi baru yang kemudian berdampak pada intensifikasi komunikasi antar manusia lintas-batas ini tidak justru kemudian memperkuat nilai-nilai kosmopolitanisme. Hal ini muncul salah satunya didasari oleh adanya problema ekonomi yang muncul ditengah semakin terintegrasinya negara-negara. Xenophobia atau ketakutan akan datangnya pendatang dipicu bukan hanya dengan adanya pertentangan antar budaya namun aspek yang signifikan adalah aspek ekonomi (Buckman 2004, 112). Kekecewaan dalam aspek ekonomi ini kemudian membentuk adanya sentimen rasisme yang muncul dalam masyarakat. Rasisme yang menjadi salah satu problema karena adanya usaha mengkategorikan manusia dengan asal identitasnya menjadikan adanya sistem sosial kemudian tidak seimbang dan kemudian preferensi-preferensi yang muncul kemudian berdasarkan hal yang bersifat primordial dan bukan bersifat objektif (Anderson, 1991:149).

Febriani, Rika

Pentingnya Ide Komunitas Nasionalis Kosmopolitan

Komunitas nasionalis kosmopolitan adalah suatu ciri masyarakat yang mengandaikan bahwa kita sebagai manusia berbagi dunia yang sama, dan oleh karenanya kita adalah warganegara dunia. Ada gagasan moral di balik ide kosmopolitan ini, yaitu kita mempunyai kewajiban moral terhadap orang lain. Tidak hanya nilai-nilai kehidupan manusia, tetapi juga kehidupan manusia secara partikular, artinya kita mempunyai kepentingan di dalam praktek dan kepercayaan yang memberikan arti dalam kehidupan mereka.

Pada saat sekarang, negara bangsa sebagai norma dan konteks diskursus keadilan mulai mencair. Dia tersamar di dalam tiga klaim: redistribusi sosio-ekonomi, pengakuan status budaya atau hukum (legal) dan representasi politis. Sebagai akibat dari migrasi yang mendunia di dalam era post-kolonial telah menciptakan tegangan lintas budaya dan konsep baru dalam kewarganegaraan, identitas budaya yang hibrid dan komunitas, serta bentuk media komunikasi baru. Hal ini meminta kita untuk meyakini kembali ide ruang publik dan peran sosial-budaya dari berbagai jenis budaya yang ada serta dialektika hubungan interkultural.

Salah satu faktor yang bisa kita analisa dalam mendorong terbentuknya komunitas nasionalis kosmopolitan adalah pengaruh media konvensional (seperti: koran) dan sosial media (seperti *facebook*, *twitter*, *instagram*, dan lain sebagainya) sebagai bentuk media baru. Pengaruh sosial media dalam mengembangkan ide-ide dan nilai dapat melampaui batas-batas

negara sejauh dia dapat digunakan dengan cara-cara yang memungkinkan terjadinya dialog. Di dalam *Imagined Communities*, Ben Anderson menjelaskan pengaruh kapitalisme cetak. Dalam hal ini peran mesin cetak menjadi penting dalam komunikasi dan kehidupan komunitas intelektual. Menurutnya, percetakan tidak benar-benar dibangun di Amerika Utara selama abad ke-18 sampai mesin cetak ditemukan dan menjadi sumber pendapatan-yaitu koran. Dalam hal ini terdapat konvergensi antara kapitalisme dan teknologi cetak sehingga menciptakan kemungkinan bentuk baru.

Apabila media ini, baik yang konvensional maupun bentuk media baru gagal memperlihatkan keberagaman atau hanya memberikan sedikit informasi tentang kehidupan yang lain di luar wilayah bangsa sendiri, maka menurut pendapat saya praktek media seperti ini dapat menghambat terbentuknya komunitas nasional kosmopolitan. Kita harus menyadari bahwa kita hidup di dalam dunia yang saling berhubungan dan tidak boleh acuh terhadap permasalahan sosial yang ada, hal ini tentunya membutuhkan imajinasi moral tertentu. Salah satu caranya adalah dengan memperbaharui komitmen terhadap kemanusiaan dan hal ini bisa dilakukan oleh media.

Selain itu, pendidikan juga sangat berperan dalam pembentukan komunitas nasional kosmopolitan. Pendidikan dapat memperluas imajinasi kita terhadap yang lain. Namun harus diperhatikan caranya melalui pendidikan yang konsisten dan sistematis, bukan hanya respon atas ketakutan yang sifatnya sementara. Ketika ide fundamentalisme disadari mulai bangkit di Indonesia pada akhir-akhir ini, beberapa kalangan menawarkan “obat penawar” dengan kembali melihat pengajaran agama di sekolah dengan memasukkan tema-tema toleransi dan keberagaman. Ini adalah suatu langkah bagus dan penting. Namun harus disadari bahwa pendidikan seperti ini harus disusun dengan kerangka yang sistematis dan bukan hanya sementara dan pada saat ini saja.

Menyandarkan sepenuhnya kepada Negara juga tidak lantas menjadi jaminan atas berkembangnya ide-ide kosmopolitanisme. Negara memang bisa berperan dalam memberikan perlindungan terciptanya ide-ide kosmopolitan dan iklim saling menghormati atas nama pluralisme. Apabila kita telusuri pengertian Negara dalam pandangan historisisme, dia adalah ekspresi sejarah yang bukan berasal dari Ide-ide besar tetapi dari Ide partikular yang tidak begitu besar. Ketika kita berbicara mengenai ide di dalam sejarah, filsafat Hegel mengenai sejarah tidak bisa kita lepaskan. Ada pengalaman manusia yang bekerja di dalam idea, apa yang disebut oleh Hegel sebagai Idea di dalam sejarah. Ide partikular ini dapat kita terjemahkan ke dalam pemahaman komunitas-komunitas kecil yang ada di dalam suatu Negara. Ide ini harus berasal dari komunitas masyarakat yang hidup saling tolong-menolong, dan tidak hanya melihat komunitas-komunitas tertentu sebagai sumber konflik.

Dampak dari kosmopolitanisme terhadap pembentukan nasionalisme

adalah ide ini dapat memperluas pandangan etis kita sebagai manusia. Berkaca dan merasakan solidaritas orang yang mengalami kelaparan, perang ataupun pembersihan etnis dengan mengandaikan hal tersebut bisa terjadi kepada kita. Hal ini tentunya membutuhkan imajinasi moral. Imajinasi bermuatan gagasan, oleh sebab itu dia adalah sesuatu yang dapat dipelajari.

Garcia, Mark Laurence D. (University of the Phillipines, Diliman)

Kwee Thiam Tjing & Isabelo de los Reyes: Embodiment of Colonial Cosmopolitanism

This study looks at two cases which may contribute to Benedict Anderson's concept of colonial cosmopolitanism or cosmopolitanism from below – Indonesia's Kwee Thiam Tjing and Philippines' Isabelo de los Reyes. Two journalists from two distinct and peculiar timelines and nations, Kwee and de los Reyes might be the outset in discussing the epitome of a colonial cosmopolitan. Though due to limitations on the sources regarding Kwee, and that I focus more on de los Reyes as well, the study I want to present is about two exemplars of the idea of such cosmopolitanism in two different bodies. First, I will draw apparent characteristics of a cosmopolitan in Kwee, through Anderson's narrative on him, in his *A Life beyond Boundaries* and in his interview by Cynthia Foo. Apparently in this interview, Anderson significantly stated that "In terms of colonial cosmopolitanism, I thought it was interesting because this guy [Kwee] was absolutely a cosmopolitan, but he almost never went anywhere—not even to China, as many of his Chinese acquaintances did. So I had to think about cosmopolitanism to talk about Kwee." Clearly, he was talking of an almost a paragon of a cosmopolitan.

Finding similarities with Kwee, I argue that de los Reyes might be a perfect example of what Anderson was talking about cosmopolitanism. If Anderson was talking about being a cosmopolitan by not travelling at all but being exposed to other cultures, de los Reyes during his time actually embodies this kind of quality. De los Reyes had not been outside the Philippines until his exile to the infamous Montjuic Castle. So by viewing Kwee as a representation of this concept of cosmopolitanism, I will then discuss de los Reyes as an ideal embodiment of such concept as well. And by finding differences, for instance their timeline – Kwee was born in 1900 while de los Reyes in 1864, it will yield to different context of cosmopolitanism in Indonesia and Philippines and to richer examination of cosmopolitanism with respect to the two nations' history.

In addition to that, I want to elaborate more on the connection of nationalism and cosmopolitanism through the discussion of de los Reyes' life and works. Also through this, I want to pitch in to the contemplation

of the concept of imagined communities by following also Anderson's discourse on such topic. For instance, I will try to shed light on the discussion of the one of the sources of imagined linkage within imagined communities – the relationship between the newspaper, as a form of book, and the market through discussion of de los Reyes as a journalist and his works on newspapers and its industry. Anderson said that "... the newspaper is merely an 'extreme form' of the book, a book sold on a colossal scale, but of ephemeral popularity. Whatever context he was referring it to, there is an evident role newspaper has to confront. Then I want to argue that being a journalist during de los Reyes' time, or specifically the late 19th century Philippines, has something to do on de los Reyes' concept of nationalism (or patriotism, following studies on de los Reyes) and being a cosmopolitan, following Anderson's discussion in his *Imagined Communities* book.

Summarily, I present a study on two embodiments of different cosmopolitanism, through Kwee and de los Reyes, with respect to Anderson's discussions on this concept of colonial cosmopolitanism or cosmopolitanism from below. But focusing more on de los Reyes, I will try to emphasize on the role of being a cosmopolitan in late 19th century Philippines, or specifically during de los Reyes' time prior to being exiled in the infamous Montjuic Castle.

Gayatri, Erin (Universitas Gadjah Mada)

Cosmopolitanism: Harmony of Culture and Nature

According to Anderson's idea about cosmopolitanism, I agree that we do not need to travel around the world to be cosmopolitan. The important thing that emotional cosmopolitanism refers to Anderson. Even though the other scholar said in the tricky words as the individualistic cosmopolitanism where lack of direct engagement, I think it does not matter because the aim of physical engagement cosmopolitanism is to make the emotional cosmopolitanism.

I see that what Anderson meant only engagement among the human or he said culture. Moreover, talk about cosmopolitanism, we have to refer to the root of cosmopolitan words cosmos, in English it is meant universe while in Indonesia meant balancing. Here I prefer to use balancing meaning which more visible to understand the relation between nature and culture. When we regardless the nature within the term of cosmopolitanism, we are doing the arrogant cosmopolitan. Bruno Latour argued that in many policies people always separate between culture (human) and nature (environment). Whereas, the engagement process of human really depend on nature conditions.

In my opinion that cosmopolitanism is the harmony between nature

and culture or the other words is the balancing between nature and culture. We do not have to travel all time because the “digital capitalism” as the alternate of “print capitalism” have given as more insightful about the conditions around the world. We are kind enough to become individual capitalism as long as we understand that what we do here directly or not, impact the other spheres of human and non-human being.

Furthermore, the other scholar also explained that the important thing of cosmopolitanism is the issues of human right, when we are in the midst of contamination without borders, it is mean that no more space of untouchable discrimination like Rohingyas in Myanmar. Hence, the cosmopolitan people is who doing the harmony of culture and nature. The culture is consists of all the human attitude and behaviour and culture is consist of all the nature conditions.

Guillermo, Ramon (University of the Philippines, Diliman)

“He was a Translator”: Benedict Anderson, Translation and Cosmopolitanism*

Benedict Anderson once claimed that translation was the work he found most enjoyable and fulfilling. In fact, the great majority of works he published in the journal “Indonesia,” were translations. A general overview of his work as a translator, with a particular focus on his recurring notion of “untranslatability,” may give an insight on the larger connection between language and cosmopolitanism in his work as a whole.

Harimurti, Albertus (Lembaga Studi Realino)

Javanese Literature and Idiosyncratic Javanese Dynasties Today?*

Do succession always followed by the bloody events? Tony Day (1983) showed that the *Babad Bangun Tapa* (1838-1839), created to commemorate the wedding between Bangun Tapa with a local Chinese girl named Nonah Kuwi, able to tell succession as something that does not need physical and symbolic violence. Day said that it represents “the sorrows and ignominies of deposition and exile, for the apparent absence of shame-concealing *semu*”. He called it “*semu*” based on the world of Javanese Aristocratic which dominated by feuds and killing, the fear of public disgrace, and the politics of godlike supremacy (Day, 1997).

Meanwhile, in contemporary case, Yogyakarta Sultanate dynasty government was facing a succession from HB HB X to XI. In this succession, the term paugeran often showed the limits of the citizens to participate on the “democratic-dynasty”, as people here put it. In fact, such a system

would be difficult do imagining nation. Ben (1983/2006) wrote that “the very possibility of imagining the nation only arose historically when, and where, three fundamental cultural conceptions, all of great antiquity, lost their axiomatic grip on men’s minds.” This three fundamental cultural conceptions are (1) a particular scriptlanguage that offered privileged access to ontological truth; (2) the belief that society was naturally organized around and under high centers, like in a dynastic government; and (3) a conception of temporality in the which cosmology and history were indistinguishable.

From Day’s and Anderson’s ideas, this paper keen to explain how ‘Javanese’ literature is always-already-actual to explain how the succession occurred. It will lead us to ask: how literatures relate to the social realm - particularly subject to Yogyakarta on succession today.

Iqbal, Muhammad (IAIN Palangka Raya)

Kosmopolitanisme Revolusioner: Menubuatkan Surat-surat Kartini*

Meneroka Raden Ajeng Kartini (1879-1904) adalah usaha untuk memanggungkan sosok bumiputera yang lahir dalam sebuah era, ketika fajar modernitas memberi ‘cahaya kemajuan’ bagi penduduk yang menghuni wilayah yang membentang dalam kekuasaan kolonialisme Belanda saat itu.

Kartini banyak menulis soal perempuan dan kedudukannya yang rendah dalam lingkungan feodal (kolonial) dalam rentang masa kehidupannya. Sifat tulisan-tulisan ini yang memang menempatkannya sebagai simbol yang mewakili gagasan emansipasi perempuan di Indonesia, paling tidak dalam pandangan resmi kenegaraan. Tetapi lebih dari sekadar soal perempuan, minat dan perhatian yang luas terhadap masalah seni, sastra, pendidikan, dan kemajuan teknologi menampilkan figur individu yang mengesankan dari seorang perempuan otodidak yang penuh semangat menyambut dunia modern (Kartini, 1983).

Keunikan dari tulisan Kartini adalah ia menjadi bagian dari semangat dunia yang besar, lebih besar dari Jawa dan Hindia Belanda. Tubuhnya yang memang terkungkung dalam belenggu geografis dan kekuasaan kolonial Eropa, namun pikiran internasionalismenya membawa pada kesediaan menyerahkan diri untuk pekerjaan dan perjuangan perempuan generasi baru di Eropa.

Dalam *Imagined Communities* (1991), Ben Anderson menyebutkan bahwa media cetak telah membantu membangun gagasan nasionalisme bagi suatu masyarakat, karena melalui media itu, para anggota masyarakat yang saling berjauhan dan tidak saling mengenal, dapat merasa bersatu sebagai komunitas yang diimajinasi. Kita merasa orang Indonesia, meskipun tinggal di pulau-pulau terpisah, dengan budaya dan agama yang

berbeda, bisa bersatu dalam imajinasi sebagai satu bangsa berkat adanya media.

Membaca riwayat Kartini (dalam perspektif Anderson), adalah melihat hadirnya tanda-tanda pertumbuhan identitas bumiputera di Hindia, yang dirangsang walau bukan diciptakan oleh imperialisme Belanda. Sikap mawas diri dan gairah untuk mengubah keadaan terwujud—dan disebarluaskan—lewat kepopuleran media cetak baru seperti *Bintang Hindia*, *Retno Dhoemilah* dan *Pewarta Prijaji* yang membuka wawasan kalangan elite Indonesia. *Bintang Hindia*, misalnya, terbitan dua-mingguan berbahasa Melayu yang disponsori pemerintah dan amat populer, menunjukkan dunia di luar Hindia, beserta kesamaan-kesamaannya dengan berbagai bagian sudah dianggap bagian-Hindia kepada sidang pembacanya. Binatang Hindia memopulerkan konsep baru nan mengejutkan yakni “bangsa Hindia”. Retno Dhoemilah yang berjangkauan luas, buah tangan pemimpin redaksinya, doktor bumiputera dan pemikir pembaharu yang antusias asal Jawa, Wahidin Sudirohusodo, juga sama berpengaruhnya (Poeze, 1986: 64).

Lewat kumpulan surat-surat pribadinya yang terbit dalam bentuk buku berjudul *Door Duisternis Tot Licht* (1911) dan dialihbahasakan menjadi Habis Gelap Terbitlah Terang, cahaya Kartini terus benderang melampaui masa kehidupannya yang pendek. Pemikiran yang tertuang dalam rangkaian tulisannya, mewakili kehebatan seorang individu yang menyerap cahaya pengetahuan modern (baca: barat), dan menjadikan pengetahuan itu sebagai teropong kritis atas kekangan sistem feodal (termasuk kolonial) yang menghambat kemajuan masyarakat tempatnya berpijak.

Kammen, Douglas (National University of Singapore)

Benedict Anderson and the ‘Cornell Paper’

A little more than one year after Benedict Anderson completed his fieldwork in Indonesia and returned to Cornell University to begin writing his PhD. dissertation, an ill-fated coterie of middle-ranking army officers operating under the name the September 30th Movement forever changed the Indonesia Ben had come to love so dearly. In response to the bewildering turn of events, Anderson, Ruth McVey, who had received her PhD. in Government at Cornell University in 1961, and fellow graduate student Fred Bunnell, threw themselves into making sense of who had done what on the morning of October 1. To do so, they drew on the extensive Indonesian press holdings in the Cornell University library, the foreign news service reports, Indonesian radio broadcasts, and communication by mail with select friends in Jakarta. The result was a 162-page document titled “A Preliminary Analysis of the October 1, 1965, Coup in Indonesia.”

The argument was straightforward: the September 30th Movement was more or less what its leader, Lieutenant Colonel Untung, said it was – a preemptive move by middle-ranking officers against the westernized, corrupt, CIA-aligned military high command to prevent them from carrying out a coup against President Sukarno. The author's emphasized that the September 30th Movement of October 1, 1965, and the anti-communist pogroms encouraged by the Army "form quite separate political phenomena." The former was crushed by the evening of October 1, with the search for a few stragglers lasting until the second week of October; the physical assault on members of the Communist party and its affiliates only began, with one important exception, after Major General Suharto was installed as Army Chief-of-Staff on October 16.

If, as Ruth McVey once suggested, the events of 1 October 1965 were – and still are – a 'whodunnit', then the story of the Preliminary Analysis from the time it was completed up until its publication by the Cornell Modern Indonesia Project in 1971 might be thought of as a case of 'whoseenit'. This paper takes the rather obscure life of Anderson and McVey's paper, circulated to a select circle of friends and colleagues with a well-intended but perhaps naïve request for confidentiality, as a starting point to reflect on some less well-known but critical aspects of Anderson's scholarship on Indonesia. The first section considers how a preliminary reconstruction of events written for friends became the 'Cornell Paper' and resulted in Anderson being banned from Indonesia. The second portion turns to how the state came to figure in Anderson's subsequent scholarship. The final section offers some tentative thoughts on how, when finally he could return to Indonesia following Suharto's abdication in 1998, Anderson's thinking about '1965' and the state did and did not change.

Kartiman, Nurcholiz (Universitas Sanata Dharma)

Deglorifikasi Museum: Anarkisme dalam Swafoto Handy Christian

Layaknya sebuah kunjungan ke museum, anda diharapkan menyaksikan apa yang sudah disuguhkan. Dalam sebuah museum Tentara Angkatan Laut dan sebuah museum kebudayaan, serba-serbi kebesaran tentara angkatan laut dan kebudayaan-lah yang diharapkan dinikmati. Lalu, apa yang terjadi jika sebuah kunjungan ke museum tidak memamah yang sudah disediakan dan justru mengajak kita memperhatikan artefak yang lain/ yang minor?

Handy Christian pada tanggal 15 Oktober 2016 di halaman *facebook*-nya mengunggah 22 swafoto dari kunjungan ke Museum TNI AL Lokajaya Srana di Surabaya dan Museum Mpu Tantular di Sidoarjo . Berbeda dengan orang pada umumnya, dia tidak mengunggah foto-foto dirinya bersama artefak-artefak utama dalam museum. Dirinya justru

mengunggah foto bersama tempat sampah, tanda arah jalan, etalase kosong, botol-botol bekas, atau sebuah tanaman. Unggahan gambar-gambar swafoto itu menarik banyak orang. Puluhan ribu akun *facebook* membaginya dan kemudian menyebar ke situs-situs berita ‘tidak resmi’, untuk kemudian dibahas, dibicarakan ulang. Ada yang mengomentarnya sebagai ketidaklaziman sebuah kunjungan ke museum, gaya yang lucu, konyol, bahkan ada yang menyebut etnis Handy yang Cina (*sic!*).

Dalam museum, artefak menjadi replika yang disusun sebagai narasi nasionalisme. Narasi dominan mengharapakan pengunjung museum turut membangun narasi tersebut. Kolaborasi antara narasi yang disediakan dan kunjungan diharapkan akan semakin memperkuat, mengaktualisasi narasi dominan. Tidak begitu penting orisinalitas, kebenaran sejarah dari replika. Replika yang dipajang, lengkap dengan cara dipamerkan adalah bangunan narasi versi penguasa museum, yang dalam hal ini adalah dinas kebudayaan dan istitusi Tentara Angkatan Laut Indonesia. narasi itu ingin menunjukkan mereka sebagai bagian dari nasionalisme Indonesia. Tentu saja kita boleh bertanya, apakah tragedi 1965, Priok 1984, atau kerusuhan 1998 masuk dalam museum? Jika tidak, kenapa tidak? Selalu ada yang hilang dalam museum, yang oleh Ben Anderson dikatakan paralel dengan pelupaan oleh anak kecil yang beranjak dewasa. Ada yang liar yang selalu berusaha dilenyapkan. Dalam hal ini, saya melihat bagaimana museum melupakan atau berusaha menghilangkan berbagai hal yang tidak ingin dilihat dari tentara atau kebudayaan nasional.

Meminjam pernyataan Handy Christian, orang yang datang ke museum dengan tujuan dan sikap yang sudah diharapkan oleh rezim museum adalah para *normie*. *Normie* dalam kamus *urbandictionary.com* diartikan sebagai seseorang yang tidak memiliki penyakit mental seperti kekacauan bipolar, schizophrenia, kekacauan perasaan, trauma pasca depresi, depresi, atau sesuatu yang mirip dengan kelemahan mental. Dalam soal kultural, *normies* dianggap diartikan sebagai budaya dominan, atau 97% populasi yang tidak memilki gejala sakit jiwa. Swafoto dari Handy Christian adalah gugatan terhadap kecenderungan umum terhadap kunjungan ke museum. Sejauh mana sebenarnya swafoto tersebut bisa dipahami? Mungkinkan bahwa foto-foto tersebut dilihat sebagai gugatan terhadap narasi besar nasionalisme?

Khurun'in, Irza (Universitas Gadjah Mada)

Menjadi Warga Dunia?

Kita manusia tinggal di planet yang sama, meminum air dari tanah yang sama, namun seringkali kita meributkan perbedaan yang ada. Bukankah kita ini warga dunia? Tapi banyak di luar sana, dan termasuk saya, yang masih sulit untuk melihat ‘putih’, masih sering merasa inklusif, dan sulit

menerima hal yang baru.

Gagasan kosmopolitan mulai dimunculkan kembali untuk menyambut fenomena globalisasi. Kosmopolitan datang lebih dulu sebelum era globalisasi. Globalisasi membawa kita pada kondisi dunia tanpa batas. Faktanya, proses globalisasi ini tidak mampu 'memanusiakan' politik global. Lalu, apa beda ide kosmopolitan dan ide tentang globalisasi? Kosmopolitan bukan hal yang baru. Ide tentang kosmopolitan datang jauh sebelum jaman internet. Gagasan mengenai *human community* yang melandasi kemunculan ide tentang kosmopolitan.

Secara garis besar, kosmopolitan adalah merujuk pada perasaan menjadi bagian dari dunia secara keseluruhan, tidak dibatasi pada salah satu kelompok atau bagian. Menjadi kosmopolitan adalah mau menerima perbedaan, berkaitan dengan nilai-nilai keterbukaan, inklusifitas, pluralisme, kebebasan dan saling menghormati.

Berkaitan dengan negara, kosmopolitan meletakkan negara sebagai subjek yang harus memperlakukan manusia lain sebagai tujuan dalam dirinya bukan sebagai alat. Namun, yang ada saat ini justru negara menggunakan manusia sebagai alat untuk mencapai kepentingannya. Menjadi kosmopolitan bukan berarti harus melintasi negara-negara, travelling kesana-kemari. Menjadi kosmopolitan bukan berarti menjadi global. Kosmopolitan berarti menjadi '*single community*'? Saya pesimis dengan gagasan itu.

Salah satu penelitian yang saya lakukan adalah *citizenship* dalam aktivitas kemanusiaan yang dilakukan oleh NGOs di Malaysia. Di Malaysia ada kelompok NGOs yang bergerak dalam perlindungan terhadap buruh migran. Artinya di sini, terdapat dua kelompok masyarakat, masyarakat warga negara dan buruh kelompok bukan warga negara atau buruh migran yang bekerja di Malaysia. Dalam aktivitas yang dilakukan oleh NGOs di Malaysia itu memang menyiratkan spirit kosmopolitan, yakni tidak membedakan negara-bangsa, serta mengutamakan nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Namun, kembali lagi, gagasan kosmopolitan tidak muncul di semua lini gerakan. Buktinya, di kondisi tertentu, misalnya pada saat melakukan advokasi kebijakan antara buruh migran dan pemerintah, para aktivis meletakkan buruh migran sebagai objek.

Kokkaliari, Lydia K.K. (Universitas Sebelas Maret)

Does UNESCO's World Heritage Set Forward Notions of Supra-Nationhood?

Anthony Giddens has suggested that contemporary globalization is historically unprecedented, reshaping modern societies, economies, governments, and the world order. Cosmopolitan internationalism should involve one based on ethical obligations rather than location. One has

obligations to others as fellow humans wherever they are, irrespective of geographical proximity or other criteria such as race or nationality. While a plethora of academic disciplines places continuous interest in this concept, there has been the convergence-versus-divergence debate around how to conceptualize globalization. According to Benedict Anderson every community is imagined. "Communities are to be distinguished, not by their falsity/ genuineness, but by the style in which they are imagined." The expanding role of the United Nations in development, peacekeeping and human rights has occurred without fundamentally eroding deep-rooted attitudes towards nationalism and the nation-state. Smith asserts that "We are still far from even mapping out the kind of global culture and cosmopolitan ideals that can truly supersede the world of nations." The UNESCO's World Heritage site of Acropolis & Agora (Greece) and the UNESCO's Intangible World Heritage of Wayang (Indonesia) are to be discussed as to whether they promote such a "global" understanding by proposing a shared world heritage. In addition, the suggested types of cosmopolitan ideals endorsed within the initiative of UNESCO World Heritage will be compared to the existing outcomes of this project. I contend that Smith's pessimistic allegation isn't far from truth, yet we might be getting closer.

Kristi, Kiki Koesuma (Universitas Gadjah Mada)

Seksualitas Terbayang: Kisah Cinta Remaja Kampung di Yogyakarta*

Gerak kehidupan komunitas tidak terlepas dari nilai-nilai yang dianut dalam komunitas tersebut. Nilai itu menjadi dasar dalam bertingkah laku. Nilai yang ada bisa juga terpengaruh dari komunitas lain, baik melalui proses akulturasi, asimilasi, dan juga pertukaran. Di dalam keseharian komunitas sering ditemukan benturan-benturan nilai yang ada. Benturan nilai yang sering terjadi ini bisa menyebabkan perkembangan kebudayaan komunitas bisa terhambat. Benturan nilai ini akan dilihat dalam gaya hidup remaja, terutama seksualitas. Penelitian dilakukan terhadap remaja di sebuah kampung di pinggir sungai di kota Yogyakarta yang dianggap daerah marginal.

Pengetahuan seksual tidak terbentuk begitu saja, melainkan dengan proses belajar. Remaja belajar tentang seksualitas melalui pendidikan di sekolah dan juga pengalaman yang mereka alami sehari-hari. Pengetahuan seksual remaja terbentuk dari berbagai media yang sekarang mempunyai akses yang luar biasa. Pengetahuan kesehatan reproduksi dan etika moral mereka peroleh dari pendidikan formal. Sementara bagaimana mereka menggunakan alat kelaminnya diperoleh dari media internet yang menawarkan banyak ragam pornografi. Gaya hidup seksual remaja tidak lagi terkotak-kotak sesuai komunitas mereka, melainkan menjadi suatu

pengetahuan yang global karena dukungan media yang menembus batas-batas komunitas tersebut.

Sesuatu bisa terjadi akibat gaya hidup yang berasal dari ide yang sudah dianggap umum tersebut. Ketika terjadi kehamilan di luar nikah, maka remaja akan berbenturan dengan nilai-nilai yang dibayangkan oleh anggota komunitas sebagai nilai-nilai yang baik bagi mereka. Nilai-nilai tersebut dibawa oleh struktur yang diletakan oleh negara pada komunitas melalui pengurus kampung. Kehamilan di luar nikah yang bisa diselesaikan secara kekeluargaan kini harus berhadapan dengan struktur negara. Pengurus kampung yang menjadi kepanjangan tangan negara berada dalam bayangan menjalankan tugas negara. Sementara remaja yang mengikuti gaya hidup yang sudah dianggap umum kini dibenturkan dengan nilai dari negara. Ada hirarki nilai di sini, dimana nilai dari negara dianggap unggul, sementara nilai-nilai dari komunitas harus takluk dari nilai negara. Hirarki nilai ini justru akan menimbulkan resistensi nilai-nilai yang selama ini menjadi dasar komunitas bertingkah laku dan tidak akan muncul nilai-nilai baru ketika nilai justru dibenturkan. Maka perkembangan kebudayaan tidak akan terjadi karena tidak ada nilai baru yang dihasilkan.

Kurniati, Geni (Universitas Indonesia)

Perspektif Manusia Kosmopolitan

Globalisasi, melalui perkembangan teknologi, mempercepat mobilitas komoditi — manusia, barang, komunikasi, dan informasi terkait berbagai aspek kehidupan manusia. Hal ini memungkinkan setiap manusia dengan mudah terpapar berbagai interaksi budaya yang kemudian melahirkan manusia kosmopolitan, *“A cosmopolitan, strictly speaking, as someone who’s worldly, not because of world travel, but because of their exposure to other cultures”*.

Exposure menjadi penting dalam membentuk identitas baru manusia sebagai warga dunia seperti melalui film, musik, makanan, model dan gaya berpakaian dan aspek lainnya. Filosofi Yunani menyatakan bahwa manusia bukan hanya warga dari satu negara tapi warga dari manusia, negara dan dunia, sehingga identitas manusia diidentifikasi tidak hanya sebagai warga dalam konteks tempat mereka tinggal, tetapi juga negara dan dunia yang melibatkan berbagai interaksi budaya.

Seorang warga negara Indonesia yang memiliki ketertarikan pada budaya Korea, pergi ke Korea atau hanya menikmati exposure budaya Korea di Indonesia, tidak akan mengidentifikasi diri dengan identitas Korea meskipun dia sangat mengagumi dan mengadopsi budaya tersebut. Dia akan tetap dengan identitasnya yang utama, Indonesia, bahkan ketika dia secara sadar atau tidak sedang mengadopsi identitas baru. Sebaliknya,

hal ini dapat dilihat sebagai pembentukan mental toleransi dan solidaritas terhadap budaya selain budaya yang menjadi identitas diri. Anderson mengemukakan bahwa bangsa adalah sesuatu yang terbayang, *imagined*, dengan satu tambahan ketat bahwa bukan imajiner. Maka, identitas bangsa yang melekat pada diri mengejewantah sebagai identitas terbayang yang solid.

Menjadi kosmopolitan berarti menjadi manusia yang toleransi, empati, berpikiran terbuka, dan percaya bahwa semua manusia merupakan warga dunia yang harus hidup bersama. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa menjadi kosmopolitan berarti mampu melihat dan merasakan hal yang berbeda dari dirinya dengan perspektif yang berbeda pula. Pada akhirnya, dapat dipahami bahwa konteks kosmopolitan dimulai dari proses berfikir terbuka yang melibatkan toleransi dan empati, melibatkan pengalaman tubuh atau tidak.

Menjadi warga Indonesia dan dunia berarti menjadi manusia kosmopolitan yang terlibat dalam peradaban modern yang lebih luas, pengalaman manusia yang lebih kaya, dan berbagai kreatifitas baru.

Laksono, P.M. (Universitas Gadjah Mada)

Pengaruh Karya-karya Ben bagi Cendekiawan Indonesia

Mahbub, Elok (Jember)

Dunia Tanpa Identitas / Menembus Nasionalitas

Awalnya tembakau di Indonesia dipergunakan secara tradisional, sebagai pengobatan dan rokok lintingan. Selanjutnya pada awal abad 19 atas prakarsa pengusaha Belanda, tembakau dijadikan komoditi ekspor sebagaimana kopi, teh, coklat, dan gula. Penerapan sistem perkebunan oleh Belanda, berefek pada beberapa daerah penghasil tembakau menjadi tumbuh dan berkembang pesat secara ekonomi, sosial, dan demografi; yaitu di Deli Sumatera, Klaten Jawa Tengah, dan Jember Jawa Timur. Tembakau juga dikembangkan oleh pengusaha lokal khususnya di Jawa, yang juga berkembang pesat dengan produksi rokok kretek.

Sampai tahun 1980 an terjadi booming produksi pada tembakau ekspor untuk cerutu dan tembakau lokal untuk rokok. Perusahaan tembakau dan rokok bermunculan, area penanaman yang sangat luas sinergi dengan banyaknya petani, penyerapan tenaga kerja buruh yang sangat besar. Namun selanjutnya, lambat laun tembakau mengalami penurunan karena menghadapi banyak persoalan; diantaranya perspektif kesehatan yang menyebut rokok adalah sumber masalah, dan perdagangan bebas yang

membawa konsekwensi terhadap persaingan bebas yang dimenangkan oleh kapital besar dunia.

Data dan informasi terakhir disebutkan bahwa area penanaman tembakau mengecil secara drastis, perusahaan tembakau banyak yang collapse, perusahaan rokok banyak gulung tikar, buruh tembakau banyak yang di PHK. Seiring dengan fenomena ini, arus modal asing terus mengalir ke beberapa sentra tembakau, mengakuisisi perusahaan tembakau dan rokok. Salah satu contoh di Jember sebagai area tembakau bahan baku cerutu, pada tahun 1970 terdapat sekitar 50 perusahaan tembakau untuk pasar ekspor dan domestik, saat ini tersisa tidak lebih dari 20 perusahaan, yang kepemilikan modalnya banyak dimiliki oleh perusahaan multi nasional. MNC menguasai modal, teknologi, plasma nutfah, standar mutu, sumber daya manusia, lahan, petani, dan buruh. Varietas tembakau yang sudah menjadi identitas beberapa kota di Indonesia, dapat ditiru dan dikembangkan di luar negeri.

Pengusaha dan petani tembakau yang berada di luar sistem usaha yang dikendalikan MNC mengalami banyak kesulitan mulai dari *on-farm* hingga *off-farm*. Ketika produk kretek Indonesia ditolak masuk dalam pasar Amerika, merupakan genderang “perang” yang nyata bagi kalangan usaha tembakau untuk rokok yang banyak di daerah Jawa Tengah. Selanjutnya kalangan ini menggunakan propaganda budaya untuk memberi perhatian pada tembakaunya.

Tulisan ini akan menguraikan bahwa melalui tembakau, kita dapat melihat; kapan dan bagaimana identitas itu dipergunakan serta bagaimana identitas itu diabaikan.

Mahendra, Gabriel Gradi (Universitas Sanata Dharma)

Menyadari si “Korea”

Sudah lebih dari satu bulan ini saya bekerja di *Binokular*, kantor media monitoring yang bertempat di kawasan timur Yogyakarta. Selain sebagai sebuah kantor yang aktif 15 jam sehari memonitor pemberitaan media di Indonesia, tempat kerja saya ini bisa dibilang eklektik.

Pertama-tama saya perlu memberitahukan bahwa saya besar di lingkungan yang homogen: Katolik, ras Jawa; bahkan homogen laki-laki ketika SMA. Dalam benak saya, berbagai bentuk artikulasi identitas terasa tertanam dalam dan mudah ditebak. Saya tak terlalu lama berkeputusan bahwa orang Jawa itu akrab, orang Jakarta itu percaya diri, orang berjilbab itu sopan. Itulah: mengikuti stereotip.

Lalu saya bekerja paruh-waktu di *Binokular* dan cukup tercengang pada kenyataan betapa kebudayaan Korea sangat disanjung oleh karyawan setempat, yang mayoritas anak muda. Dalam *shift* kerja 8 jam, bisa dipastikan akan ada durasi lebih dari 30 menit lagu-lagu Korea diputar.

Ketika saya amati, mereka ternyata tak sekedar ‘mendengarkan’ tetapi ‘melihat’ ke layar komputer yang menayangkan video para artist Korea yang umumnya lincah menari dan berpenampilan menarik. Di kantor saya itu ada juga seorang perempuan dengan stereotip yang bagi saya memiliki reference yang jelas: muslimah sopan, reseptif, ortodoks, dan tidak mengikuti tren. Ternyata justru dia lah yang paling maniak Korea! Dia bisa dengan lincah mengulas serial drama Korea terbaru, karakter siapa bakal menjadi bagaimana. Bahkan, ini sungguh di luar stereotip ortodoks yang semula jelas bagi saya, dia bisa dengan bersemangat bertanya pada seorang pria tentang mana pria Korea yang paling cantik (tentu, benar-benar cantik, karena yang ia tunjukkan adalah sekumpulan pria transgender Korea yang ‘kecantikan’-nya sudah sangat dikenal). Dia berbincang tentang para pria transgender itu tanpa terselip kata-kata insyaf, ‘astaghfirullah’, yang biasa lekat pada identitas muslim konservatif. Ternyata ada juga yang seperti itu!

Ben Anderson barangkali, bila bekerja juga di kantor saya itu, akan ikut asyik nimbrung ke obrolan seputar Korea. Barangkali ia akan melihat apa yang dia sebut sebagai *imagined communities*. Dia akan melihat bagaimana internet telah melengkapi medium pembangun kolektivitas yang selama ratusan dekade dimonopoli oleh media massa dan penerbitan dalam bahasa vernakular (di luar bahasa Latin). Ia akan mencatat bahwa dalam jarak 4,300 kilometer Yogyakarta-Korea Selatan, nama-nama Korea dengan aksara Hangeul, tren sinema dan pemujaan ketampanan pada para pria Korea masih tetap eksekusif. Transmisi budaya tak terjadi bak gelombang air yang mereda seturut jarak tempuhnya. Internet membawa semua itu satu-dan-sama secara global, secara simultan. Pola transmisi semacam ini lah yang kemudian membuat saya setuju bahwa mau-tidak-mau sejarah kita tiba pada titik kosmopolitan.

Saya memahami kosmopolitanisme seperti Diogenes menyebut dirinya kosmopolites, warga dunia. Setelah saya menilik perkembangan debat pada bidang kosmopolitanisme, saya lebih tertarik pada pemikiran Ulrich Beck mengenai kosmopolitan sosiologis-politis, ketimbang diskusi mengenai negara-dunia (*world-state*) yang problematis atau bahkan utopis. Mirip seperti sitiran atas Benedict Anderson yang tertera di poster program, Beck menyebut bahwa kosmopolitanisme bukan dualisme negara/kosmopolit, lokal/global; namun, DNA-nya adalah suatu kesadaran pada yang liyan, *the acknowledgement of otherness*. Lebih jauh, dalam esai “Cosmopolitanized Nations: Re-imagining Collectivity in World Risk Society” (SAGE, 2013), Beck dan Daniel Levy menunjuk bahwa prinsip kosmopolitan tak bisa dibebaskan dari perkembangan ke-bangsaan. Justru: kosmopolitanisme lahir dari konteks historis adanya konsep ‘bangsa’. Yang menarik juga dari esai tersebut, disebutkan bahwa konsep kosmopolitan ini sifatnya imperatif, bukan karena ide filosofis atau etika moral, namun, diamanatkan oleh keperluan kita untuk *survive* atau lestari. Kolektivitas yang dibentuk lewat asimilasi dan keterbukaan pada

yang liyan sepenuhnya, menurut kacamata Beck, dituntut atas urgensi tingkat-global (konflik berdarah, migrasi, krisis ekologi) yang menuntut kita membangun kolektivitas yang baru, di luar batas lawas 'bangsa', bila ingin bebas dari kepunahan.

Satu tangan menunjuk pada kawan saya di Binokular, tangan lain menunjuk pada hal serupa yang tampak mudah saja terjadi di pelosok lain di dunia ini, membicarakan kosmopolitanisme terasa mendesak. Satu uhal yang penting bagi saya adalah bagaimana kesadaran akan yang liyan, akan kebiasaan yang eksentrik, non-ortodoks bisa dilihat sebagai suatu kemunculan (*emergence*) atas dunia baru. Setidaknya kita belajar untuk tidak latah bila memang isu tersebut mencengangkan dan tentunya membayangi kesadaran kita.

Malik, Rizal (Yogyakarta)

Membayangkan Konflik Kosmopolitan

Bagaimana menjelaskan gambar ini: seseorang berbaju gamis putih a la Timur Tengah membawa poster yang bertuliskan "Selamatkan NKRI dari penjajahan Asing dan Aseng"? Ciri-ciri fisik menunjukkan identifikasinya pada komunitas dunia, satu "ummah" yang mengatasi batas-batas negara dan identitas lokal. Akan tetapi pesannya menolak kemungkinan adanya pengaruh dari luar lokalitasnya (*Aseng*) dan dari luar negara (*Asing*).

Kosmopolitansime adalah sebuah gagasan yang menyatakan semua umat manusia, apapun juga afiliasi politiknya, adalah (atau dapat dan seharusnya) warga dari satu komunitas (Kleingeld & Brown, 2014: 1). Paper ini membahas perkembangan kosmopolitanisme dalam 3 dimensinya: ekonomi, politik dan moral. Kemudian mencoba untuk menjelaskan konflik yang mungkin terjadi antar dimensi tersebut.

Pada bagian akhir pembahasan, akan dilihat bagaimana menggunakan konsep *Komunitas-komunitas Terbayang* untuk menjelaskan kejadian mutakhir tersebut.

Mendoza III, Amado A.G. (University of the Philippines Diliman)

Unbound Nation: Revisiting Benedict Anderson's Logic of Seriality

In the first and last section of *Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World* (1998), Anderson penned five essays in which he revisited some of his previous and persisting ideas on nationalism dating back from his seminal work, *Imagined Communities* (1983). The first three essays were put under the category "The Long Arc of Nationalism," while the last two, intended as closing pieces, were put in the section "What is

Left?”. In this study, I focus on the essay “Nationalism, Identity, and the Logic of Seriality” and try to pick up on the representational implications of lists, series, and censuses which Anderson made visible and legible in the piece. To this end, three Indonesian texts are desultorily read for specters — affirmations, reconstructions, and transformations — of Anderson’s logic of seriality. First is Tan Malaka’s “Ke Taman Manusia”—a fictional piece with futuristic elements (Guillermo, 2013, p. 87) which serves as the closing chapter of his *Madilog: Materialisme, Dialektika, Logika* (1948). The second text is Seno Gumira Ajidarma’s controversial novel on the Dili massacre, *Jazz, Parfum, dan Insiden* (1996). The third is Kusprianto Namma’s “Parasitisme dalam sastra” (1994), a manifesto-like barb against the Jakarta literary establishment published in the *Jurnal Revitalisasi Sastra Pedalaman*. Seen as a gesture towards verisimilitude, the existence of lists, series, and censuses in literary texts serves as an affirmation of the logic of seriality. This affirmatory gesture is evident in the nameless narrator in Malaka’s piece who deftly explains the historical, national, and international significance of categorizing the cenotaphs in the taman manusia. Seen as an act of collation, on the other hand, listing, tracing a series, and taking stock of body count becomes an attempt at reconstructing a national present obscured by the unbending logic of state-sponsored national narratives. This is evident in Ajidarma’s novel wherein actual reports on the Dili incident are juxtaposed with vignettes on the allure of Jakarta city life and treatises on jazz music. Finally, seen as a form of dissent and contestation, the invention of antipodal standards (list), categories (series), and boundaries (census) signal a moment of transformation. This dissenting logic is evident in Namma’s list of writers and literary activities outside Jakarta and in his glorification of his exclusion from the literary center. Touching on themes and methodological problems tackled by Anderson in his works, the study traces the attempts of Malaka, Ajidarma, and Namma in dealing with the specters of representation, comparison, and of inclusion and exclusion faced by a then colonial and then New Order Indonesia.

Michael, Tomy (Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya)

Hukum Kosmopolitan

Mengacu etimologi, “kosmopolitan” yang kita kenal berasal dari bahasa Yunani *κοσμοπολίτης*, *kosmopolites*, “warga dunia”. Kata itu sendiri berasal dari *κόσμος*, *kosmos*, “Dunia” dan *πολίτης*, *polites*, “warga”. Saat ini kosmopolitan diartikan sebagai mempunyai wawasan dan pengetahuan yang luas; terjadi dari orang-orang atau unsur-unsur yang berasal dari pelbagai penjuru dunia; terdapat di pelbagai bagian dunia.

Kosmopolitan merupakan sesuatu yang baik karena menyamakan

manusia untuk kebaikan bersama tetapi ketika kebaikan bersama tersebut dicapai maka apakah yang disamakan terdahulu menjadi bagian terutama kemudian? Apabila melihat perkembangan ilmu hukum saat ini khususnya ilmu perundang-undangan, maka peraturan perundang-undangan yang di Indonesia sebenarnya telah lama mengadopsi paham kosmopolitanisme.

Pemahaman akan manusia yang sama akan menimbulkan pengurangan hak akan manusia yang lain. Penulis mengambil contoh Pasal 61 dan Pasal 64 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan dimana warga negara Indonesia yang memiliki penghayat kepercayaan tidak diperbolehkan mengisi kolom agama pada Kartu Keluarga dan Kartu Tanda Penduduk. Hal ini bertentangan dengan Alinea keempat Pembukaan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 bahwa “Kemudian daripada itu untuk membentuk suatu Pemerintah Negara Indonesia yang melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk...”. Maka kosmopolitanisme seharusnya menjadikan Indonesia suatu bangsa yang betul-betul menghargai perbedaan agar tercapai tujuan bangsa itu sendiri.

Di dalam perkembangan selanjutnya, bunyi pasal-pasal dalam peraturan perundang-undangan juga menimbulkan implikasi hukum yang berbeda. Pasal-pasal tersebut walaupun berdasarkan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undang (sumber dari segala undang-undang di Indonesia) tetapi tetap saja menimbulkan ketidakadilan hukum (Grande, 2004¹) Dengan demikian, kosmopolitan dapat dijadikan sebagai salah satu dasar pemikiran untuk membentuk suatu peraturan perundang-undangan di Indonesia.

Mulyani, Sri (Universitas Sanata Dharma)

Imagining Gender in Ben Anderson's *Imagined Communities*

Anderson has undoubtedly offered a great contribution in redefining nation, nationality, and nationalism in his seminal work, *Imagined Communities*. His vast knowledge and profound insight enable him to rethink and theorize the root and development of nation and nationalism in new light and different perspectives. In his discussion of cultural roots of nation and nationalism, particularly the religious communities and dynastic realm, he eloquently and critically analyzes the significant role of language and genre in representing and empowering/disempowering particular groups in the communities. Gender and sexual politics are indeed crucial parts in most of the theories and terminologies that he employs, yet he does not articulate those concerns as if they were non-existent. Interestingly, in the interview concerning the public and academic reception of *Imagined*

Communities, he likens it to a daughter who runs off marrying a bus driver; thus, no longer under his control. Such comparison brings resemblance to the discursive cult of Pallas Athena, a virgin, woman, and a female deity who was born/sprung directly from her father's head (Zeus), affiliated with the manly and masculine world to serve her father and the glory and victory of men. Anderson himself has acknowledged that it is not his task to "adapt *Imagined Communities* to the demands of the vast changes in the world" and he prefers it to be "unrestored" piece; nevertheless, this short paper aims to analyze Anderson's dictions and linguistic expression in his theorizing of nation and nationalism. This paper strives to unveil the way he criticizes the ideology of the language yet at the same time he also falls into the very similar ideological trappings, especially in terms of gender and sexual politics. Furthermore, this paper would also like to imagine gender and sexual politics in Anderson's *Imagined Communities*: what have been missing/missed as a result of his silencing these concerns? Does he have 'sound reasons' to do so? Why and why not? What would he gain if he 'voices' them? What would become of Anderson's 'daughter' after escaping from her father's power and dominion? What kind of paths and future that Anderson's 'daughter' would choose and have? To answer those questions, this paper plans to employ interdisciplinary perspectives to have insightful discussion and understanding.

Nasution, Elyzabeth B.

Experiencing Cosmopolitanism

The evolution of Cosmopolitanism – from idea to practice – is taking place everywhere yet people may not realize it. Nowadays people are having interaction with vast people with various social and cultural backgrounds without having to be in certain places at certain times; in other words they are *experiencing* Cosmopolitanism probably without realizing it. I believe this is the most efficient and effective way of socializing Cosmopolitanism to the world: experiencing Cosmopolitanism.

Before that however, people have to be *exposed* to the idea of Cosmopolitanism first before actually practicing it. To get this done, I strongly suggest that it is paramount as well as mandatory for us to be open – and later to learn – to pluralism and multiculturalism. Living constantly in small or one circle with society that is only eager to believe in certain view or understanding and have a closed mind would create fundamentalism and identity hardening which is absolutely not friendly with Cosmopolitanism. Our task now is to determine the most fruitful methods encouraging societies in Indonesia to be pluralists.

As a country with massive content of diversity Indonesia might see Cosmopolitanism as both a challenge and an opportunity. To tackle its

diversity as a challenge and simultaneously embrace it as an opportunity, the solution is peace-oriented education. It is unfortunate that our societies have been showered with not-so-peaceful or even violent thoughts, lessons, and teachings since a very young age. On top of that kids and students have never been exposed peacefully to other identities (ethnicity, religions, and other social/cultural distinctiveness); on the contrary they are taught to consider their identities to be the 'one'. Our task remains; that peaceful education will pay great contribution to Cosmopolitanism in Indonesia.

The key is to appreciate; whether to accept it or not (otherness, other identities, and distinctiveness) is a whole different issue. Societies need to learn that considering things to be absolute would only create division or even chaos. To appreciate others means to see from their perspectives, which is something problematic in Indonesia. Societies are not asked to blindly accept other identities; they are not even asked to accept. By simply acknowledging that other identities exist, significant improvement will absolutely be seen. This is our primary goal: to create societies that appreciate the otherness.

Nizahiksan, Muhammad R.P. (Universitas Gadjah Mada)

Globalization to the Social Dynamics Society in Yogyakarta

Globalization is actually a development effort in the history has pass through various theories and ideas to make the world economic model that aims welfare of all countries in the world. Certain period, the development paradigm past evolved into view new development strategy. Various indicators designed to measure the effectiveness of a new development in a country with the implementation and impact. associated concerns arise subjectivity indicator of development that lead to state welfare standards superpower.

There were many theories that want to describe the ideal development for a State. The dialectic of the various theories of development reveals a variety of backgrounds and criticism. Economists explain many weaknesses on development theory on a particular regime, later replaced by a new theory. The weakness is visible is the disorientation and dysfunction theory of development in contributing benefits for third world countries in the arena of globalization. Orientation globalization shows signs lead to free trade and free markets at the international level. British economist Adam Smith, Father of Modern Economics, is a fully supports free markets and free trade. His statement is a free trade allows each State to take advantage of its comparative advantage. Reality implementation occurs seen most of the third world countries failed to compete in the free trade.

Even so the third world countries still can not avoid globalization. Then

need a strategy to address the adverse effects of globalization. One third world countries are opening up to globalization is Indonesia. Countries Indonesia has Natural Resources (SDA) and Human Resources (HR) abundant as the main source of state revenue. Through the use of natural resources and energy utilization of human resources, the Indonesian government can govern effectively and efficiently. In the Indonesian government is divided over some local governments and underneath there is a city or county government. With regional autonomy, each region can organize and administer their own regional interests without interference from the government center. One area that has implemented a system of regional autonomy is the Special Region of Yogyakarta (DIY). DIY has a city center and is Yogyakarta government. A city full of hustle and bustle of the various cultures brought by immigrants. All that coexist in the city to the country often dubbed the miniature city. Strong tolerance to give a harmonious life for every culture that goes to the city of Yogyakarta

Globalization for a city Yogyakarta has a broad meaning mainly in tolerance between cultures. Increasingly open the tap a barrier between the country then city of Yogyakarta will be visited by many newcomers to bring their respective cultures. The conditions became full attention for the government of Yogyakarta city in regulating the harmonization of different cultures meeting. When tolerance of cultural difference it will make to create harmony among people of culture and religion.

The concept of our nation is built upon the greatness of soul due to the differences and mutually accept differences of race, ethnicity, race, language, religion, and culture. Such diversity as well as a joint force that must be preserved. Basic spirit of accepting and respecting differences do not exist in the heart and soul of every citizen of the city of Yogyakarta, then we will lose our identity as a *City of Tolerance*. For the city of Yogyakarta was confirmed by the mayor together religious leaders into a *City of Tolerance*. Yogyakarta city is appropriate to maintain tolerance between cultures and faiths are good and harmonious.

Multicultural reality of the city of Yogyakarta not only about recognition of ethnic diversity, ethnic, national, religious, cultural, political, economic social class, educational level, profession, perspective, habits of everyday life, and so forth. Management of the multicultural city of Yogyakarta was also the focus should be meaningful involve all components of this society no exception in a process of development of the city. Tolerance is a development capital, particularly in creating a sense of a safe, orderly, and peaceful. Residents of the city of Yogyakarta is therefore feel themselves as members of one big family and a community.

Selection compound into a city at the beginning of this establishment is a futuristik choice. A plurality reality of an increasingly complex and beyond the understanding of the limits of state have in front of us and we could not run away from this fact. Our choice is preparing to hone the ability to live in a multicultural nature, to such an extent that we do not become

a nation of stunted, insecure, and closed the whole world as a threat. Our ability to play a role in the international community that the compound is determined by experience and our ability to manage differences and take care of this plurality in the city of Yogyakarta.

Nurfaidah, Resti (Balai Bahasa Jawa Barat)

Ben Anderson: Indonesia Panggung Wayang*

“Dunia ini panggung sandiwara.../ Ceritanya mudah berubah..../” demikian penggalan lirik lagu “Panggung Sandiwara” yang pernah dipopulerkan oleh *God Bless* dan sederet artis penyanyi papan atas Indonesia lainnya. Salah satu lagu abadi yang menyitir kehidupan manusia di negeri ini yang kerap membuat petaka atau mampu menibulkan bahagia bagi sesama maupun makhluk lainnya. Namun, sandiwara manusia di negeri ini tidak akan berhasil tanpa otak keras sang sutradara. Sandiwara identik dengan kehidupan modern yang semakin menebar kompleksitas kehidupan dalam lautan kompleksitas keragaman Indonesia yang semakin bergeliat. Tidak demikian bagi seorang Ben Anderson yang menaruh perhatian pada budaya Jawa secara mendalam dan mendapati refleksi keseharian suku Jawa pada akar falsafah tradisional, yaitu wayang. Seorang Anderson menatap Indonesia kini sebagai sebuah panggung wayang. Bagi Anderson, akar budaya Jawa tersebut rupanya tidak hanya berlaku pada suku Jawa, tetapi multietnis. Wayang bukan sekadar tayangan atau tontonan, melainkan sarana pendidikan fisik maupun ruhani bagi manusia.

Serangkaian konflik yang terjadi di panggung kepemimpinan negeri ini merupakan cerminan konflik tokoh pewayangan antara kubu kiri dan kanan, antara Amarta dan Astina, antara Alengka dan Ayodya. Refleksi sosok Pandawa dan Kurawa, atau Dasamuka dan Rama-Lesmana, kini berkelindan di layar politik atau layar kaca. Kursi atau tahta menjadi fokus panah ambisi dan kepentingan pribadi atau golongan tertentu. Perebutan tersebut tidak hanya dilakukan oleh tokoh itu sendiri. Konflik Pandawa bukan disebabkan oleh perilaku Kurawa. Namun, hal itu diakibatkan oleh skenario, sutradara, dan penanam saham bayangan yang turut berperanan serta sangat berpengaruh dalam berbagai kepentingan. Tidak jarang tindak-tanduk para pihak “yang berkepentingan” tersebut menyebabkan hancurnya kehidupan manusia lain. Bukan hanya rakyat kecil, tetapi tidak jarang para ilmuwan yang seharusnya dapat meningkatkan derajat negeri ini di mata dunia. Tidak mengherankan pula jika negeri ini kehilangan banyak manusia berguna yang kini mendiami negeri pemberi suka.

Dalam buku *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa* (2016), Anderson melakukan penjabaran terhadap serangkaian tokoh pewayangan Jawa. Sebagai orang Sunda, saya melihat tokoh-tokoh tersebut juga pada pewayangan Sunda. Jika diteliti, sosok pewayangan yang terungkapkan

dalam buku tersebut kini benar-benar hadir di dalam panggung kepemimpinan negeri ini. Banyak para petinggi yang bertindak sebagai Karna dan Kumbakarna, yaitu mereka yang memahami persis bahwa pihak yang mereka geluti atau bela merupakan pihak yang keliru. Namun, sumpah setia mengikat mereka untuk tetap melakukan pembelaan, meskipun dukungan sepenuhnya disampaikan pada pihak yang dianggap “lurus”. Adapula yang bertindak sebagai Arjuna yang dengan pesonanya mampu menaklukkan kekuasaan. Hadir pula sosok Wrekudara atau Bima dengan gaya brutalnya duduk di atas singgasana. Namun, ada pihak tertentu yang tidak dapat menerima gaya kepemimpinannya tersebut hingga berusaha menjegal langkahnya. Sosok-sosok bersih seperti Yudhistira kerap kali digunjang-ganjing bahkan tidak sedikit yang dijebak dalam putaran kancah perang halus. Tidak jarang yang terjebak dan mengalami kehancuran. Konflik terkadang melibatkan sosok ala Banowati yang demi cinta, tega berkhianat kepada Suyudana—suaminya sendiri dengan membocorkan rahasia negara kepada Arjuna, cinta matinya. Jika diamati, benar Anderson bahwa Indonesia merupakan negeri panggung wayang.

Oetomo, Dede (Universitas Airlangga)

Imagining (Cosmopolitan) Gender and Sexual Diversity: Global, National and Local

In the study of and activism around LGBTIQ (lesbian, gay, bisexual, transgender, intersex, queer and questioning) people and communities, Anderson’s concept of imagined communities has been extensively used (e.g. Boellstorff 2005). While there have always been people who are born intersex, i.e. not exactly female or male, those who gender themselves differently than their biological sex and/or the gender assigned to them at birth (either purely as a gender matter or related to some ethnolocal role or profession), and those who like, lust and love people of the same gender or of more than one gender, the contemporary world seemingly globalizes and translocalizes these into what is commonly signified by the acronym “LGBT,” “LGBTI” or “LGBTIQ.” These constructions, or imaginings if you will, are formed as a dialectic between the biomedical and social sciences, community life and activism, and, increasingly, the (violent) repression of entities of secular and metaphysical powers. At the same time, local communities have also come up with imaginings of their own, such as the *banci-bencong-wadam-waria-transgender-“gay”* progression, the tension-filled “*priawan-trans man*” identities, the *tomboi-buci-hanter-sentul* vs. *feme-lines-kanthil* realities, to mention just a few in Indonesian society.

These imagined communities related to sex characteristics, gender

identity and expression, and sexual orientation, are in many ways (social, cultural, legal, political) apparently real, yet there remain feelings, practices and identities that do not neatly fall into the boxed identities or imaginings. The santri boys who engage in sexual intercourse in what is commonly termed “mairilan” in the Islamic boarding schools of Java are primarily “santri” and “Muslim,” and are certainly not “gay.” The female migrants workers who engage in woman-woman relationships in Hong Kong and even get “married” at Toko Indah may not even know the words “lesbi” or “lesbian.”

On the other hand, media (both conventional and social media) exposes both the identified and non-identified non-heterosexual, non-cisgender people to phenomena such as same-sex marriage or marriage for all, increasingly good quality, safe and affordable transgendering hormonal and surgical treatments, and, at least among activists, but perhaps it seeps to communities and individuals as well, the emancipatory discourse of rights (if only negatively through the attacks by the enemies).

The questions in front of us are:

- Do we need to further tweak imagined communities to take care of such nuances imaginings?
- How do we reconcile the increasing use of social media with the original analysis of print media, both equally driven by capitalism?
- How do we take into account parallel imaginings, such as gender- and sexuality-related ones and, say, faith-based ones?

Should we not also analyze “mainstream” genders and sexualities similarly? What will we learn from such an exercise?

Oktaviani, Jusmalia (Telkom University) & **Pramadya, Teguh Puja** (Telkom University)

Kosmopolitanisme dalam Konteks Integrasi Kawasan di Asia Tenggara: *Asean Community**

Pandangan mengenai negara dan identitas kebangsaan sudah cukup lama berkembang dan dipertahankan hingga sekarang, namun seiring dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan juga pandangan sosial-politik dan budaya, konsep mengenai identitas negara dan juga batas-batas geografis semakin berubah. Hal itu dikuatkan dengan konsep kosmopolitanisme yang mulai dijadikan sebagai rujukan dan pendekatan alternatif baru untuk melihat cairnya identitas seseorang atau satu komunitas berdasarkan pada konstruksi yang dibuat oleh faktor-faktor yang berkaitan dengannya.

ASEAN Community, menjadi satu bentuk identitas baru bagi masyarakat Asia Tenggara, terutama apabila melihat sisi historis dari negara-negara Asia Tenggara yang seringkali cenderung *state-centric*—

terutama apabila mengingat pada prinsip *non-interference* yang dijadikan pedoman ASEAN selama ini dalam menyelesaikan konflik internal dan eksternal yang muncul di kawasan Asia Tenggara.

Pada penelitian ini, kami ingin melihat bagaimana konsep *ASEAN Community* dapat memberikan dampak positif atau negatif terhadap konsep integrasi kawasan/regionalisme yang ada di Asia Tenggara dengan pendekatan kosmopolitanisme dan menjelaskan kemungkinan-kemungkinan yang dapat terjadi apabila pendekatan kosmopolitanisme dijadikan salah satu pedoman utama dalam proses pembuatan kebijakan (*policy-making*) di ASEAN.

Pahlevi, Anita (Sulawesi Selatan)

Ben Anderson and Cosmopolitanism, An Extremely Short Review

This month, a year ago Benedict Anderson passed away. Since then, I heard more frequently about his work, especially *Imagined Communities*. This title was the only book I have from so many of his works. As a person who work more with gear than with people actualy I should keep my mind open to any sciences. Therefore, I try to manage his thought through this extremely short review.

First of all, Benedict Anderson was known as a historian and politician as his work about both topics. And because of those things that made him seized entering Indonesia during new order. As we already understand, the government at that time said how Indonesian people have to be undercontrolled, that made any 'new thought' means subversive against government. Ben became one of black-listed person in the name of preventing inbound instability because what he wrotes. According to Benedict Anderson's theory of imagined communities the convergence of capitalism and print technology abolish the ideas of nationalism. Anderson was also found paradoxes while attempting to define nationalism:

1. The objective modernity of nations to the historians's eyes VS their subjectivity antiquity in the eyes of nationalists.
2. The formal universality of nationality as a socio-cultural concept.
3. The 'political' power of such nationalism VS their philosophical poverty and even incoherence.

Secondly, Ben wrotes, how Javanese villagers always know that they connected to people they have never seen, also told us how community does not always means face to face interaction. Currently we saw that the new media such as social media was also create new society, condition that Marshal Mc Luhan introduced us as global village term, digital society that usually audiences or public named by netizen. We do not need searching foreign people in foreign country to find an example. Indonesia has huge

social media freak. We could say that because of number of people made us number 5 as social media user including *facebook*, *twitter*, *instagram*, *path* and *youtube* channel, lover and hater at the same time create digital war. This community consist of people in somewhere around the world. We have the same earth to stand for, the same air and the same desire to live peacefully. All human being a single community based on morality. How to make it real? Why some people in different areas that called third country have high competency, more educated than another. Do we need government to be act just like an administrator? Do we have a better sollution to make an equal right among netizen – citizen with complex condition and situation. Let me learn and discuss with you in this event.

To sum up, by reading and understanding Anderson's thought we should explore to the current situation, where local election, religious issues and many others intertwine among 'false nation' – imagined communities, as Benedict Anderson, said distracted real nation. There is always something 'unspread enough' to made people stay in their position as netizen to act their role. The consciousness knowledge about unity in complex netizen. There's no nation without unity, cause we need imagined communities becoming real community not impossible one. Peace and Love.

Prakoso, Bambang (Komunitas Benang Merah Surakarta)

Membayangkan Indonesia sebagai Bangsa Maritim

Laut dan samudera telah lama menjadi faktor alamiah, yang memungkinkan globalisasi terjadi. Dari laut jugalah dimungkinkan interaksi rakyat nusantara pra modern dengan bangsa lain, entah dalam bidang perdagangan, agama bahkan kolonisasi, yang pada proses selanjutnya melahirkan bangsa Indonesia di era modern.

Momen Sumpah Pemuda berperan penting dalam kontribusinya bagi orientasi kemaritiman Indonesia. Kesepakatan organisasi-organisasi kepemudaan dari berbagai penjuru nusantara untuk mengakui satu tanah air, telah menginspirasi diplomasi luar negeri Indonesia untuk berhasil meloloskan pengakuan dunia internasional atas satu perairan Indonesia, yang terbentang tanpa terputus dari Sabang Sampai Merauke.

Namun begitu, penaklukan selama lebih dari 3 abad oleh kolonial Belanda, yang terkenal armada lautnya dan aktivitas maritim yang maju dan dinamis, melalui praktek monopoli, perang senjata modern, *divide et impera* telah mendesak mundur peradaban maritim rakyat nusantara, yang sebelumnya pernah aktif di masa pramodern. Bangsa Indonesia yang baru lahir di abad 20, merasa perlu untuk mencita-citakan dirinya sebagai Bangsa Maritim, mengingat luasnya wilayah perairan dan kepulauan yang banyak. Sejak pemerintahan Orde Lama hingga periode pemerintahan

saatini, hampir selalu ada program khusus yang berkaitan dengan pembentukan wawasan bangsa maritim.

Penekanan untuk kembali menjadi bangsa Maritim, bahkan menjadi poros maritim dunia juga bergaung di masa pemerintahan Presiden Jokowi. Pada pidato pelantikannya sebagai Presiden, Jokowi menegaskan untuk tidak memunggungi laut dan mengingatkan bahwa Nenek moyang kita pernah berjaya di laut.

Bila sepakat dengan gagasan Ben Anderson, bahwa pembentukan bangsa Indonesia udealnya adalah sebagai proyek bersama, romantisme akan kejayaan nenek moyang di laut menjadi problematis. Pertanyaan-pertanyaan seperti: apakah jaman nenek moyang sudah mengakui keberadaan Bangsa Indonesia? Jika belum, nenek moyang siapakah yang pernah berjaya di laut? Problem siapa yang layak diingat, siapa layak dilupakan menjadi hambatan besar dalam pembentukan bangsa sebagai proyek bersama.

Pada lingkup internasional, cita-cita mewujudkan Indonesia sebagai Bangsa Maritim, bahkan menjadi Poros Maritim Dunia juga akan bersinggungan dengan berbagai kebijakan maritim bangsa-bangsa lain, misalnya: strategi kebijakan luar negeri “One Belt One Road”, yang dicanangkan oleh Republik Rakyat Tiongkok, yang memasukkan Laut Cina Selatan (sebagian perairan Indonesia masuk ke dalamnya) sebagai rangkaian ‘Jalur Sutera Maritim’.

Imaji Indonesia sebagai Bangsa Maritim, akan berpengaruh besar dalam menentukan arah dan kebijakan maritim dalam persinggungannya dengan kebijakan maritim bangsa lain.

Pratisti, Siti Aliyuna (Universitas Padjadjaran)

Kajian Wilayah dan Interpretasi Lintas Budaya*

Areas Studies nowadays, is more about data, not interpretation – Thongchai Winichakul. Saya menemukan diri mengangguk-angguk setuju ketika Prof. Winichakul, mengutarakan mandegnya kajian wilayah saat ini pada sebuah kuliah umum beberapa tempo lalu. Kemandegan ini bukan berarti kajian wilayah telah ditanggalkan – di Program Studi tempat saya mengajar saja terdapat berbagai menu yang dapat dipilih oleh mahasiswa: Kajian Hubungan Internasional di Asia Pasifik, Kajian Hubungan Internasional di Amerika, Kajian Hubungan Internasional di Eropa dan Kajian Hubungan Internasional di Afrika (yang mana saya diberi kepercayaan untuk membantu kajian wilayah Afrika). Namun sebagaimana dikemukakan Prof. Winichakul, kajian yang melulu tentang data (ekonomi, militer, demografi, ataupun organisasi regional) menjadi hambatan utama dalam menumbuhkan rasa kecintaan (atau ikatan emosional) antara pengkaji

dengan wilayah yang dikajinya. Data yang dihadirkan tanpa interpretasi dan juga imajinasi, akan memunculkan dua konsekuensi: yaitu keterasingan (antara subjek dan objek) dan hilangnya makna (karena subjek akan memaknai objek secara semena-mena, sebagaimana analogi *inverted telescope* yang dikemukakan Ben Anderson dalam *The Specter of Comparisons*).

Hal inilah yang saya rasakan ketika memulai kajian tentang Hubungan Internasional di Afrika. Terdapat satu kata yang menggantung bagai awan hitam atas benua tersebut, yaitu Afropesimisme. Konsep ini mewakili pandangan terhadap benua Afrika yang pada umumnya bernada negatif. Persepsi media yang hanya mengangkat pemberitaan tentang konflik, kelaparan, perang saudara, wabah penyakit dan kekerasan antar suku – menjadikan Afrika dikenal sebagai tanah konflik tanpa henti. Pada titik permasalahan inilah kajian tentang Afrika digaungkan: yaitu untuk menghilangkan berbagai konsep yang keliru dan berupaya memberikan gambaran utuh tentang Afrika. Kajian akademis dan dinamika realita politik (dengan masuknya Tiongkok sebagai investor utama di benua tersebut), sedikit demi sedikit telah membuahkan hasil yaitu ketika memasuki tahun 2000an, persepsi media tentang Afrika berubah. Dimulai dengan pemberitaan Majalah *Time* bertajuk “African Rising”, media lain pun beramai-ramai memunculkan pemberitaan serupa. Namun, walaupun narasi media telah berubah, mata dunia tetap memandang Afrika di balik bayang-bayang Afropesimisme. Ketika ditelusuri, sebabnya tidak lain dari kegagalan penstudi dan media memberikan interpretasi tentang Afrika,

karena artikel dan jurnal ilmiah hanya berkutat pada peningkatan ekonomi atau angka konflik yang menurun — dengan kata lain, gambaran tentang Afrika hanyalah data yang dingin dan impersonal.

Dalam upaya memutus kemandegan ini, dibutuhkan gagasan kosmopolitan Ben Anderson sebagai jembatan untuk membangun imajinasi melalui pengenalan budaya. Anderson, sebagai seorang kosmopolis sejati tahu betul bahwa akar dari pemahaman realita (politik ataupun sosial) berakar pada pemahaman budaya. Melalui pendekatan ini, Afrika diinterpretasikan tidak hanya pada lingkup ekonomi dan politik saja, tapi juga melalui rentang karya sastra, musik tradisi, hingga kekayaan seni Afrika yang sangat luas. Pendekatan inilah yang saya sarankan pada mahasiswa di kajian Afrika: bahwa data tidak akan memberi gambaran utuh tentang Afrika, tapi dengan mengasah kepekaan akan budaya Afrika, kita akan mampu membawa Afrika lebih dekat. Pandangan Ben Anderson juga saya dorong dalam berbagai kesempatan diskusi pada Pusat Kajian Asia-Afrika Universitas Padjadjaran, karena dengan pemahaman akan budaya, identitas Asia-Afrika dapat menjelma menjadi komunitas kosmopolis yang saling mengenal satu sama lain.

Primadewi, Popi (Institut Seni Indonesia Surakarta)

Sos-Med, the Ultimate (Imagined) Communities

Mungkin ketika Ben Anderson mengatakan *Cosmopolitanism does not mean that you have to spend more time in airport than in your own bed*, beliau mungkin tidak membayangkan bagaimana sebagian orang saat ini benar-benar tidak perlu beranjak dari tempat tidurnya untuk bisa “melihat” dunia.

Pertanyaannya kemudian, ketika *exposure to other cultures* melalui sosmed “mulai mendekatkan yang jauh, dan menjauhkan yang dekat”, bagaimana kemudian mengartikan identitas diri. Bagaimana seseorang dapat mengatakan dirinya adalah bagian dari sesuatu atau bukan bagian dari sesuatu? Atau mungkinkah menjadi bagian dari sesuatu di luar dunia sos-med sudah tidak menjadi penting lagi?

Purwoko, Heri (Universitas Indonesia)

Persamaan Bahasa, Persamaan Rasa*

Bahasa menjadi sebuah sistem, tidak hanya sebatas alat untuk berkomunikasi, walau pada praktiknya tidak bisa lepas dari itu. Mereka yang berdiaspora sebagai pelajar atau pekerja dapat dengan mudah kita temui dalam bentuk kelompok atau komunitas-komunitas berdasar pada banyak hal, seperti latar belakang kesukuan atau ketertarikan, tapi di dalamnya lebih banyak dipengaruhi oleh kesamaan bahasa yang mereka gunakan. Konvensi bahasa yang mereka anut di tempat asal terbawa ke ranah luar negeri. Ketika dua individu bertemu, berdialog dengan bahasa yang sama, membangkitkan sebuah ranah memori tersendiri. Diskusi menjadi cair, perdebatan menjadi hangat, dan komunitas makin solid. Persamaan rasa muncul, bahkan hampir menihilkan kepentingan lainnya untuk sesaat, dalam persamaan bahasa.

Putri, Idola Perdini (Telkom University)

Imagined Community and The Construction of National Identity

Benedict Anderson thought about imagined communities that I'll underline is about how the national identity in today postmodern era construct through the same experience perceived by imagined communities. Nationalism and nation are the important concept in construct the term of national identity. According to Smith (1991) nationalism is the image of nation that creates national identity. Nationalism as “an ideological movement for attaining and maintaining autonomy, unity and identity

on behalf of a population deemed by some of its members to constitute an actual or potential 'nation'" (Smith: 1991, p. 73). Meanwhile, Benedict Anderson claims that nation as such is always imagined communities that give their members/citizens a sense of identity and belonging. A nation, writes Anderson, is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion (Anderson: 2006). Anderson believes that community actively builds the concept of nation, that a nation is a socially constructed community, imagined by the people who perceive themselves as part of that group (Ibid.). Therefore, the sense of society on national identity is imagined through communities same experience.

In Anderson perspective, the shared experience can be achieves through the role of mass media. Postmodern and globalization era, was facilitates the new form of media, that increasingly the possibility of society in experiencing the same idea. Anderson argues that people whom consume same media they begin to perceive something in common (Anderson, 2006). This commonness then leads to the idea on society of notion of national identity. The argument of media as catalyst in form the society commonness, said, in other word, that mass media has important role in form the notion of national identity. Mass media presence helped people perceive themselves as homogeneous body (*ibid.*). Mass media shared the idea among a nations and its people.

Anderson have identified that mass media is a key instrument in the social construction of imagined communities. Media representations are integral to the social construction of national identities (Anderson, 2006). However, mass media also eliminates the geographical boundaries among community. The form of national identity will influence either by internal forces and external forces. Moreover, within the condition, new narratives can change people's perceptions of what constitutes their national identity (Wodak et al. 1999). In the other hand, in Indonesia for example, as faced economic crisis and the fall down of Soeharto government, has also led to a serious cultural identity crisis, as boundaries that separate the 'imagined community' of a nation state from the external global forces, as well as the internal cohesion of the plural ethnic and regional communities that makes up the nation state are disintegrating (Budianta, 2000). Thus, the question raise, such as, how national identity construct in today postmodern era related to the imagined communities with the boundaries elimination among nation and nationality? How mass media play the role in forge the same shared experience to construct the national identity? How these construct of national identity plays its part in international level?

Rahman, Arief (Universitas Sebelas Maret)

Indonesia, Negeri, Festival*

Indonesia dikenal memiliki banyak festival budaya, baik festival rakyat, festival pesisir maupun festival pertunjukan. Dalam festival yang dibatasi ruang dan waktu ini, Indonesia ditampilkan dalam berbagai wajah.

Salah satu festival yang menarik diperhatikan yakni Festival Payung Nusantara di Solo. Dalam festival ini dihadirkan berbagai seni pertunjukan etnik dan kreasi baru. Hal serupa dapat dilihat pada *Ziarah Tambora*, *Bangka Wave*, *Bedog Arts Festival* dan lainnya.

Festival yang diinisiasi oleh rakyat untuk rakyat akan berbeda dengan festival yang dikelola pemerintah. Festival rakyat lebih menonjolkan dialog dengan budaya berbeda daripada sekadar seremonial budaya negara.

Dari festival ini kita dapat melihat wajah Indonesia dalam karakter berbeda-beda. Indonesia yang beragam, unik, terbuka dan berdialog. Indonesia yang tidak merumuskan kebudayaan nasional dari puncak-puncak kebudayaan, melainkan menghadirkan kekayaan dan interaksi budaya.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dan gabungan antara studi pustaka dan pengamatan di lapangan. Metode deskriptif kualitatif dilakukan dengan mendeskripsikan fakta-fakta yang kemudian dianalisis. Deskripsi tidak hanya dengan penguraian namun juga pemahaman dan penjelasan secukupnya. Pengamatan di lapangan berguna untuk pencarian data primer, sedangkan kepustakaan sebagai pendukung.

Rajagukguk, Andreo F. (Universitas Sanata Dharma)

Imajinasi Kosmopolitan melalui Literatur dalam Masyarakat Batak pada Masa Kolonialisme*

Kapitalisme cetak bagi Ben Anderson mempengaruhi terbentuknya kesadaran bersama dalam bentuk komunitas melalui imajinasi. Kehadiran kapitalisme cetak ini menghadirkan apa yang oleh Ben Anderson definisikan sebagai ajang terciptanya pertukaran atau komunikasi, adanya kepastian baru dalam bahasa, serta adanya bahasa kekuasaan yang berbeda dengan bahasa ibu (aslinya). Dalam definisi ini diperlihatkan fungsi bahasa sebagai konstruk sejarah dan juga sebaliknya, ketika bahasa itu sendiri yang dikonstruk. Hubungan keterkaitan ini menandakan adanya dominasi dalam suatu komunitas dalam sikap mempengaruhi.

Dari pemikiran Ben Anderson tersebut maka kajian ini akan melihat kehadiran kapitalisme cetak yang hadir di tengah-tengah masyarakat Batak tradisional, yakni *Surat Kuliling Immanuel*. Media cetak ini dibuat oleh misionaris J. Meerwaldt yang berasal dari badan *zending* Jerman, *Rhenisch*

Missiongesellschaft (RMG) pada tahun 1890. Isinya menyangkut isu-isu pekabaran Injil, renungan Alkitab, ilmu pengetahuan, budaya, dll. Media cetak ini disebarkan dikalangan masyarakat Batak dan menjadi ajang komunikasi dalam masalah-masalah pekabaran Injil. Ketika dikaitkan dengan pemikiran Ben Anderson maka media cetak ini memberikan pengaruh dalam terciptanya reproduksi kekuasaan yang dilakukan oleh misionaris, yang dalam hal ini mewakili kolonialisme, untuk menciptakan komunitas baru menggantikan yang tradisional.

Ada beberapa hal yang penting yang ingin disorot dalam tulisan, yakni ketika pengaruh Eropa berada di dalam majalah ini yang justru menghadirkan rasionalisasi atas kebudayaan barat, penciptaan musuh dalam menghilangkan sistem kerajaan, komunitas terbayang yang tidak melekat pada unsur keeksklusifan atau chauvinisme, serta bahasa baru sebagai suatu penanda atas komunitas yang baru.

Rezkiyana, Putri Ayu (Universitas Sanata Dharma)

Imagined Community and Its Next*

Through *Imagined Communities*, Benedict Anderson tries to describe the ideas, reasons, histories, and even discussion on the rise of nation states and nationalism. He shows how a community was formed into one nation under the proof of nationalism as an ideology to unite the diversity. When an argument said that the nationality occurred because of the 'sameness', Anderson explains not only because of this reason but more about an imagined society that was dreamed and wanted to be achieved. It is shaped by political agenda rather than history and kinship. Since nationalism is the product of imagination or belief, so does the imagine cosmopolitan society that will be discussed in the conference.

Talking about how the society is formed into a nation can not be detached from the role of print capitalism. Anderson also wrote that the spread of print materials made people aware towards the existence of one to another groups. It was begun in Europe in which print machine was invented, and then used to print translated version into many languages so that people with their lingua franca could understand the text. This phenomena signed the rise of national consciousness that was developed because of, as said earlier, the similarity towards the language and, perhaps, cultural identity. The development flourished not only in European countries but also outside Europe such as Asian and Africa within the Western imperialism or colonization era around the world.

For colonial states, the print materials were used to record information about people under colonization. They did the census, firstly for races, religions, as well as traditions, which purposed to map the society. Later this system was actually adapted by the government in the independent nation

state or ex-colonized country. It is very beneficial to ease them apply the programs as well as what to do to penetrate the ideology of nationalism. In Indonesia, for example, people living in the different islands and cultures become nationalist regardless the historical background of those groups that may differ from one to another. By using this pattern, the government tried to make West Papua New Guinea belong to Indonesia, telling that they were a part of Indonesia while, on the contrary, they thought differently.

Thus, what kind of next imagined community will be realized in this postmodern era? If in the beginning we learn that print capitalism and its development affected the spirit of nationalism, the same thing also happened for this dreamed community. The discourses that spread in the society are adjusted with the today's socio-cultural condition. Actually it has been started already by the increase of high life style reflected in the rising number of, for example, malls and branded products, as well as consumerism and materialism. How society is shaped into a part of cosmopolitan department depends on how much the discourse is given to them, just like the spread of print capitalism at the first time.

Ridho, Muhammad Rasyid (Universitas Gadjah Mada)

Kosmpolitanisme Adam Smith dan Benedict Anderson: Pandangan Pribadi

Berbicara mengenai kosmopolitanisme, maka mungkin yang terlintas di benak adalah sebuah majalah terkenal yang menampilkan gaya hidup yang jetset atau mewah. Atau, kosmpolitanisme sendiri terbatas pada gaya hidup yang mewah dan menduniatanpa terbatas oleh batas kedaerahan. Menghubungkan ini dengan konsep *imagined community*, maka perlu diketahui dahulu apakah yang dimaksud dengan konsep ini. Anderson menyatakan bahwa sebuah komunitas dapat terbentuk dari bagaimana individu-individu yang ada membayangkan bahwa mereka saling berhubungan dan memiliki identitas yang sama, terlepas dari seberapa jauh jarak antara individu tersebut. Bahkan, lebih jauh lagi, Anderson menekankan bahwa pembentukan segala komunitas yang ada berdasarkan dari khayalan atau imajinasi dari berbagai individu-individu yang berkepentingan untuk mewujudkannya (Axel, 2003). Akan tetapi, perlu diketahui bahwasannya konsep *imagined community* yang diangkat oleh Anderson sangat berfokus pada nasionalisme atau *nation-building*. Anderson juga menekankan bahwa yang dibayangkan oleh para individu ini adalah rekan sebangsa mereka, terlepas dari apakah mereka bertemu ataukah tidak. Dari bayangan itu muncul solidaritas di antara mereka, walau jarak terbentang. Karena penekanannya adalah *nation-building*, lantas *imagined community* bersifat sangat eksklusif bagi bangsa tertentu yang akan atau sudah membentuk kedaulatan (Hague, 2011). Lalu yang

menjadi pertanyaan, bagaimana setiap individu itu memiliki imajinasi yang sama antara satu dengan yang lain?

Menyambung dengan kosmopolitanisme, maka *imagined community* yang dikonsepkan oleh Anderson tidak begitu masuk ke dalam kerangka ini. Maka, ada pandangan yang cukup mampu untuk mengisi kekosongan ini adalah pandangan simpati Adam Smith. Smith percaya bahwa imajinasi dari individu tertentu yang tinggal di ruang yang berbeda dengan individu lainnya mampu ditransmisikan melalui medium yang berisi narasi-narasi yang detail dan hidup, sehingga individu di ruang yang berbeda mampu merasakan apa yang diimajinasikan oleh individu lainnya (Forman-Barzilai, 2009). Poin ini mampu menjawab bagaimana imajinasi dari satu individu itu menyebar ke individu lain, sehingga mereka memiliki pandangan yang sama — semisal bagaimana media massa menyebarkan pesan, foto, dan video dari korban konflik di Suriah maupun Rohingya. Proses ini dianggap sebagai salah satu unsur yang penting dalam pembentukan *neo-imagined community*, yang mana tarafnya bukan lagi bangsa atau negara, akan tetapi komunitas dunia.

Pada akhirnya, konsep *imagined community* Anderson mampu menjadi salah satu batu pijakan bagi terbentuknya kosmopolitanisme dunia, terutama dalam isu-isu kemanusiaan. Individu akan mulai membayangkan dunia sebagai ranah antar manusia, bukan lagi terbatas pada dunia yang terkotak-kotakan negara. Dengan bayangan ini pula, kemungkinan manusia ideal ala kaum Stoa — mereka yang hidup di dalam konsepsi *apatheia* — akan muncul, yakni mereka yang menaruh kepentingan dunia di atas negara dan bangsa (Forman-Barzilai, 2009), karena berbagi imaji yang sama, yakni kemanusiaan.

Salim, Hairus (Yayasan LKiS dan Like Indonesia, Yogyakarta)

Hamka Empat Bulan di Amerika Menelusuri Relasi Kosmopolitanisme dan Agama

Pada tahun 1952, Hamka (1908-81) melawat ke Amerika atas undangan pemerintah Amerika. Ia mengunjungi beberapa kampus, perpustakaan, pusat keagamaan, pabrik, gedung PBB, redaksi media, dll. selama hampir empat bulan di seantero Amerika. Kesan-kesan kunjungannya ini, ia tulis dalam dua jilid buku berjudul *Empat Bulan di Amerika* (1954).

Hamka adalah seorang penulis dan ulama terkenal. Novel-novelnya dibaca sangat luas dan dicetak berulang kali, bahkan hingga sekarang ini. Ia juga menulis banyak artikel sosial, budaya dan agama. Ia mengelola dan memimpin beberapa majalah kebudayaan Islam (*Pedoman Masyarakat*, *Hikmah*, *Panji Masyarakat* dan *Gema Islam*). Pada tahun 1950-an itu, ia juga merupakan tokoh penting lembaga kebudayaan nasional. Melalui majalah-majalah yang ia kelola dan tulisan-tulisannya, serta kedudukannya di

berbagai lembaga kebudayaan, ia telah memberikan dimensi baru dalam hubungan Indonesia — Mesir, yang tidak melulu bersifat keagamaan, tapi juga kebudayaan.

Pada dasarnya Hamka adalah seorang kosmopolit, dalam pengertian “mendukung jarak reflektif terhadap afiliasi budayanya sendiri, memiliki pemahaman yang luas terhadap budaya dan adat istiadat orang lain, dan keyakinan pada nilai kemanusiaan universal.” Yang menarik, Hamka ‘hanya’ menguasai satu bahasa asing, yaitu Bahasa Arab. Namun seperti pernah ia tulis dalam memoarnya, melalui bahasa Arab itulah ia mengenal nama-nama seperti Anton Chekov, Andre Gide, Bernard Shaw, Maxim Gorky dan lain-lain. Hamka adalah penerjemah Margaretta Gauthier karya Alexander Dumas (*files*), yang ia ambil dari versi Bahasa Arab dan diterbitkan oleh Balai Pustaka tahun 1949. Kunjungannya ke Mesir tahun 1950 itu mengonfirmasi sekaligus mengklarifikasi pengetahuannya tentang Mesir dan keyakinannya pada kosmopolitanisme peradaban Islam.

Melalu bacaan yang luas dan eksiklopedis, Hamka menjadi pribadi yang terbuka dan selalu ingin belajar. Tak terkecuali terhadap kebudayaan Eropa dan Amerika. Ini adalah kunjungan pertama Hamka ke negara barat, khususnya ke Amerika. Sebelumnya tahun 1950, ia melakukan kunjungan ke Mesir, yang kemudian ia tuangkan dalam *Di Lembah Sungai Nil* (1952). Dalam pengantar ia tulis, jika kunjungan ke Mesir itu untuk mencari sumber kekuatan jiwa, maka kunjungan ke Amerika adalah untuk “mentjari sumber kekuatan akal.” Apakah yang ia maksud dengan sumber kekuatan akal itu?

Kajian tentang kosmopolitanisme selama ini jarang menyertakan bahkan cenderung mengabaikan unsur agama. Ini mungkin karena suatu asumsi yang bersumber dari pemikiran Pencerahan bahwa seorang kosmopolit adalah seorang yang mestinya telah melampaui agama dan dengan demikian, otomatis seorang sekuler. Belakangan asumsi ini mulai dipertanyakan, seiring dengan melumernya bayangan mengenai keberadaan ‘sekularisme’ itu sendiri. Artinya agama dan akal sudah tidak relevan lagi diperlawankan, dan seorang kosmopolit, katakanlah ‘kosmopolit relijius’ bisa lahir dari kemungkinan hubungan ini.

Saya kira, Hamka menjadi sosok yang mungkin bisa menjadi contoh dari seorang kosmopolit yang datang dari kalangan agama, khususnya dengan latar belakang Islam Indonesia. Dan catatannya *Empat Bulan di Amerika* (1954) ini bisa menjadi titik masuk untuk penelusuran jejak kosmopolitanisme ini. Catatan Hamka ini menarik, karena seperti ditulisnya di bagian pendahuluan, merupakan “...pandangan seorang santri bila dia masuk ke dalam pergaulan modern...”. Kunjungannya ke Amerika ini ia anggap sebagai “masuk ke dalam pergaulan modern” tersebut. Tentu jauh sebelum berkunjung secara fisik, ia telah ‘masuk ke dalam pergaulan modern’ tersebut melalui khazanah kepustakaan yang telah ia lahap.

Bagaimana seorang santri masuk ke pergaulan modern ini, seperti apa kesan-kesannya, dan apa artinya catatan ini sekarang ini? Kunjungan

ini sendiri sebenarnya merupakan bagian dari politik perang dingin AS, tetapi bagi Hamka, sekali lagi, seperti perjalanannya ke Mesir, ini meneguhkan jiwa kosmopolitnya. Hal sangat berbeda dengan para 'islamist' dalam dekade terakhir yang telah berkeliling lintas negara justru menjadi — seperti dikatakan Anthony Appiah — '*counter-cosmopolitans*' dan '*toxic-cosmopolitans*'. Lingkungan politik apakah yang membentuk dan membedakannya?

Sangkoyo, Hendro (School of Democratic Economics)

Sasono, Rizky (Universitas Gadjah Mada)

Leaping the Capital and Beyond the State: The Cosmopolite Independent Music Scene of Yogyakarta*

I will commence with the notion of cosmopolitanism as I have recently flicked through the pages of *Performance and Cosmopolitics*. There it is explained that recent attempts to retool cosmopolitanism can generally be divided into three conceptually overlapping categories: moral/ethical, political and cultural. Moral cosmopolitanism is fundamentally concerned with the individual's 'loyalties to humanity as a whole', which entails an obligation to help fellow human beings to the best of one's abilities. The second category of cosmopolitanism is typified by efforts to establish legal and political frameworks and institutions that set forth universal rights and duties that bridge or override the conventional political structures of nation-state systems. The third category of cosmopolitanism is arguably the best known and also the most elusive. Cultural cosmopolitanism can be described as an attitude or disposition characterized by openness to divergent cultural influences, as well as a practice of navigating across cultural boundaries. (H. Gilbert and J. Lo, 2013 : 16-20).

Indeed, the third category of cosmopolitanism is pertinent to Ben Anderson's claim of exposure to other culture. Not only that the music scene (works, interaction, reflection) in Yogyakarta would meet that sole category. In a number of cases it is also subject to moral/ethical and political grounds. In terms of music festivals, Yogyakarta's own events are grounds to local culture such as the case of *Ngayogjazz* and *Tembi Music Festival*, or it can be spatially referring to MTV unplugged such as Live at Teater Garasi or mimicry of UK's Donnington Park for metalheads. In all the mentioned above, festivals are regarded as rituals as in entering liminality and devoting in ethics and aesthetic experience. On the one hand it is a commodity but on the other hand it is also a result of the art politics which favour Jakarta with its financial capital and close proximity of media.

Culturally, these events has attracted or conceptualized cosmopolitan values in terms of its concept, performers and last but not least audience.

The independent music scene which started developing in the mid-1990's has grown to a certain extent where variety music genres are present and interacting. The works of musicians has somehow showed the mode of studying other cultures, if not very well embodied in some. Works from artists like Senyawa, Frau, Risky Summerbee & the Honeythef, Shaggy Dog, Death Vomit have not only been subjects that have taken them between airports, but moreover has spectrums of transnational issues. The styles in which Yogyakarta musicians do not merely play relate to the forcefull western music influence that has been sounding in our ears and our grandfather's ears for decades, but in some noteworthy works like Melancholic Bitch's 'Dystopia', Risky Summerbee's 'The Place I Wanna Go' or Frau's 'Tarian Sari's has gone to that Imagined Community extent. The case of 'Sayidan' is more than just a reggae-ska beat song, it is depicting a strategy in which Islam has long been a part of Javanese culture, as opposed to the recent Arabisation of certain Islamist groups. This shows that cosmopolitanism has long been in Java.

The most vibrant music scene in Indonesia is challenged to meet theories and critical reflections on cosmopolitanism. This thought I present for conference panel review.

Setiawan, Fajar Ahmad (Komunitas Payung, Semarang)

Kosmopolitanisme sebagai Pengalaman Imajinasi Solidaritas Global dalam Perjuangan Minoritas*

Karya-karya hasil pemikiran Benedict Anderson (atau biasa dipanggil Ben) memiliki ciri khas dari sudut pandang pengarang, yakni seorang petualang dunia dan tentunya kosmopolit. Meskipun ia dikenal sebagai pakar nasionalisme — bahkan di satu sisi, simpatik terhadapnya — namun dalam wawancaranya dengan Cynthia Foo (2008), Ben menunjukkan korelasi antara nasionalisme dan kosmopolitanisme melalui sosok Kwee Thiam Tjing. Berbeda dengan para pemerhati dan kritikus kosmopolitanisme kontemporer lainnya seperti Appiah, Beck, Habermas, hingga Douzinas yang cenderung terjebak dalam euforia maupun horor politik formal global, Ben memaparkan bahwa nasionalisme dan kosmopolitanisme saling berdampingan dalam kehidupan sosial masyarakat, yang umumnya, kelas menengah-bawah. Meskipun agak telat, Ben menawarkan konsep Kosmopolitanisme Kolonial (*Colonial Cosmopolitanism*) atau Kosmopolitanisme Dari Bawah (*Cosmopolitanism from Below*). Uniknya adalah Ben merelasikan perubahan konteks kosmopolitanisme dalam era pra hingga paska kolonial. Melalui penelusuran terhadap Kwee Thiam Tjing, dapat disimpulkan bahwa kosmopolitanisme dan nasionalisme

berkorelasi sebagai pengalaman individu yang mengubah hidupnya. Kwee, seorang Tionghoa, menasbihkan dirinya sebagai nasionalis dan patriot Indonesia, namun perjalanan hidupnya yang terpapar budaya dan bahasa Jawa, Melayu, dan Belanda membentuk kepribadian yang kompleks, simpatik sekaligus satir, berimajinasi global sekaligus merengkuh identitasnya sebagai nasionalis dan Tionghoa.

Ide tulisan ini berangkat dari pandangan Ben mengenai korelasi kedua isme tersebut. Namun dalam kaitannya dengan perjuangan minoritas membutuhkan penelusuran tersendiri. Kosmopolitanisme pada dasarnya berangkat dari tradisi pemikiran Yunani yang kemudian ditegaskan Kant dalam konteks moral universalnya, sehingga pada dasarnya bila dipahami dalam era sekarang berdampak pada imperialisme. Inilah yang seringkali membuat para pengkritik kosmopolitanisme seperti Douzinas (2007). Beck (2009), Hardt dan Negri (2002,2005) terjebak dalam sinisme politik elit kiri-kanan namun pada akhirnya tidak begitu solutif. Ben menunjukkan potensi kosmopolitanisme dari golongan-golongan yang “dicuekin” oleh para pendebat akademisi tersebut, bukan karena orang itu menjelajahi dunia yang besar, namun karena dunia yang besar tersebut yang datang kepadanya. Kemauan untuk berangan-angan atau *capability to aspire* (Appadurai, 2014) adalah kuncinya, dan imajinasi untuk berkunjung adalah motivasi yang membuka diri kepada dunia. Sebagaimana Derrida (1997), kosmopolitanisme bukanlah mengejar kesatuan tunggal masyarakat dunia melainkan bagaimana beretika dalam keramahmatan (*ethics is hospitality*) dan merengkuh perbedaan. Tulisan ini setidaknya memiliki 2 pertanyaan utama untuk diulas, yakni:

1. Bagaimana kosmopolitanisme dipahami bukan dalam abstraksi konsep maupun teori melainkan sebagai pengalaman membuka diri namun tidak meninggalkan ikatan identitasnya terhadap “tanah” yang ia pijak?
2. Bagaimanakah kemauan untuk berangan-angan (*capability to aspire*) dapat menjadi motivasi bagi solidaritas global perjuangan minoritas ?

Soedjatmoko, Kamala (Jakarta)

Subagya, Y. Tri (Universitas Sanata Dharma)

Masa Depan Negeri Antah Berantah: Indonesia dan Gerakan Sektarian

Paper ini berupaya memeriksa bagaimana Indonesia paska reformasi 1998 diperbincangkan dan diperdebatkan kembali. Berangkat dari

pandangan Ben Anderson mengenai komunitas yang terbayang, saya ingin merefleksikan sejauh mana Indonesia dibicarakan dan hendak diwujudkan oleh warga komunitasnya. Setelah tumbanganya Orde Baru, ternyata pandangan mengenai Indonesia sangat beraneka ragam. Banyak kelompok yang bermunculan tidak lagi mentaati atau mengikuti konsensus nasional seperti yang diletakkan dasarnya oleh para pendiri bangsa ini. Mereka memiliki bayangannya sendiri tentang komunitas yang hendak diwujudkan di negeri ini yang niscaya berbenturan dengan kelompok-kelompok lain. Salah satunya adalah gerakan dari kelompok-kelompok Islam politik dan aksi-aksinya belakangan ini. Secara khusus, paper ini berusaha menjawab beberapa pertanyaan sebagai berikut: Bagaimana pandangan — pandangan kelompok Islam politik terhadap Indonesia yang hendak mereka wujudkan? Atas dasar apa klaim mereka atas Indonesia yang hendak diciptakan? Bagaimana usaha-usaha mereka untuk mewujudkan keinginan itu? Sejauh mana konsep Ben Anderson mengenai komunitas yang terbayang bisa menjawab persoalan-persoalan semacam itu?

Sumarsam (Wesleyan University)

Kosmopolitanisme (?) Pemikiran Ben Anderson tentang Seni Pertunjukan Jawa*

Pada suatu pertemuan saya dengan Pak Ben, saya diminta menyimak photo penari-penari bedhaya di jurnal "Indonesia." Pertanyaan Pak Ben, apa ada keganjilan pada penari dalam photo tersebut? Sebagai penabuh gamelan yang sering mengiringi tari-tarian, perhatian saya adalah pada tatanan baris penari-penari—saya tidak menemukan keganjilan. Penjelasan beliau: lihat kain yang dipakai penari-penari dalam tarian kuno itu: bukan kain batik, tetapi kain dengan gambar motif-motif tanaman dan binatang hutan (*alas-alasan*). Batik yang diagung-agungkan sebagai hasil dari kreasi asli Jawa yang dipercaya sudah berabad-abad umurnya itu sebetulnya merupakan seni yang muncul karena perjumpaan Jawa dengan unsur-unsur non-Jawa: kapuk dan bahan-bahan kimia yang diperlukan untuk membatik datang dari Eropa dan negara Asia di luar Indonesia. Di sini Pak Ben menawarkan pemikiran kritis, konteks silang-budaya, dan hibridisasi dalam kehidupan dan bentuk kesenian. Contoh lain, tarian *bedhaya* kraton Yogyakarta yang keramat diiringi musik gamelan dicampur dengan ansambel instrument tiup Eropa, *Tanjidor* Betawi yang justru ansambel instrumen tiup Eropanya lebih menonjol dari pada instrumen asli Betawinya sendiri, ini adalah inovasi dalam seni pertunjukan yang muncul atas hasil dari perjumpaan Jawa dengan non-Jawa.

Topik utama riset Pak Ben adalah sosio-politik. Tetapi perlu diingat bahwa beliau sangat dekat dengan seni pertunjukan, terutama wayang dan

gamelan: beliau belajar menabuh *gender* dan sering nonton pertunjukan wayang. Justru buku pertama beliau adalah tentang wayang Jawa. Latar belakang tokoh-tokoh utama dalam wayang dijelaskan, dijalin secara kritis dengan pandangan-pandangan orang Jawa, terutama ciri khas toleransi orang Jawa. Pemikiran Pak Ben tentang wayang bisa dipertimbangan kembali dalam mengkaji perkembangan/bentuk pertunjukan wayang dari tahun 1980an sampai sekarang, yang mana segala macam teknologi Barat—penyinaran kelir dengan bohlam listrik, penggunaan amplifikasi suara yang elaborate, konsep pertunjukan dua dimensi menjadi tiga dimensi, pengolahan ceritera—telah diserap dan dipraktekkan dalam wayang “spetakular.” Makna “tradisional” pertunjukan wayang telah berubah akibat dari kelanjutan perjumpaan Jawa dengan dunia global dengan pengaruh Barat yang kuat. Dari sudut lain, walaupun pasca 9-September banyak mempengaruhi segala macam aspek kehidupan komunitas Muslim Jawa, termasuk mengharamkan seni pertunjukan lokal, kenyataannya seni pertunjukan seperti wayang tetap hidup dalam bentuk-bentuknya yang baru. Justru di masyarakat-masyarakat Muslim tertentu, kyai-kyai memasukkan adegan-adegan pertunjukan wayang dalam pengajian mereka.

Kosmopolitanisme mencitrakan manusia menjadi warganegara global yang toleran. Pertanyaannya adalah, seberapa jauh pencitraan ini bisa dicapai? Jauh sebelumnya Pak Ben (1972) telah mengingatkan kita bahwa setelah keterbukaannya dengan dunia Barat, politik budaya Jawa menjadi “heterogeneous, disjunctive, and internally contradictory complex of traditional and Western elements, with a lower degree of internal logic and coherence than in the past.” Kesenian bisa merefleksikan kontradiksi-kontradiksi ini dalam inovasi dan konteks-konteksnya yang baru. Tetapi inovasi dan konteks-konteks baru tersebut tidak bisa begitu saja mapan: pluralisme, konflik, etnisitas, nasionalisme, internasionalisme, dan sepadannya selalu membayangi dan mempengaruhi perkembangan dan pembaruan kesenian. Maka saya masih harus berpikir lebih lanjut bagaimana menjelaskan kosmopolitan (istilah yang tidak banyak muncul dalam karya Pak Ben), hubungannya dengan seni pertunjukan.

Sunaryo (Semarang)

Liberating (my) Prisoned Mind*

This paper shows my personal experience, when I started to study Indonesian politics, history, and culture class at Cornell University under Professor Benedict Anderson. The first time, I met the late of Professor Benedict Anderson in 1991, I took an independent study/reading class with him. He assigned me to read a book of *The Social Change in Yogyakarta* by Professor Selo Sumardjan, then I gave a reading report

to him. Instead of commenting on my reading report, he told me about the state of my mind at that time, and softly said to me “*Mas Naryo, Pram (Pramoedya Ananta Toer) itu orang yang dipenjara tapi pikirannya bebas, sedang mas Naryo orang bebas tapi pikirannya terpenjara.*” I was struck by his comment. From that time, I started questioning who am I. Thus, it is important to tell the engagement that transformed myself as a modern agent into a political subject.

Supriatma, A. Made Tony (Cornell University)

Nam Major Est Gloria De Me: Conservative Catholics Networks in Southeast Asia

Not so many people outside Australia knew the name of Bartholomew Augustine Santamaria (14 August 1915 – 25 February 1998). He was an Australian public intellectual, devout Catholic, labor activist, accomplished public speaker who has his own TV talkshow, conservative, and ardent anti-Communist.

Santamaria was also a controversial yet influential figure in Australian politics. His influence can be felt even in contemporary Australian politics. He was an activist who started his political career as a Catholic social activist and founded *Catholic Workers Movement*, a semi-secretive labor organization. Later, it was known as ‘the Movements’ or ‘the Grouper.’ His ‘Movement’ was incorporated into Australia’s Labor Party. The Movement face fierce competition from the Communist faction inside the party. In 1957, the Movement pulled out from the Labor. The event was known in Australian politics as ‘the split,’ that radically changed Australian political landscape.

The split had hardened Santamaria’s anti-communist stance. After the split, with the help of Australian business community, he spread his anti-communist ideology to Southeast Asia. He began to nurture his anti-communist networks in the region. In South Vietnam, he tried to establish a political party to support the anti-communist regime. He worked closely with Archbishop Mgr. Nguyen Van Thuan to establish Nhan-Xa party. This party was funded by diverting funds from *Catholic Project Compassion*. In the Philippines, he worked closely with Fr. Horacio de la Costa, SJ (later became Jesuit’s provincial) and Senator Raul Manglapus. In Indonesia, he worked with a controversial Jesuit, Fr. Joop Beek, SJ who was famously trained Catholic youths in a training camp called Kasebul (Khalwat Sebulan). He was also in networks with Indonesian students activists then turned New Order’s stalwarts such as Liem Bian Kie, Liem Bian Koen, and Harry Tjan Silalahi.

Santamaris’s footprints were everywhere in Southeast Asia. He organized a think tank called ‘Pacific Institute’ (PI) and sponsor a yearly

conference with participants from all over Asia – but mainly Southeast Asia. Interestingly, most of the participants were Catholics although they never openly claim as a Catholic movement. People in the Santamaria's circle are anti-communist. They worked for authoritarian regimes in Southeast Asia.

This presentation will try to answer questions such as: Why Santamaria choose to spread his ideology to Southeast Asia? What is his core believe? How was the Church social teachings influenced Santamaria's politics, as he always claimed to be?

Susanto, Budi (Lembaga Studi Realino)

Anderson Javanese Tolerance of the Past for (Indonesia) Cosmopolitanism Today*

Only a week before the notorious September 30, 1965 coup d'état in Indonesia, Benedict Anderson's book on *Mythology and the Tolerance of the Javanese* was published. George Mc.T. Kahin, a Cornell political scientist, wrote the Preface of the book. It was the first book written by Ben after finishing his three years doctorate field research in Java. The book was written when Ben was 29 years old - most likely - with his imagination after experiencing and analysing the Javanese wayang, a shadow puppet theatre show; within a different non Western "mythological" perspective.

More than 40 years (1962-2004), after Ben fortunately bought and read Kwee Thiam Tjing's novel (first published in 1947), *Indonesia dalem Api dan Bara*, and based on his imagination of nationalism, he described how Kwee (1900-1974), a Chinese descent Indonesian, had experienced a cosmopolitanism from below in plural society Indonesia. A nation state Indonesia that has been vulnerable in dealing with intolerances on race, religion and social class differences.

This paper is an ethnographic description on how Turnerian symbols, myths and rituals with regard to Ben Wayang tolerance have shaped contemporary Indonesian (imagined) communities. Unfortunately, for your information, the 1965 Anderson book on the Javanese tolerance was translated into bahasa Indonesia and published only in the year of 2000. For 27 years (1972-1999), Ben was banned to visit Indoensia. Certain politics of language and cultures in Indonesia, most likely have been manipulated and exploited in contemporary Indonesia cosmopolitan imagined communities.

Suvianita, Khanis (Universitas Surabaya)**Suwarno, Ratna Erika** (Universitas Padjadjaran)***Taken With A Grain of Wit: Pengalaman Praktik Diplomasi dan Ruang Kelas Kosmopolit***

Tahun lalu, saya mendapatkan tugas mengajar kelas Praktik Diplomasi untuk mahasiswa tingkat akhir program studi Sastra Inggris. Kelas yang berfokus pada pengetahuan, diskusi, dan analisis atas sejarah praktik diplomasi Indonesia dan perkembangannya ini adalah hal baru bagi saya. Bahan utama kelas kolaboratif ini adalah buku teks tentang sejarah praktik diplomasi Indonesia. Dalam pengembangannya, saya mendapatkan kebebasan untuk menggunakan teks populer dan produk budaya turunan. Bentuk diplomasi antarnegara yang didiskusikan dalam kelas akhirnya dapat mencakup tidak hanya sumber primer namun juga bentuk diplomasi kontemporer yang lebih cair. Interaksi antar negara—khususnya Indonesia dan negara lain—menjadi fokus utama. Seiring interaksi ini, kelas lantas berkenalan dengan konsep kosmopolitan milik Ulf Hannerz (2001) yang menegaskan kepentingan “keterbukaan intelektual dan estetika terhadap pengalaman budaya yang berbeda.” Keterbukaan akses media lokal dan global masa kini adalah tantangan berikutnya. Ruang lingkup akademis membatasi keterbukaan diskusi kelas pada sumber-sumber primer produk budaya dan, pada praktiknya, pengalaman atas interaksi relasi internasional menjadi perhatian utama kelas ini.

Berdasar kriteria di atas, dapat terbayangkan betapa beragamnya pengalaman-pengalaman yang digunakan dalam diskusi kelas. Diskusi yang dihasilkan menunjukkan hasil-hasil interaksi relasi Indonesia dengan negara lain yang bermacam; contohnya beberapa film Indonesia berlatar luar negeri, analisis bandingan berita surat kabar Indonesia dan negara lain untuk peristiwa serupa, sampai karya Indonesia dan/atau negara lain tentang satu sama lain. Teringat saya akan paparan Pak Ben tentang konsepsi surat kabar di Amerika Utara akhir abad 18. Pada masa itu, fenomena surat kabar cetak menjadi awal refraksi peristiwa dunia menjadi sebuah imaginasi spesifik dari dunia lokal pembaca. Pada masa kini, peristiwa dunia tidak lagi dapat tertampung oleh satu media eksklusif. Maraknya media dalam jaringan, mudahnya akses terhadap produk budaya internasional, dan kefasihan kita berbahasa *lingua franca* telah membuat koneksi dan akses lintas budaya sebagai kemudahan. Namun, seperti juga nasionalisme dan globalisasi, kemudahan ini “punya kecenderungan untuk membuat kita membatasi pandangan dan menyederhanakan perkara.” (Anderson, 2016: 201).

Tidak lagi fokus pada proses ingin menjadi kosmopolit (*becoming a cosmopolite*), di jaman ini, posisi kita bisa sudah bermula sebagai

kosmopolit (*being a cosmopolite*). Usaha untuk menjadikan dunia ini rumah sudah tidak sulit: kita terhubung. Usaha untuk berdiri dalam posisi kita dalam dunia juga tidak sulit: kita punya akses. Namun, koneksi dan akses ini juga adalah bentuk kemudahan yang rentan membuat kita terlena, melupakan negosiasi posisi yang telah membuatnya ada. Kembali pada konteks Kelas Praktik Diplomasi, saya menyadari bahwa generasi muda kita tetap memerlukan teks sejarah formal sebelum fokus pada pengalaman mereka tentang teks populer dan produk budaya turunan. Dengan belajar bersama untuk tetap kritis, peserta kelas tidak hanya menyadari kemudahan dan keadaan mereka telah menjadikan mereka kosmopolit. Kami tidak hanya sadar bahwa tetap ada prespektif dan bias yang bermain dalam imajinasi global mereka, tetapi juga tahu tanggung jawab emansipatoris apa yang diperlukan sebagai kosmopolit.

Sy, Dominic Paul C. (University of the Philippines)

National Forms: Containing Violent Histories in Indonesia and the Philippines

Building on Benedict Anderson's observations on simultaneity in the novel, as well as Franco Moretti's analysis of the twofold effect (acceleration/complexity) of prose in the development of that same form, this paper proposes to look at both the novel and the nation as homologous forms that seek, on the one hand, to expand into or infiltrate new territories (from new characters and plots, to "new" histories of marginalized cultures), while fighting, on the other hand, to contain these new narrative spaces. This dialectic between expansion and containment, between cosmopolitanism and reaction, is especially visible in attempts to narrate long histories of violence in postcolonial cultures. Because acts of violence are divisive — not only due to the anger and trauma they generate, but also due to the disbelief and incomprehension resulting from their severity — remembering acts of violence committed internally, within the nation, always threatens any national narrative that seeks to comprehend them. Consequently, as this paper shows, novels that attempt to explore these histories make use of devices that allow for both expansion and containment of stories of violence. Through a combination of close reading and character network analysis, this paper compares the use of myth, family, and geography in Eka Kurniawan's *Cantik itu Luka*, Lakshmi Pamuntjak's *Amba*, Wilfrido Nollado's *But for the Lovers*, and Jun Cruz Reyes's *Etsa Puwera* to show how these technical strategies allow for both an expansion and diversification of narrative voices, while nevertheless containing the potential for destabilization rooted in their clashes. In doing so, it shows how understanding the nation as a form reveals an internal dynamic within the concept of the nation itself that leads to both

the violent exclusion of others as well as to a potentially inclusionary expansion of the boundaries of nationhood.

Tamtomo, Kristian (University at Albany, SUNY)

Orders and Scales of Cosmopolitan Engagement: A Critical Questioning through Language Use in a Contemporary Context

In approaching this conference topic, I generally base Anderson's notion of cosmopolitanism on his discussions on Indonesian author Kwee Thiang Tjim (Foo 2009, Anderson 2012). A (colonial) cosmopolitan is thus someone like Tjim, who is educated, multilingual (Hokkien, Javanese, Dutch, Indonesian), egalitarian, critical of both global and local sociopolitical dynamics, yet firmly nationalist with an orientation to local conditions, without necessarily having to travel to "other" locations (Anderson 2012).

I will argue that there are nonetheless "orders" and "scales" in which people participate or enter into cosmopolitan engagements. I will illustrate these orders and scales through a discussion on the use of multiple languages in Indonesian vocational education. I position language use here as an entry point and indicator of cosmopolitan engagement and cultural contact (e.g. Friedman 2003, Jacquemet 2005, Blommaert 2010). Much like Kwee Thiang Tjim, vocational students also remain local yet their education exposes them to multiple languages (mainly Javanese, Indonesian, and English), with the use of languages reflecting broader societal and global dynamics.

Following Blommaert (2005, 2007a, 2007b), orders (orders of indexicality) and scales are concepts based on the socio-cultural meanings and evaluations (indexicality) associated with language forms, especially pointing to their stratified nature. Orders (of indexicality) refer to the ordering of stable social meanings (registers, genres, languages) in stratified complexes also functioning as norms of language use that invoke control, membership and evaluation. These orders tend to orient to certain "centering institutions" (e.g. state, religion, the market) that define the terms of order and evaluation. There are two orders in vocational education: one based on the classic notion of multilingualism, in which languages are separate, distinct entities based on competence, and another based on the practical combination of languages for communicative purposes regardless of competence ("polylingualism", Jorgensen 2008). These orders are not just recent products of globalization but also reflect longer processes of colonial contact (cf. Maier 1993, but also Anderson 1991, chapters 4 and 5). Scales, on the other hand, refer to a metaphor of stratified social context/space, in which some contexts are more limited in scope (e.g. "local") and significance compared to others (e.g. "national")

or “global”). Scales can be evoked/performed or accessed using semiotic or linguistic forms. This means that inequality in the distribution of these forms affect people’s access to certain scales. As a result, while vocational education enable students to take part in cosmopolitan engagement; the repertoires they have or are available to them can limit their access to certain scales.

Using stratified notions of order and scale help to provide a more detailed picture of the socio-structural processes and dynamics that affect the way actors participate in cosmopolitan engagement. It highlights the stratification and power hierarchies that actors have to deal with or negotiate. It also shows that inequalities in repertoires (of cultural/symbolic capital, Bourdieu 1990) affect their terms of engagement. The implicit Marxist emphasis on inequality and stratification, combined with the notion of “centering institutions”, can also lead to a critical questioning that perhaps cosmopolitanism (at least Anderson’s idea of it) refers to both a certain order and scale of global engagement as well as a certain orientation to a select set of centering institutions. Based on this understanding, I will critically compare Anderson’s idea of cosmopolitan with the situation of multilingual orders and scales that students face in Indonesian vocational education.

Tarupay, Heri Kusuma (Universitas Sanata Dharma)

Homogeneous Empty Time dalam Serial Detektif Njoo Cheong Seng*

Njoo Cheong Seng adalah seorang penulis peranakan asal Surabaya menulis serial detektif *Gagaklodra*. Tulisan ini dimuat berseri dalam majalah tercetak *Liberty*, *Tjerita Romans*, *Tjantik*, *Tjilik Romans* dan *Tjermin*, dari tahun 1930 sampai dengan tahun 1952 dan kemudian dikonsumsi oleh pembaca di Hindia dalam periode tersebut. Tahun kemunculan serial tersebut hanya berselang dua tahun setelah dicetuskannya ikrar pemuda yang menyepakati apa yang kemudian disebut bertumpah darah Indonesia, berbangsa Indonesia dan berbahasa Indonesia; empat tahun sehabis pemberontakan Partai Komunis Indonesia pertama yang gagal; delapan belas tahun dari revolusi Cina yang sukses menenggelamkan dinasti terakhir Ching di Cina; dan berselang lima belas tahun sebelum diproklamasikannya Indonesia sebagai satu bangsa berdaulat. Campur aduk peristiwa dalam dua tempat telah membentuk pengalaman Njoo Cheong Seng dalam melahirkan karyanya. Perannya dalam berkesenian, di mana dia berkesempatan berkunjung ke berbagai wilayah di baik itu di Hindianya Belanda, ke Singapura dan India-nya Inggris, ke Burma-nya Prancis maupun mengulik informasi dari surat kabar tercetak mengenai Cina, daratan tempat asal nenek moyangnya.

Pola penceritaan dalam serial yang ditulisnya dikemas unik dari cerita

detektif lain. Tidak menggunakan seorang tokoh yang baik kemudian menyelesaikan permasalahan, tetapi malah menggunakan seorang tokoh kriminal bernama Gagaklodra, yang berpindah dari satu tempat ke tempat lainnya membantu siapa saja yang terlibat suatu permasalahan. Gagaklodra bergerak dari satu tempat ke tempat lainnya, bertemu dengan tokoh cerita lain yang berbeda-beda dalam satu periode waktu yang sama. Kemudian mirip seperti jago yang khas dari masyarakat Indonesia, dia memiliki murid, yang juga adalah para kriminil. Murid-muridnya diambil atau setidaknya mewakili delapan tempat di Indonesia yaitu Otong dari Kwitang, Bi-hong dari Siauwlinsi, Boru dari Bugis, Si Borang-borang dari Tapanuli, Datuk Inu dari Bukit Barisan, Gipo dari Madura, Ubanggi dari Maluku, Burindra dari Bali dan Mira. Latar ceritanya sendiri berpindah-pindah, dengan dominasi tempat lebih banyak dari wilayah Hindia yang berada di bawah yurisdiksi kolonial Belanda periode tersebut. Latar tempat lain, diambil dari koloni Inggris di Singapura dan India, serta koloni Prancis di Burma. Kekhasan dari setiap tempat diperkenalkan di awal cerita untuk menggambarkan tempat-tempat yang berbeda, selain dari pola kebijakan kolonial di wilayah tersebut.

Tulisan ini akan melihat bagaimana Gagaklodra dan tokoh-tokoh lainnya bergerak dari satu tempat ke tempat lainnya dalam satu waktu yang sama, membentuk pembayangan akan suatu komunitas terbayang. Meskipun berjalan dalam waktu yang sama dan tokoh-tokoh di dalamnya tidak menyadari pelaku lainnya, tetapi dunia bayangan telah dibentuk dalam benak pembaca oleh Njoo Cheong Seng. Benedict Anderson merangkaikan peranan novel lewat simultanitasnya dalam menciptakan mode berpikir ala Walter Benjamin: *homogeneous empty time*. Mode berpikir sekular yang menggantikan cara pikir keagamaan ini kemudian yang potensial dalam membentuk komunitas terbayang. Dijelaskan bahwa elit berpendidikan yang melek huruf menulis karyanya dan kemudian akan mengajak massa yaitu pembacanya untuk membayangkan hal yang sama dengan penulis tersebut. Melalui bahasa yang sama dan didukung oleh kapitalisme cetak, proses pembayangan ini terjadi.

Tirtosudarmo, Riwanto (Indonesian Institute of Sciences)

The Limits of Islamisation and the Predicament of Javanese Religion

Ricklefs, ended his three volumes of Islamisation in Java by a conclusion that opposition to Islam is now basically insignificant. Javanese religion or *kejawen*, an exemplary cultural tradition as a response to exogenous influences however should be reconsidered to understand the evolving Javanese toleration and the limits of Islamisation. In the Javanese culture, adaptation ironically also contains resisting power to sustain core values that constitute the Javanese religion. Based on an extensive observation

on the religious belief and practices of the Baduy and Sunda Wiwitan in West Java, Bonokeling and Samin in Central Java, and Tenggerese and Osing in East Java; several general findings on the limits of Islamisation can be revealed. First, a long history of acculturation occurred across Java, as similarities of religious found in the six different visited local communities. Second, the similar characteristics in the form of belief system, a mixture of pre-Hindus-Buddhist, Hindu-Buddhist and Islamic elements, constitutes the core values of Javanese religion; Third, variation within and among localities are indeed observed but the variation mostly resulted from different historical trajectories and local political contexts; Fourth, the slaughters and persecution of suspected PKI members and its sympathizers in and after 1965 strongly traumatized and have significant imprints for the adherent of Javanese religion until today; Fifth, the long healing processes from the trauma coincided with the strong penetration of Islam under Suharto's regime structured the performativity of the current Javanese religion ; Sixth, the triumph of seemingly conservative Islam in Indonesia could possibly lead to the spread of Islamic religious formalism in the society and hypocrisy among the Islamic political elites; Seventh, with the opening of public sphere the small but intact of Javanese religion core values unconsciously inspired and slowly being embraced by various social organizations and movements. Eight, evidently through different civilization and political regimes, the Javanese constantly engaged in differences and enable toleration becoming the ultimate core values of Javanese religious belief and practices. This paper exposes in detail those eight general observations to show the limits of Islamisation in Java and the predicament of Javanese religion.

Umar, Ahmad Rizky M. (Universitas Gadjah Mada)

Beyond “Imagined Community”: International Relations and the Origins of Nationalism in Southeast Asia

In this paper, I aim to re-assess Benedict Anderson's thesis on the origin of nationalism in Southeast Asia. In his seminal work, Anderson postulated that the origin of nationalism lies in 'language', with the rise of mass literacy, development of printing and press capitalism, as well as the rising modernisation within the colonial society. Moreover, Anderson defined nationalism as an “imagined political community”, in which the member of society does not know each other, but is tied under similar political imagination. This thesis, even though provided a great account on the origin of nationalism, is limited to understand the underlying ‘international’ structure in the 20th century that historically led into the rise of nationalism. Departing upon the theoretical account on ‘uneven and combined development’ in International Relations scholarships, I argue

that the origin of nationalism lies in the the changing logic of capitalism and colonialism in world politics, particularly during the 19th century until the early 20th century. This era witnessed the end of 'Anglo-Dutch Rivalry' in the colony, the rise of "state-led" colonial rule in Southeast Asia through the fixation of territorial boundaries and the establishment of centralised bureaucratic system in late colonial rule. Taking Indonesia and Malaysia as two examples, I argue that 'nationalism' and 'nationhood' in both countries could be seen as 'peculiarity' of international colonial structure, which in turn cultivates anti-colonial discourse in Southeast Asia.

Keywords: Nationalism, Nationhood, Imagined Communities, Indonesia, Malaysia, Historical Sociology, Uneven and Combined Development.

Wahid, Abdul (Universitas Gadjah Mada)

Mencari Sejarah Alternatif Indonesia? Kosmopolitanisme Ben Anderson dan Studi Sejarah Indonesia

Setelah kurang lebih enam dekade sejak Seminar Sejarah Nasional I tahun 1957, kajian sejarah Indonesia (historiografi) hingga saat ini masih belum mampu keluar dari narasi-narasi besar (metanarrative) mapan yang diproduksi dan direproduksi oleh kekuasaan. Nasionalisme, anti-kolonialisme, integrasi nasional, heroism, patriotism – misalnya – adalah beberapa tema atau paradigma yang seakan 'wajib diusung' untuk meneguhkan narasi sejarah lokal maupun sejarah nasional Indonesia. Dalam konteks tersebut, ada banyak tema atau pendekatan sejarah yang belum tersentuh atau dikembangkan, utamanya aspek-aspek transnasional, translokal, dan atau global. Tidak mengherankan jika kemudian banyak akademisi internasional yang menyebut karya-karya sejarawan Indonesia cenderung inward-looking dan eksklusif. Dengan mempertimbangkan gagasan kosmopolitan dan karya-karya 'historis' Ben Anderson, makalah ini mencoba untuk mendiskusikan model dan pendekatan alternatif dalam studi sejarah Indonesia, khususnya untuk mengkaji periode-periode krusial seperti tahun 1940an dan 1950an.

Wardaya, Baskara T. (Universitas Sanata Dharma)

Anderson and Cosmopolitanism-in-Progress: Some Personal Notes

There are many important remarks that Anderson has said about cosmopolitanism. Among others, reflecting on the Sukarno's generation, Anderson once said, "Thus being Indonesian was (and is) not something

“natural” or biological, but was (and is) something created by modern history, and demands determination, solidarity, a willingness to make sacrifices, and hope. Above all, hope.” He continued, “The ‘Indonesian’ imagined by the National Movement was a human being who stood up straight, didn’t grovel to, and didn’t trample on, anyone, and was *open-minded*, dynamic, inclusive, steadfast in adversity, and *with sympathy for all mankind*.” Anderson believes that “A human being of this kind is not a creature who appears in the world ‘naturally’, but needs to be trained, day in day out, both by him- or herself, and *by his or her fellow human beings*” (Anderson: 2002. *Italics added*).

For me Anderson did not just said these remarks as interesting academic written utterances. He also helped many of us to make the ideas and remarks on cosmopolitanism become reality. During the Christmas holidays of 1994, for instance, he helped a group of Indonesian students who studied in the US and Canada to gather at Cornell University campus to have a round of discussions about Indonesia under the authoritarian New Order, and how to respond to it. At the same occasion he indirectly taught us on how to open our minds to other “worlds” beyond Indonesia. In other words he taught us on how to become Indonesian and cosmopolitan at the same time. He urged us to “*mengembangkan wawasan*” or widening our viewpoint. The experience was so inspiring and eye-opening for many of us, that we agreed to form a group called “MW” a short form for “*Mengembangkan Wawasan*”. In the New Order government’s term MW might be categorized as “*organisasi tanpa bentuk/OTB*”, or an organization without a form, meaning subversive. Regardless of the connotation, MW members continue to communicate, and to discuss issues we deem relevant and important.

We always remember what he once considered as some of the problems facing Indonesia since the fall of the New Order government, such as “creating social justice in the era of globalization and computerization; developing a healthy federal system in which Bhinneka and Eka do not have knives at each others’ throats; finding alternatives to the savagery of neoliberalism, the octopus-grip of gigantic “transnational” corporations, and the nihilism of Hollywood; stopping the destruction of the environment; providing protection for minorities; securing human rights, and, still more important, the rights of Indonesians as citizens of Indonesia; battling the total rot in the country’s legal system; and so many more.” (Anderson: 2001)

Today, 23 years later, the group is still in existence and we are still connected to each other, discussing many things Indonesian and international. The fact that we live in different countries and hold different profession is not a hindrance for us in this increasingly borderless world. And perhaps shouldn’t be, as Pak Ben (as we affectionately called Anderson) would expect.

Watini (Universitas Gadjah Mada)

Cosmopolitan in Digital Era

Nowadays, the world is digital era. The generation that use digital approximately begin approximately 1940s and part generation before. Digital era can relate human in different place. The distance for today is not the serious problem because human being can use digital machine to relate each other. Community interact each other without meeting and see each face. This condition is called by Benedict Anderson as imagined community. Anderson not only think about that concept but also the concept to be inclusive. The cosmopolitan does not mean that human always do travel in to many country but also human be open minded to other culture and other divergences.

It is interesting topic because it is very actual. Anderson thinks that actually the cosmopolitan was existed in the past especially in the first writing and publication era. cosmopolitan close to nationalism. Nationalism can be defined that human beings would accept the citizen's responsibility to nurture the culture and the politics of their home (Appiah 1997: 619). Because cosmopolitan relate with nationalism, both of them also close with patriotism. Patriotism often challenges liberalism.

The theory of nationalism that created by Anderson can be learned and applied in Indonesia. It is because Anderson's modular nationalism has been patented. Many countries that create experience colonialism can imitate Anderson's spirit. Beside that critical thinking to respond Anderson's theory also emerged. The critical thinking come from some scholars like Andrew Parker (1999).

One scholar, Robin Eekersley also criticize theory from Anderson. Eekersley writes that cosmopolitan nationalism have changed (2007). Nowadays cosmopolitan nationalism become cosmopolitan democracy. Cosmopolitan democracy is suitable in Southeast Asia, especially Indonesia. Theme about Anderson's nationalism is very applicable, actual and interesting because it can improve knowledge of nations about Southeast Asia.

Wicaksono, Denison (University of Bucharest)

Bridging Nation Branding and Nation Building through Cosmopolitan Perspective

As the consequences of globalization, in addition to developing global interdependency, the nationstates are finding themselves competing for economic and political influence in the global marketplace (Volvic &

Andrejevic 2011, 2016). This situation forces the nation states to have an ability to channel and capture attention and show their reputation and trustworthiness through the activities so-called the 'nation branding', and at the same time, the nations should build and nurture their national identity because it has an important role as basic form of the 'nation brand'.

While the nation branding focuses on external activities such as nation image promotion using marketing techniques to strengthen the nation identity in order to gain competitiveness in the globalized world (Fan 2006), the nation building refers to the development of all aspects of political, social, and economic systems of a society within the nation, including the social construction of the national identity (Barr 2012). These different directions of activities remain a gap when it comes to the discourse of the national identity. How to harmonize the management of the nation identity, while it has two different purposes? There should be a linking approach to fill this gap in order to integrate the nation branding and nation building by the nation-state.

I assumed that the nation branding and nation building are correlated by an identity constructed within the nation. Hence, the next question is what kind of identity which is proper to brand a nation? I indicate that in this globalized world, the 'cosmopolitan perspective' is proper as a basic standpoint to develop along with the national identity because basically it spotlights the role of people as a part of a nation and at the same time they are a part of globalized world. It has been obvious that globalization creates a new context for the transformation of national identifications. Therefore, cosmopolitanization could be the mechanism to overcome through re-imagining the nationhood (Beck & Levy 2012).

I admit that the objective of the nation branding should not merely be on the nation's economic purposes itself, but in order to live coexistent in this globalized world which constrains the nations to be competitive and interdependent at the same time, the nations should rethink to solve the common problems of globalization (such as climate change, migration, pandemics, economic crises and so on) as well as they build their national identity. I believe that if a nation contributes to the global problems and challenges, it will gain its reputation as a responsible and trustworthy nation to have cooperation with, in terms of economy, politics, social and culture.

Winarso, Inang (Yayasan Sativa Nusantara)

Revisiting Local Wisdoms: The Indonesian Cannabis Community

Background: It began with the question: *why would the cultivation and use of cannabis be prohibited in Indonesia?* Only referencing to the Narcotic

Law. No. 35/2009, the answer was rather unconvincing. Discussions were held to find the proper way how to inform the public community about the advantage of cannabis in our life, as well as how to clear the popular misconception that cannabis may damage our health.

The result shows that there needs to be social movement to promote the knowledge about benefits of cannabis and to defend cannabis users from punishment by imprisonment. It was agreed that the Support Cannabis Legalization Movement (*Gerakan Dukung Legalisasi Ganja/DLG*) will take the role as a medium that encourage the public and the government to open their mind.

Process: The DLG movement was organized starting in 2008, and now it has spread to the entire provinces in Indonesia with more than 50.000 participants. Sympathizers have been voicing their supports through social media and the DLG primary team has been organizing in major cities in Indonesia. On the other hand, reactions and criticism were coming and saying that DLG movement was too radical. As a respond to those criticisms, DLG changed itself into a community network now called the Indonesian Cannabis Movement (*Lingkar Ganja Nusantara/LGN*).

Thereupon LGN developed the book *Hikayat Pohon Ganja (HPG)* that was successfully published and launched by Gramedia on December 7, 2011. The book comprises the complete information about cannabis benefits for human life in the fields of industrial, medical, and cultural. It is the most thorough scientific literature review and it includes experiences of various nations and peoples that use cannabis plant. Through this book, LGN encourages the members of its network to propose the government to amend the Narcotic Law No.35/2009 to take out cannabis from the schedule of narcotic substances.

Result of Analysis: (1) Most of Indonesian people are familiar with the prohibition of cannabis. But a small amount of them actually have the experience of using cannabis for various needs that are handed down by their ancestors. (2) The cultural consciousness that cannabis is a plant of Nusantara capable of holding together the cannabis community that fights for the use of industrial hemp and medical marijuana by dropping cannabis from the schedule of narcotic drugs.

Windarto, Anicetus (Lembaga Studi Realino)

Sio Hong Wai Two Stories and Tarutung Cosmopolitanism*

This paper will explain how the social, economic and cultural interaction of the "Chinese overseas" (*Tionghoa perantau/Hoakiau*) in Tarutung, North Sumatra, Indonesia, as a consensus vis-a-vis many different problems. By the *Nanyang* and *Ranting* stories, Sio Hong Wai (*Oom Sio*) has prepared the "fiction and/or historic" narration that used to understand on "imagined

communities”, as Ben Anderson put it. The narration of peoples in the past Tarutung, like A Piu in *Nanyang* and Kim Lun in *Ranting*, could be a *lingua franca* (“bahasa bersama”) or “language without name” that would created the power of people’s will without influenced by different social class, religion, and races, or known in Indonesia as SARA.

In plural society and cosmopolitan culture, the power of language is needed to understand and move in common motion than to remembered the will of peoples. Not intended to compare with *Opa Kwee* (Kwee Thiam Tjing) books, *Indonesia dalem Api dan Bara* (IDAB) and *Menjadi Tjamboek Berdoeri* (MTB), Oom Sio’s two stories have always played an important reading to understood the cultural past of Tarutung and Silindung society in the contemporary life.

Wulandari, Elisabeth A. (Universitas Sanata Dharma)

Cosmopolitan Imaginaries Transversing the Globe through Literature

If members of a nation can imagine themselves as belonging to a community despite physical distance and a host of other differences, cosmopolitan subjects are those able to imagine themselves as members of a cosmos community, beyond the confines of their nation-state’s borders. Benedict Anderson states that being cosmopolitan does not necessarily require that one travel, but an exposure, and more importantly an encounter – which entails an engagement and dialogue – with multitudes of cultures and languages at home can nurture this cosmopolitan sense of being worldly. This paper explores such encounter in Walter Moses’ novel *The Right Mistakes*, The Serpent Players’ collaborative play *Sizwe Bansi Is Dead*, and Pramoedya Ananta Toer’s *Anak Semua Bangsa*. The paper examines what kind of cosmopolitan imaginaries are found in the works and what limits of cosmopolitanism, if any, are revealed in them.

Yamashita, Tsuguta (Kyoto University)

Beyond the Spatial Limit of Imagination

As physical existences, we think and imagine in certain physical places. Even if it is claimed as universal, any social theory or concept is produced by a person who lives in a particular physical location. Given that, the question of where we imagine is as important as what or how we imagine. Especially in the context of postcolonial studies, the unilaterality of imagination reflecting the power relation between the locations of the imaginer and imagined has been a conventional target of criticism

based on “orientalism” and some other terminological elaborations. The locations of the imager and imagined are not merely abstract geographical categories such as nation, country, global North, developed country and so forth, but concrete and physical spaces. However, when the imagination of community is discussed, the representation of ideology or identity as its catalyst tends to be the sole focus. As such, their symbolic aspect is excessively exaggerated and the physical location of the imager and imagined are not adequately examined. This spatial limit of the imagination sometimes produces the gap between space as imagined and as physically existing. It results in rendering historical agencies of some actors who only live in the physically existing space obscured.

One example of these gaps can be seen in the discourse about a theme park in Jakarta built during New Order regime. The concept of theme park in general is based on the limit of spatial imagination. By producing the enclosed space, it is aimed at making visitors enjoy extraordinary experience. Taman Mini Indonesia Indah (TMII) established by the wife of President Suharto is one of that kind. By creating artificial pound with islands shaped as Indonesian archipelago and pavilions representing the local culture of each regions and museums, visitors are expected to experience the “unity in diversity” of the nation. As such, TMII has been the target of several studies about the cultural policy of New Order regime. However, most of their focuses are on the representation of nationalist ideology based on the analysis of the symbolic meaning of its objects. These arguments that regard the park as if it is independent from surrounding urban tissue are complicit in producing the same limit of spatial imagination as was intended within the creation of TMII itself. In reality, TMII is not a separated space from the city, but an urban megaproject developed by demolishing the hamlet (*kampung*) of Jakarta’s indigenous population. The forceful land acquisition and eviction of those people for the development resulted in the articulation of their identity as uneducated and vulnerable natives. While their identity formation is also the result of the project of TMII, it has been dismissed in the mainstream critical discourse about TMII as a result of the lack of spatial imagination. This case exemplifies the necessity to re-embed the location of imagination into the physical urban sphere for the purpose of inclusive imagination.

Yulianto, Vissia Ita (Universitas Sanata Dharma)

Challenging Racism: Critical Analysis on Ben Anderson’s Notion of the Word “*bule*”

Seeing the world with a race based view disregards global diversity. By picking and popularizing the word “*bule*”, Benedict Anderson challenges Dutch colonial system which had extended racism politically and socio-

culturally through the institutionalization of racial difference. Hence at the same time, Anderson contributes to the practice of everyday racism in postcolonial Indonesia. This ethnographic paper discusses this paradox.

Note: The asterisks (*) indicate the availability of the fullpaper in next section.

Gagal Maning, Seloroh Etnis, dan Kritik Terhadap Sosok Kosmopolitan Benedict Anderson

Husein Abdulsalam

*Institut Sosial Humaniora “Tiang Bendera” ITB
abdulsalam.husein@gmail.com*

Berdasarkan asal wilayah, ayah saya berasal dari Gombong, Kebumen, sedangkan ibu saya berasal dari Gunung Kidul, Yogyakarta. Arus urbanisasi membawa mereka bertemu, dan pada akhirnya menikah, di Jakarta. Di kota itu saya lahir, tahun 1992, sekitar 2 tahun pasca Saddam Hussein menyerbu Kuwait. Saat itu Bahasa Indonesia adalah bahasa formal saya, dan juga bahasa pergaulan saya. Dunia baru saja 4 tahun merayakan tahun baru mileniumnya yang kedua, bapak dan ibu memutuskan untuk pindah ke Gombong. Keputusan ini dibuat mengingat finansial keluarga yang semakin memburuk akibat dampak berantai krisis moneter 1997. Saya baru saja lulus sekolah dasar pada waktu itu. Saya ikut boyongan, pindah ke kampung halaman. Kontan saja, masa SMP dan SMA saya habiskan di Gombong.

Jangan bayangkan Gombong seperti Jakarta, atau Semarang, ia hanya sebuah kecamatan kecil di bagian selatan Jawa Tengah. Di kecamatan ini berdiri benteng Van der Wijk, salah satu benteng terkuat yang dimiliki militer Hindia Belanda, dan juga Sekolah Calon Tamtama, tempat mendiang Soeharto muda mengenyam pendidikan militer. Bagi saya, Gombong adalah rumah pertama. Ketika keluar dari wilayah ini, saya merasa sedang merantau, dan ketika ditanya “Mas, asalnya darimana?” saya jawab: Gombong. Respon lawan bicara terhadap kata “Gombong” berbeda-beda, tapi secara umum dapat dibagi menjadi dua jenis. Lawan bicara yang berasal dari daerah luar-Jawa (termasuk daerah Sunda di Jawa Barat, dan Banten) cenderung bertanya balik, “Daerah mana itu?” Pembicaraan biasanya berlanjut dengan tukar-menukar informasi kedaerahan, seputar detail lokasi wilayah misalnya. Lawan bicara yang berasal dari dalam-Jawa (Jawa Tengah, Yogyakarta,

dan Jawa Timur) cenderung menimpali, “Eh, coba kamu ngomong ngapak dong,” atau, “Oh, inyong kencot¹ ya,” sambil tertawa. Biasanya sulit bagi saya untuk melanjutkan perbincangan karena lawan bicara dalam-Jawa ini tak henti-hentinya berseloroh melontarkan kata-kata ngapak lainnya.

Untuk berkenalan dengan lawan bicara luar-Jawa atau untuk mengisi kolom identitas suku atau etnis, secara umum, saya mengatakan bahwa saya adalah orang Jawa. Namun demikian, ke-ngapak-an para penutur dialek Banyumas sering dijadikan bahan candaan orang dalam-Jawa karena dianggap sebagai ketidaksempurnaan dalam berbahasa Jawa. Beberapa laporan menyebutkan bahwa di Semarang dan Surakarta, loyalitas bahasa para mahasiswa perantau asal wilayah bahasa ngapak atau dialek Banyumasan berkembang tergolong rendah. Salah satu faktornya adalah stigma bahasa kelas rendah yang melekat pada dialek Banyumasan. Para mahasiswa tersebut akhirnya bergeser menggunakan bahasa Indonesia, bahasa Jawa dialek Jogja-Solo, atau campuran antara ketiganya (Lihat Rohman, 2015 dan Suswandari, 2009).

Sementara orang menganggap dialek ini bersifat cablaka² (terbuka; apa adanya), menurut Riyadi, dalam artikelnya *Anda Malu Berbahasa Banyumas?*, “kenyataannya justru mereka (para penutur dialek Banyumasan) tidak suka dengan keterbukaan itu. Mereka memilih bungkam ketika berada di luar Banyumas atau lebih memilih bahasa gaul untuk berkomunikasi. Bahkan kalau mau jujur mereka minder ketika harus berbicara dengan orang di luar Banyumas,” (2016). Mengenai kebungkaman, Sugeng Priyadi dalam artikelnya *Fenomena Kebudayaan Yang Tercermin Dari Dialek Banyumasan*, menganggap bahwa, “keengganan berdialek Banyumasan di luar komunitas sebenarnya bukan karena sikap inferior, tetapi justru sikap hormat kepada orang lain. Orang luar dianggap tidak mampu berkomunikasi dengan dialek Banyumasan sehingga sikap adaptif seringkali ditampilkan,” (2000).

Adaptasi adalah keniscayaan bagi para perantau. Di satu sisi sikap adaptif yang diutarakan Sugeng Priyadi mampu menjelaskan kebungkaman para penutur bahasa – yang terjadi untuk setiap penutur bahasa mana pun yang merantau – namun di sisi lain ia tidak

1 Saya lapar (penerj.)

2 Cablaka memiliki makna apa adanya antara yang diucapkan dengan apa yang ada di hati. Dialek Banyumas merupakan cerminan karakter masyarakat Banyumas yang dikenal cablaka, ksatria, dan semedulur. Cablaka memiliki makna apa adanya antara yang diucapkan dengan apa yang ada di hati. Sifat ksatria memiliki makna pemberani, dan semedulur karena dialek ini tidak memiliki tingkatan sebagaimana bahasa Jawa pada umumnya.

begitu menjelaskan sebab-sebab para penutur dialek Banyumasan ditertawakan. Jika adaptasi perantau diartikan penggunaan bahasa baru sesuai kebiasaan wilayah setempat atau bahasa Indonesia, bukan berarti bahasa pertama perantau hilang sama sekali. Bahasa pertama perantau menyelip dalam logat. Orang yang bahasa pertamanya Sunda, cenderung menyelipkan kata mah, euy, dan pelafalan huruf h di akhir kata secara terang. Para penutur dialek Jawa Banyumasan cenderung melafalkan huruf k yang terletak di akhir kata secara terang, seperti pada kata bapak. Penutur dialek Jawa Jogja-Mataraman cenderung mengaburkan huruf k di akhir kata, kata bapak cenderung diucapkan bapa'.

Dalam konteks wilayah tertentu, penggunaan bahasa menentukan mana yang perantau (newcomer) dan yang pribumi (native). Di satu sisi bahasa, secara sederhana, membenarkan bahwa penuturnya perantau, sedangkan di sisi lain, ia boleh jadi menunjukkan penuturnya bodoh (fool) (Georgakas, 2013, p. 387) karena keberadaan logat dianggap sebagai ketidaksempurnaan dalam berbahasa. "Ketidaksempurnaan" ini lah yang kemudian digunakan oleh orang dalam-Jawa untuk dapat "mengalami sensasi kuasa sementara atau merasa superior" (Rappoport, 2005) atas penutur dialek Banyumasan. Pada akhirnya, ke-ngapak-an, dan kata-kata terkait dengannya: inyong, kencot, kaya kuwe, dan ngapak, justru menjadi seloroh etnis (ethnic slur), yakni "cara singkat merujuk kualitas negatif yang diasosiasikan terhadap kelompok etnis" (Rappoport, 2005) penutur dialek Banyumasan.

Selain kebungkaman dalam berbahasa, salah poin penting lain yang diungkapkan Riyadi dalam artikelnya adalah, "Sejauh ini dialek Banyumas baru digunakan orang hanya untuk sekadar lelucon di dunia hiburan. Orang akan tertawa ketika mendengar dialek Banyumas diucapkan artis atau pelawak. Ini malah mengesankan bahwa dialek ini bersifat aneh dan bernilai rendah. Apalagi selama ini dalam tayangan televisi maupun film, dialek Banyumas cenderung digunakan oleh tokoh pembantu atau tokoh rendahan yang makin menurunkan gengsi terutama bagi kaum muda Banyumas [emfasis saya]," (2016). Dalam hal ini Riyadi menempatkan penutur dialek Banyumasan sebagai "komunitas terbayang", dimana ke-ngapak-an "menyediakan cara-cara teknis 'mewujudkan' jenis komunitas terbayang yang adalah suatu bangsa" (Anderson, 2008, p. 37) penutur dialek Banyumasan. Dengan begitu, komunitas terbayang penutur dialek Banyumasan "boleh jadi bersifat idea tetapi ia merupakan suatu idea yang membentuk pengalaman material masyarakat, ia mendasari institusi-institusi atau pengalaman-pengalaman nasional yang nyata [emfasis saya]" (Currie, 1998, p. 91) seperti seloroh etnik, pergeseran bahasa, dan kebungkaman seperti yang saya tulis di awal. Riyadi juga menegaskan

peran televisi maupun film sebagai wahana potensial pembayangan “keterwujudan abstraksi seperti komunitas atau bangsa” dimana “tema yang terkandung dalam plot film, dan jenis-jenis tokoh, menghasilkan referensi budaya bersama, yang diinterpretasikan dalam berbagai macam cara namun ia tetap menyediakan pedoman bersama [emfasis saya]” (Edensor, 2002, p. 142).

Plot dan tokoh film membentuk suatu narasi, dan “seringkali narasi ini dibangun atas formula-formula tertentu, misalnya, jika film bercerita tentang kejahatan versus kebaikan, biasanya tokoh-tokoh yang muncul dalam film merupakan penjelmaan secara gamblang karakteristik-karakteristik yang menempel pada hal-hal baik dan hal-hal jahat” (Lewis, 2014, p. 36). Mengingat bahwa “di dunia modern, keadaan sosial, dan keberadaan eksistensi diri dikonstruksi oleh teks dan narasi yang kerap terkandung di dalamnya. Oleh sebab itu narasi memainkan peranan penting dalam formasi-dentitas” (Cobley, 2013, p. 36). Pada akhirnya, “narasi telah menjadi instrumen dalam mempromosikan perbedaan, dan membantu pelanggaran beberapa ingatan dan ‘melupakan’ lainnya, ia juga membantu dalam pengikatan beberapa orang ke dalam suatu komunitas, dan ‘melepaskan’ beberapa orang lainnya” (Cobley, 2013, p. 37).

Di Indonesia, grup lawak Warkop DKI memulai karirnya dari siaran radio Prambors pada tahun 70-an, waktu itu mereka dikenal dengan nama Warkop Prambors. Rudy Badil, salah satu anggota Warkop Prambors, dalam bukunya Warkop: Main-main Jadi Bukan Main (2010) memberikan banyak gambaran mengenai perjalanan grup lawak tersebut. Terkait dengan modifikasi pelafalan kata sebagai elemen dalam candaan, Rudy Badil menuturkan bahwa Warkop kerap menggunakan istilah-istilah prokem: makan jadi kemek, duit jadi dokat, berak jadi boker, dia jadi doi, gua jadi ogut (2010, p. 41). Warkop juga melakukan impersonasi suara ketidaksempurnaan bahasa etnis tertentu, seperti celetuk Kasino, “Cepek seratus, empek-empek pada mampus, haya kamsiah-kamsiah [emfasis asli]”, atau Ubai dan Indro dengan dialek Purbalingga, yang masih termasuk dialek Banyumasan (Badil, 2010, pp. 45-48). Ditambah juga, Warkop sering mengombinasikan seloroh etnisnya tersebut dengan kisah stereotipe terhadap etnis tertentu. Warkop kerap menghibur pemirsanya dengan “kisah soal Batak yang penting ngotot meski salah, Jawa yang melempem tapi mimpin, Sunda yang berani tekor asal sohor, Manado menang meski kalah nasi, atau Padang yang jual kamper selamamanya” (Badil, 2010, pp. 45-48).

Penuturan Rudy Badil tersebut memberikan gambaran bahwa seloroh etnis kerap ditampilkan bersamaan dengan banyolan-banyolan seputar stereotipe etnis yang didefinisikan sebagai “suatu gambaran

mental terstandar terkait suatu kelompok”, namun “gambaran tersebut merepresentasikan pendapat yang oversimplifikasi” (Rappoport, 2005). Dalam kasus Warkop, dan juga lawakan yang disampaikan melalui radio, komedian bertindak sebagai narator yang bersuara dengan logat tertentu dengan maksud seloroh etnis, dan dia sekaligus menarasikan kisah-kisah stereotip etnis tertentu, bahkan etnis yang dia “suara”-kan. Ke-ngapak-an terbayang melalui suara narator dan kisah-kisah stereotype para penuturnya.

Ke-ngapak-an, dari layar kaca ke judul berita

Kekuatan utama film adalah menyediakan referensi tokoh. Tidak seperti tokoh dalam karya sastra, tokoh ‘layar kaca’ selalu dijelmakan; artinya pemirsa tidak membayangkan tokoh dalam bentuk deskripsi, namun mereka muncul, sebagai referensi budaya tertentu, kepada pemirsa dalam bentuk yang-dapat-dilihat, bentuk nyata audiovisual. Pemirsa tidak sedang membaca naskah film, tapi sedang menonton film. Sulit untuk memisahkan tokoh-pada-naskah yang bersifat idea dan bintang film pemerannya yang bersifat nyata. Pemirsa film mau tidak mau melihat aktris/aktor dalam tokoh sekaligus tokoh dalam aktris/aktor. Keduanya tersintesis dalam tokoh yang terjelma di film, dan bisa saja membentuk pengalaman-pengalaman nyata seperti diasosiasikannya berapa aktris/aktor dengan beberapa tokoh yang pernah diperankannya: Sylvester Stallone sebagai Rocky, Harrison Ford sebagai Indiana Jones. Petrik Matanasi, dalam laporannya untuk *Tirto.id*, menyebutkan bahwa Toro Margen, aktor yang terkenal dengan peran-peran antagonisnya dalam film *Si Buta Dari Gua Hantu* (1977), *Ken Arok Ken Dedes* (1983) juga *Tutur Tinular III* (1992), pernah dipukul orang di jalan akibat peran jahatnya di berbagai film tersebut (Matanasi, 2016).

Di sisi lain, pengasosiasian tokoh tidak hanya terjadi kepada aktris/aktor yang memerankannya, namun juga dapat terjadi kepada individu atau kelompok non-aktris/aktor yang dinilai memiliki tindakan seperti tokoh film. “Hardiansyah, karena ukuran perut dan badan yang besar, ditambah lagi kelakuannya kayak Jin maka dia dipanggil Kentung. [...] Gak ada yang kenal nama aslinya atau lebih tepatnya gak ada yang mau tau. Hampir semua orang manggil dia Kentung [emfasis saya],” ungkap tokoh gue dalam novel *Badung ke Sarung: Santri Badung Tanpa Sarung* karya Nailal Fahmi (2009).

Mengingat “penokohan, pada dasarnya, merupakan total keseluruhan elemen-elemen eksternal, fisikal, detail-detail yang dapat diobservasi – penampakan, gestur, dialog, dan tindakan yang menempel

pada tokoh film” (Lewis, 2014, p. 34) maka pengasosiasiannya individu dengan tokoh film dapat terjadi tidak hanya melalui penamaan individu dengan nama tokoh, tapi juga melalui kata-kata yang diucapkan tokoh dengan tindakan individu. Misalnya, September 2016 lalu, Timnas U-19 Sepakbola Indonesia kalah 1-3 dari Timnas U-19 Australia. Kekalahan ini menyebabkan Timnas harus angkat koper lebih dulu dari pergelaran Piala AFF U-19 2016. Jogja.tribunnews.com menerbitkan suatu artikel berjudul *Gagal Maning, Gagal Maning! Timnas U19 Kalah 1-3 dari Australia*. Contoh lainnya, Djarumbadminton.com menerbitkan artikel [Djarum Sirnas Yogyakarta] Aprilia : “Gagal Maning Gagal Maning” saat wakil atlet tunggal putri wakil klub Semen Gresik Aprilia Yuswandari kalah atas Febby Angguni asal klub Tjakrindo Master.

Dalam hal tersebut, gagal maning, kata-kata khas dialek Banyumasan yang dipopulerkan oleh tokoh Pampam dalam sinetron misteri komedi *Tuyul dan Mbak Yul*, digunakan sebagai referensi untuk menyebut peristiwa ketidaktercapaiannya hal-hal yang diharapkan individu. Selain itu, poin penting terkait kata gagal maning dalam berita-berita di atas juga adalah bahwa gagal maning justru digunakan untuk merujuk individu di luar penutur dialek Banyumasan. Jika sebelumnya ke-ngapak-an yang terwujud dalam kata-kata khas dialek Banyumasan digunakan sebagai seloroh etnis, dalam kasus kata gagal maning, kata tersebut justru “dibayangkan secara modular” (Anderson, *Imagined Communities, Komunitas-komunitas Terbayang*, 2008) untuk menyebut individu yang mengalami kegagalan. Tidak peduli siapa individunya dan apa sebab kegagalannya, gagal maning sudah menjadi sebutan bagi komunitas yang “selalu dibayangkan sebagai suatu perkawanan horizontal yang dalam” (Anderson, *Imagined Communities, Komunitas-komunitas Terbayang*, 2008).

Dari sini pendapat Riyadi bisa dipertanyakan kembali. Jika dialek Banyumas baru digunakan orang hanya untuk sekadar lelucon di dunia hiburan (Riyadi, 2016) dan lelucon muncul karena adanya superioritas (Georgakas, 2013). Bagaimana superioritas atas kata gagal maning itu muncul? Dan terkait bahwa gagal maning digunakan untuk menyebut individu yang mengalami kegagalan, lantas bagaimana aspek kegagalan dalam konteks gagal maning terkait dengan dialek Banyumasan yang bersifat aneh dan bernilai rendah dan cenderung digunakan oleh tokoh pembantu dan tokoh rendahan? Tinjauan terhadap tokoh Pampam di *Tuyul dan Mbak Yul* sebagai tokoh yang mempopulerkan kata-kata ini membantu guna menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut.

Gagal maning dan Tuyul dan Mbak Yul

Secara genre, Tuyul dan Mbak Yul masuk dalam kategori sinetron komedi misteri. Sebelum Tuyul dan Mbak Yul tayang, tahun 1995-1996, stasiun televisi swasta RCTI mulai memproduksi dan menayangkan sinetron misteri *Si Manis Jembatan Ancol* (1995), menyusul kemudian sinetron komedi misteri *Jin dan Jun* (1996). Kedua film tersebut sukses menarik perhatian pemirsa, segera berbagai stasiun televisi swasta lainnya mulai memproduksi juga sinetron-sinetron misteri. Kendati tahun 1996 Menteri Informasi Harmoko 'merekomendasikan' pengurangan penayangan sinetron misteri di Indonesia, sejak tahun 1997 tiap stasiun televisi swasta di Indonesia memiliki sinetron misterinya masing-masing. RCTI menambah dua sinetron bertema mirip: *Kembalinya Si Manis Jembatan Ancol* (1997) dan *Tuyul dan Mbak Yul* (1997), serta sinetron misteri berlatar belakang legenda Jawa berjudul *Misteri Sinden* (1997). Stasiun televisi lain juga memproduksi sinetron misterinya sendiri: SCTV menayangkan *Hantu Sok Usil* (1997) dan *Janda Kembang* (1997), Indosiar punya *Dua Dunia* (1997), dan sinetron *Misteri* (1997) ditayangkan oleh Anteve (Heeren, 2007, p. 215).

Film-film bertema horor misteri memiliki tempat tersendiri dalam pembayangan kebangsaan Indonesia. Sejak ditayangkan film *Ratu Ular* jumlah penayangan film horor di bioskop-bioskop Indonesia terus meningkat. Heeren mencatat sejumlah artikel koran yang terbit tahun 1993 dan 1994 menyebutkan bahwa film horor merupakan representasi industri film Indonesia, selainnya Amerika Serikat dengan tema baratnya, film kung fu Cina, film-film ninja dan samurasi di Jepang, dan kisah-kisah cinta dengan tarian dan nyanyiannya film India (2007). Sejalan dengan hal tersebut, pemerhati budaya Indonesia pada waktu itu juga menyatakan bahwa genre horor itu dekat dengan masyarakat Indonesia dan budaya ke-Timur-an, yang dia sinonimkan dengan hal-hal mistik dan supernatural (Heeren, 2007, pp. 212-213)

Beberapa fitur yang menyertai film-film horor layar lebar Indonesia, yakni kekuatan (gaib) dan humor, seks sebagai bumbu-bumbu pemanis film, dan kehadiran simbol-simbol agama dan pemimpin agama sebagai tokoh protagonis. Tema sentral dalam film-film horor-seks ialah perselingkuhan laki-laki, kemunculan tante girang, pemerkosaan, dan seks bebas. Seks memang tidak hanya digunakan dalam film horor, namun sudah menjadi tren wajar dalam film-film Indonesia era 70-an.

Memasuki era 80-an, muncul tokoh-tokoh kyai, pastor, atau pendeta Hindu pengusir segala macam bentuk setan di akhir film menjadi tipe film-film horor tahun 80-an (Suyono dan Aryanto 2003,

dalam Heeren 2007: 213). Menurut Heeren, figur-figur agamawan sebagai tokoh protagonis dalam film muncul akibat pemberlakuan Kode Etik Produksi Film Nasional yang merekomendasikan bahwa, "Dialog, adegan, visualisasi, dan konflik-konflik antara protagonis dan antagonis dalam alur cerita seharusnya menuju ke arah ketakwaan dan pengagungan terhadap Tuhan YME," serta, "Jalan cerita disusun sedemikian rupa sehingga menimbulkan kesan kepada penonton bahwa yang jahat itu pasti akan menerima/menanggung akibatnya dan menderita, dan yang baik itu pasti menerima ganjaran dan kebahagiaan," (2007).

Di antara sekian banyak makhluk halus yang narasi tentangnya berkembang di Indonesia, tampaknya tuyul adalah salah satu yang paling 'bersahabat' dengan manusia.

Tuyul, menurut Peter Boomgard, ditulis pertama kali oleh Clifford Geertz. Dalam *Abangan, Santri, Priayi dalam Masyarakat Jawa*, Geertz, berdasarkan informasi dari tukang kayu yang dia temui di Mojokuto, menuliskan bahwa ada tiga jenis makhluk halus yang utama: memedi (secara harfiah berarti tukang menakut-nakuti), lelembut (makhluk halus), dan tuyul (Geertz, 2014, p. 9).

Tuyul adalah makhluk halus anak-anak, "anak-anak yang bukan manusia," kata tukang kayu yang ditemui Geertz. Tuyul tidak mengganggu, menakuti orang atau membuatnya sakit, sebaliknya mereka sangat disenangi manusia, karena membantu manusia, yang dengan semacam perjanjian tertentu dengan setan menjadi pemelihara tuyul, menjadi kaya; tuyul dapat menghilang dan berpergian jauh dalam sekejap mata, tidak sulit bagi tuyul dalam mencuri uang untuk tuannya (Geertz, 2014, pp. 10-17)

Keterangan lain dari Geertz dan Boomgard mengenai setan gundul membantu pemahaman atas morfologi tuyul. Seluruh rambut setan gundul dicukur, kecuali sebagian sebagai kucung, model potongan rambut yang lazim di kalangan anak-anak pada masa lalu. Mengingat tuyul diceritakan berbentuk anak-anak, masuk akal untuk menganggap tuyul menggantikan gundul, mengingat karakteristik mereka sangat mirip (Lihat Geertz 2014, dan Boomgard 1998).

Menurut Geertz, warga Mojokuto meyakini ada tiga orang yang memiliki tuyul: seorang jagal, perempuan pedagang tekstil, dan seorang haji. Mereka mendapatkannya setelah mengunjungi sisa-sisa candi Hindu seperti Borobudur, Penataran, dan Bongkeng serta makam Sunan Giri. Di tempat ini mereka membuat perjanjian: jika makhluk di situ memberikan tuyul, mereka akan mempersembahkan korban manusia setiap tahun, baik keluarga atau teman. Mengutip observasi Onghokham, Adrian Vickers menegaskan bahwa perubahan kepercayaan terhadap roh-roh berelasi dengan perubahan relasi

komoditas (2012, p. 59).

Tuyul dan Mbak Yul tidak menggambarkan tipe film legenda horor yang muncul di era sebelumnya, atau menempatkan figur kyai sebagai penyelemat; dalam format barunya tersebut, tuyul, sebagai makhluk halus, tidak disajikan sebagai makhluk menakutkan, tapi tuyul mewujudkan dalam bentuk yang 'manis', ramah, dan dekat dengan manusia serta kehidupan sehari-harinya (Heeren, 2007, pp. 216-217). Salah satu aspek yang dapat digunakan untuk mengetahui penyajian tokoh-tokoh tersebut adalah dengan meninjau dialog karena "dialog – pertukaran ide melalui ucapan – dan narasi film menawarkan cara untuk memahami kepribadian, motivasi, dan perspektif tokoh secara mendalam" (Lewis, 2014, p. 38).

Dialog antara Om Jin (tokoh dalam sinetron Jin dan Jun), Ucil, dan Kentung di bawah ini menggambarkan penegasan yang diucapkan masing-masing tokoh terhadap karakter atau peran mereka masing-masing dalam dunia Jin dan Jun dan Tuyul dan Mbak Yul.

Om Jin: Hey Kutil, ngapain kamu ke sini?

Ucil: Enak aja, saya bukan Kutil, tapi Ucil. Kamu juga ngapain pergi ke mari?

Om Jin: Kecil-kecil sudah berani petantang-petenteng, saya ke sini nemenin bosku yang sedang berlibur, Junaedi. Kamu kalau mau mencuri di Jakarta udah cukup. Ngapain jauh-jauh ke sini?

Ucil: Enak aja, kamu jangan menyamaratakan saya dengan tuyul yang lain yah! Biar tahu aja ya, udah enam bulan saya ngga mencuri lagi. Bahkan saya sedang berusaha mengajak tuyul-tuyul yang lain biar ngga mencuri lagi.

Om Jin: Argghhh. Dasar setan pembohong. Minggu lalu aku pergoki kamu mencuri. Karena aku ngga tega aja kamu ngga dihukum.

Ucil: (Ohh mungkin yang dimaksud saudara kembar gue si Ocol). Oh sekarang saya mengerti, yang kamu maksud saudara kembar saya si Ocol. Dimana dia sekarang?

Om Jin: Hey Kutil! Jangan macem-macam kamu, jangan coba-coba memutar lidah. Kalau tidak, aku robah kamu jadi kecoa.

Kentung: Hey orang tua! Jangan coba-coba ganggu sohib gua.

Siapa yang berani mengganggu temenku akan berhadapan dengan gua.

Om Jin: Heh, anak gendut, bulat kaya kerupuk. Siapa kamu?

Kentung: Ngece sampeyan. Gua Kentung, jin laut. Ayo kita duel ke sana, supaya tidak mengganggu manusia-manusia yang ada di sekitar sini.

Om Jin: Oke, come on boy! Dimana saja aku layani.

[...]

Ucil: [...] Kentung ini jin yang baik Mbah. Dia selalu menemani saya mengembara mencari saudara kembar saya.

Om Jin: Ahh tipuan apa lagi yang akan kamu lakukan.

Kentung: Betul mbah. Saya sudah tiga bulan menemani si Ucil agar tidak ditangkap oleh kedua algojo tuyul itu.

Om Jin: Kalian jangan macam-macam. Aku ngga mengerti cerita kalian.

Ucil: Bener mbah. Karena saya tidak mau mencuri lagi. Eh raja tuyul mau menghukum saya. Ya, saya lari. Terus dikejar-kejar algojo tuyul. Dari cerita mbah tadi, pasti mbah bertemu dengan saudara kembar saya. Pasti itu si Ocol. Dimana dia sekarang mbah? Saya mau membujuknya supaya dia tidak mencuri lagi.

Om Jin: Apa betul ceritamu itu?

Ucil: Betul mbah. Semua tuyul yang saya temukan selama enam bulan ini saya selalu pengaruhi supaya tidak mau mencuri lagi mbah. Sayang, saya selalu diganggu algojo tuyul yang selalu mengancam saya. Untung ada si Kentung yang selalu menemani saya.

Di awal dialog antara Om Jin dan Ucil menegaskan posisi Om Jin sebagai jin yang menghendaki Ucil pergi supaya tidak mencuri di sekitar pantai, apalagi mencuri uang majikannya. Kemudian, dialog antara Om Jin dan Kentung juga menegaskan bahwa mereka tidak ingin mengganggu manusia. Dialog berikutnya berisi bantahan Ucil bahwa

dia adalah tuyul yang sudah berhenti mencuri, bahkan mengajak tuyul lainnya untuk berhenti mencuri. Perkataan Ucil, diamini oleh Kentung, terkait algojo-algojo tuyul memosisikan algojo-algojo tuyul sebagai agen raja tuyul yang ingin menghukum Ucil, menghentikan aksi Ucil mempengaruhi tuyul lain, sekaligus diposisikan sebagai tokoh-tokoh jahat dalam Tuyul dan Mbak Yul.

Untuk mengetahui unsur pembentuk penokohan Pampam dalam tokoh-tokoh, saya mencoba menilik pelafalan kata-kata serta tindakannya. Semua dialog di Tuyul dan Mbak Yul menggunakan bahasa Indonesia, dan beberapa tokoh di antara melafalkannya dengan logat-logat. Mereka antara lain Pampam dan Untung (asisten rumah tangga di rumah Yulia). Pampam menggunakan inyong sebagai kata ganti orang pertama, misalnya dalam dialog berikut.

Pampam: Pikir, pikir, pikir, bagaimana caranya ya menangkap si Ucil. Pikir, pikir, pikir.

Sontol: Buntu, buntu, buntu...

Pampam: Apa kamu bilang?

Sontol: Buntu bos, kita ngga akan bisa menangkap si Ucil. Susi bos, susi.

Pampam: Apa itu susi?

Sontol: Susi itu susah sekali, Bos.

Pampam: Son, poko ke inyong tidak boleh putus asa. Ayo pikir, pikir.

Sontol: Buntu, buntu, bos.

Pampam: Pikir, pikir!

Sontol: Apa sih yang dipikir, pikir?

Pampam: Heh Son, daripada inyong ribut-ribut Son. Bagaimana kalau kita rilek di sekitar pante, oke?

Sontol: Oke, bos

...

Samson: Bos, daripada kita mikir begini. Bagaimana kalau kita serbu aja si Ucil?

Pampam: Tidak bisa Son. Serbu sih serbu tapi harus pake strategi. Jangan asal! Ngerti ora?

Samson: Ya bos lah yang mikir strateginya. [...]

Pampam: Kali ini bener Son. Si Ucil ke arah pantai. Kita intip, begitu ada kesempatan, inyong serbu!

Pampam dan Sontol sedang mengejar Ucil di pantai. Ucil bersembunyi di lubang galian pasir yang baru saja dia buat. Pampam dan Sontol lari ke arah Ucil, tidak awas dengan keberadaan lubang, mereka terperasuk dalam lubang yang ternyata Ucil beri kotoran burung. Pampam menyebutkan kata-kata, dan seringkali menyebut kata-kata ini, “gagal maning, gagal maning, Son (gagal lagi, gagal lagi, Son),” ketika pengejaran Ucil berakhir dengan kegagalan.

Sontol: Aduh bos, bau apaan nih?

Pampam: Bau tahi burung atau tahi kucing Son? Ahh gagal maning, Son. Payah hidung kamu sekarang, Son.

Dengan menilik dialog tersebut, *Tuyul dan Mbak Yul* menampilkan tuyul dan jin laut sebagai tokoh-tokoh utamanya. Namun, dengan berpegang pada format kebaikan versus kejahatan, beberapa tokoh makhluk halus dan manusia ditempatkan dalam kategori baik: Ucil, Yulia, Kentung, dan beberapa tokoh lainnya ditempatkan dalam kategori jahat: Raja Tuyul, algojo tuyul, Ocol, dan majikan-majikan tuyul. Penggantian beberapa tokoh, seperti Kentung dengan Kentang, juga Sontol dan Bonggo dengan Pampam dan Samson, tidak mengubah format cerita film. Tentu format cerita seperti ini berbeda dengan film-film horor era 80-an dimana makhluk halus dengan segala kemistikannya ditempatkan sebagai yang jahat.

Superioritas atas kata gagal maning muncul sebab kata tersebut dipopulerkan oleh Pampam, tuyul dalam format cerita *Tuyul dan Mbak Yul* yang ditempatkan dalam kategori jahat, yang selalu gagal dalam menangkap Ucil. Ucil selalu dapat lepas dari kejaran Pampam, bahkan terkadang Ucil mampu memperdayainya, dibantu oleh sahabatnya, jin laut bernama Kentung. Tidak jarang pengejaran Ucil berakhir dengan kenaasan Pampam, mulai dari terbakar akibat semburan api Kentung atau terkena senjata sendiri alias senjata makan tuan. Ketika

pengejaran Ucil berakhir dengan kegagalan itu lah Pampam menyebut “gagal maning”.

Penutup

Pada mulanya novel dan surat kabar, menurut Anderson, “menyediakan cara-cara teknis ‘mewujudkan’ jenis komunitas terbayang yang adalah suatu bangsa” (Anderson, 2008, p. 37), namun dia, dalam *The Spectre of Comparison* (1998) menimpali pernyataannya dengan mengatakan bahwa “novel pun semakin tidak diperlukan lagi dalam pembentukan jati diri ke-Bangsa-an”. Tanda terbaik terkait hal ini secara umum adalah kemunculan dua institusi yang secara virtual seabad lalu tidak diketahui: kementerian informasi dan kementerian budaya (1998). Dan bicara soal Jawa sebagai komunitas terbayang, melalui museum atau buku pelajaran sekolah di Indonesia, Jawa dibayangkan dengan keratonnya, dialek Jogja-Solonya, dengan segala kelemahan-lembutan yang terdapat di dalamnya. Namun demikian, Jawa yang seperti itu seolah meniadakan keberadaan para penutur dialek Banyumasan, yang membayangkan dirinya sebagai Jawa juga namun terus menerus diejek karena ketidak sempurnaan bahasanya oleh orang dalam-Jawa.

Pada akhirnya, saya bersikap kritis terhadap sosok kosmopolitan, yang menurut Anderson terdapat dalam diri seorang poliglot seperti Kwee Thiam Tjing (Foo, 2009) atau Fujita Soneteku (2015). Deskripsi Anderson tentang sosok kosmopolitan cenderung menuntut seorang “Aku” dapat berbicara dalam beragam bahasa sesuai konteks, seolah seorang Aku dapat melafalkan masing-masing bahasa secara sempurna. Dengan kata lain, dalam hal dialek, seorang penutur dialek Banyumasan dituntut untuk berbicara dalam bahasa Jawa dialek Jogja-Solo atau bahasa Indonesia dengan sempurna. Kecenderungan ini dapat berakibat pada pendikotomian asimetris: sempurna dan tidak sempurna – pembahasan saya di atas menunjukkan bahwa adanya seloroh etnis terhadap penutur dialek Banyumasan disebabkan adanya superioritas yang-sempurna atas yang-tidak-sempurna. Padahal dalam kenyataannya, terutama bagi perantau, ketidaksempurnaan bahasa tidak dapat dihindari.

Referensi

Anderson, B. (1998). *The Spectre of Comparison: Nationalism, Southeast Asia, and The World*. New York: Verso.

- Anderson, B. (2008). *Imagined Communities, Komunitas-komunitas Terbayang (Ed. ke-3)*. Yogyakarta: Insist Press – Pustaka Jaya.
- Anderson, B. (2015). *Di Bawah Tiga Bendera: Anarkisme Global dan Imajinasi Antikolonial*. Jakarta: Marjin Kiri.
- Badil, R. (2010). *Warkop: Main-main Jadi Bukan Main*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Cobley, P. (2013). *Narrative (2nd ed.)*. New York: Routledge.
- Currie, M. (1998). *Postmodern Narrative Theory*. London: Macmillan Press LTD.
- Edensor, T. (2002). *National Identity, Popular Culture, and Everyday Life*. Oxford: Berg.
- Fahmi, N. (2009). *Badung ke Sarung: Santri Badung Tanpa Sarung*. Jakarta: Bukuné.
- Foo, C. (2009). Interview with Benedict Anderson. *In Visible Culture: An Electronic Journal for Visual Culture*, 4-21.
- Geertz, C. (2014). *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priayi dalam Masyarakat Jawa (2nd ed.)*. (A. Mahasin, & B. Rasuanto, Trans.) Depok: Komunitas Bambu.
- Georgakas, D. (2013). Ethnic Humor in American: The Greek Americans. In A. H. Rapf. (Ed.), *A Companion to Film Comedy* (pp. 387-407). West Sussex: John Wiley & Sons Inc.
- Heeren, K. v. (2007). Return of the Kyai: Representations of Horror, Commerce, and Censorship in Post-Suharto Indonesian Film and Television. *Inter-Asia Cultural Studies*, 8(2), 211-226.
- Lewis, J. (2014). *Essential Cinema: An Introduction to Film Analysis*. Boston: Wadsworth, Cengage Learning.
- Matanasi, P. (2016). Wajah-wajah Jahat di Film Indonesia. Retrieved from *Tirto.id*: <https://tirto.id/wajah-wajah-jahat-di-film-indonesia-bTNU>
- Priyadi, S. (2000). Fenomena Kebudayaan Yang Tercermin Dari Dialek Banyumasan. *Humaniora*, 120-129.
- Rappoport, L. (2005). *Punchlines: The Case for Racial, Ethnic, and Gender Humor*. Westport: Praeger Publishers.
- Riyadi. (2016, October 31). Opini & Budaya. Retrieved from *Satelitnews.co*: <http://satelitnews.co/berita-anda-malu-berbahasa-banyumasan.html>
- Vickers, A. (2012). Sakti Reconsidered: Power and The Disenchantment of The World. In J. C. Liana Chua (Ed.), *Southeast Asian Perspectives on Power* (pp. 51-66). Oxon: Routledge.

Estetika Kandang Ayam: Diantara Imajinasi Otoritas dan Anarkisme Kota

Maria Adriani

Universitas Islam Indonesia

Luput dari perhatian ilmu sosial, estetika sering dijadikan parameter bertujuan melegitimasi kooptasi ruang kota. Kasus-kasus bagaimana estetika menjadi legitimasi kooptasi ruang, alienasi, bahkan dehumanisasi warga, tidak hanya ada di Jakarta tetapi juga terdapat di kota-kota lain di Indonesia. Tetapi pada penggusuran kampung yang terjadi di Jakarta 2016, sebutan “kandang ayam”¹ muncul untuk menyebut ketidak-layakkan visual kampung dalam konteks Jakarta yang ingin menjadi global.² Dari pernyataan tersebut, estetika secara eksplisit dijadikan alasan penggusuran. Dengan memperindah kota, suara kelas menengah didapat³, impian kota global menjadi semakin dekat. Berangkat dari pernyataan “kandang ayam” untuk menyebut yang *liyan*, tulisan ini bermaksud mengangkat kasus untuk mengintip nalar yang beroperasi lewat estetika yang diimajinasikan pihak otoritas, dan memberi gambaran singkat bagaimana revolusi kota terjadi lewat “estetika kandang ayam” yang dipraktikkan dalam sejarah untuk menyalakan tekanan kekuasaan. Tulisan ini menggunakan studi wacana dan kemudian menggunakan perspektif Benedict Anderson pada buku “Dibawah Tiga Bendera” untuk membaca kasus estetika⁴ “kandang ayam”.

1 Sebutan ini diperkenalkan oleh Gubernur DKI Jakarta Basuki T Purnama pada Mei 2016. Baca <http://megapolitan.kompas.com/read/2016/05/18/18455021/ahok.apa.kalian.tega.lihat.warga.tinggal.kayak.di.kandang.ayam>.

2 Termaktub dalam RTRW Jakarta 2030 bagian Visi.

3 Baca “70 Persen Warga Kelas Menengah Puas akan Kinerja Pemprov DKI”, Survey LITBANG Kompas Desember 2016.

4 Estetika yang dimaksud disini secara khusus fokus pada estetika ruang kota. Dijelaskan lebih lanjut pada halaman 9 dalam tulisan ini.

Di bawah tiga bendera

Berurutan setelah Revolusi Pemuda, *Imagined Community*, dan *Spectre of Comparisons*, *Dibawah Tiga Bendera* mengumpulkan unsur-unsur pertemanan, imajinasi, dan kosmopolitanisme dengan perspektif yang lebih kuat berpihak. Buku ini bersetting pada era globalisasi lama saat imperialisme masih ada, lewat narasi kehidupan, jejaring sosial dan bacaan Jose Rizal. Menariknya, dalam konteks kapitalisasi global yang semakin mencengkeram seperti sekarang, buku ini menawarkan celah siasat lewat pembacaan anarkisme, yang berbeda dari yang pernah didiskusikan. *Under Three Flags* dibuka dengan perbincangan tentang konstelasi bintang setelah sampul depan menggambarkan bendera anarkisme diantara bendera Filipina dan Kuba. Disini Anderson ingin menekankan bahwa; anarkisme – termasuk peristiwa di Filipina dan Kuba – bukan merupakan tindakan individual-individual yang terpisah, melainkan berjejaring.

Anderson membagi buku ini menjadi lima bab. Pada bab pertama menjelaskan latar belakang sekaligus menjelaskan konteks jaman yang dihidupi Jose Rizal muda. Disambung bab dua yaitu mengenai bacaan-bacaan Rizal yang membangkitkan imajinasi akan sebuah *setting* dan bahasa sandi, misalnya bom berbentuk buah delima.⁵ Kemudian, terdapat situasi konteks kontras keadaan dunia saat itu yang melatar belakangi imajinasi sastrawi Rizal dalam bab tiga. Disini, Anderson membaca hubungan bolak-balik antara peristiwa anarkis dengan novel *El Filibusterismo* yang ditujukan untuk pembaca global. Terakhir, bab keempat dan lima berisi masing-masing tentang perjalanan Rizal paska novel terakhir dalam hubungannya dengan pemberontakan di sejumlah tempat, dan penyelidikan Anderson atas relasi sosial Rizal. Tersebar di dalam buku ini, Anderson juga menekankan kesenjangan antar kelas sosial-ekonomi yang berbeda, yang melatar belakangi tumbukkan-tumbukkan di Eropa pada waktu itu. Secara keseluruhan Anderson menawarkan anarkisme sebagai hasil dari imajinasi dan kosmopolitanisme dari komunitas anti sistem, yang berada di posisi berlawanan dari globalisasi.

Dengan menelusuri Jose Rizal, Anderson menguak anarkisme dan globalisasi bersaudara. Anarkisme dan globalisasi merupakan sama-sama hasil dari membayangkan sebuah komunitas bersama

5 Buah delima, dalam bahasa Inggris: *pomegranate*. Perhatikan pemenggalan *pome-* dan *-granate*. Perhatikan pula bahwa Rizal menggunakan bahasa Inggris untuk delima dalam *El Filibusterismo* yang secara umum menggunakan bahasa Spanyol dan mengilhami pembunuhan Canovas oleh seorang anarkis Italia. Anderson banyak menekankan komunikasi multi bahasa yang menjadi jamak pada kehidupan intelektual masa itu.

oleh individu-individu kosmopolit. Bahasa dan komparasi digunakan bersama pada anarkisme dan globalisasi. Namun terdapat perbedaan mendasar diantara keduanya, yaitu penolakan anarkisme terhadap sistem. Karena dasar ini, anarkisme memihak pada liberalisme kemanusiaan, sedangkan globalisasi memposisikan manusia sebagai bagian dari tatanan tunggal.⁶ Karena sifat panoptik globalisasi, “bahasa” yang digunakan dalam mekanisme globalisasi lebih bersifat legitimasi, semua bersifat harus dan disahkan dengan serangkaian persyaratan agar tatanan impian terwujud. Disisi lain, banyak diungkap oleh Anderson anarkisme menggunakan mekanisme komunikasi yang melampaui bahasa, melalui sandi-sandi multi-bahasa, sastra dan estetika, yang sangat terkait dengan situasi dan kondisi saat itu. Gagasan komunikasi yang melampaui bahasa inilah yang dipakai dalam tulisan ini untuk membaca “kandang ayam”.

Bahasa kandang ayam

Pada Mei 2016, Gubernur DKI Jakarta melakukan susur sungai dalam rangka proyek normalisasi Ciliwung yang sudah direncanakan sejak tahun 1973, tetapi baru akan mulai direalisasikan. Normalisasi Ciliwung bertujuan untuk memperlebar dan memperdalam sungai, membuat jalan air tembus keluar dari wilayah kota (sodetan), sehingga banjir kiriman tidak akan menjadi masalah bagi ibukota.⁷ Jika menyusuri sungai, akan tampak di sepanjang bantaran yaitu rumah-rumah semi panggung yang dibangun tambal-sulam. Sejak inspeksi pertama itulah, kandang ayam digunakan untuk merepresentasikan kampung yang harus digusur demi ibukota.

Tanggapan masyarakat umum terbelah. Sebagian besar mendukung program pengusuran (dan sebagai tanggung jawab moral; me-rusun-kan), sebagian lagi mendukung pengusuran dengan sinis, namun hanya ada sedikit yang menolak pengusuran. Diantara yang menolak pengusuran itupun, memiliki dasar yang berbeda, sehingga solidaritas tidak dapat dikatakan erat. Diantara mereka, ada yang berbasis pada nilai kemanusiaan, ada yang berpegang pada hak atas kota, ada yang berargumen lingkungan hayati, dan ada menolak komersialisasi ruang terbuka dimana masih banyak tersedia di kampung-kampung. Kampung-kampung di bantaran Ciliwung juga

6 Untuk lebih jelasnya, dapat membaca misalnya Castells (1996).

7 Banjir yang melanda Jakarta dan menggenangi kawasan Istana Negara ditahun 2015, menjadi isu utama landasan normalisasi Ciliwung untuk disegerakan. Bahkan hal ini juga tersirat dalam revisi RPJMD Jakarta tahun 2016, yang bervisi menjadikan Jakarta sebagai Ibukota Negara yang “layak”. (RPJMD Jakarta 2013-2017)

terpecah belah. Ada yang pindah ke rusun, ada yang bertahan, ada yang pindah ke kampung lain. Gugat menggugat masih ramai hingga saat tulisan ini dibuat. Inilah mungkin yang disebut *ambyar*⁸⁸ oleh Lefebvre.

Karena *ambyar*-nya masyarakat urban Jakarta, kooptasi pemikiran dan tindakan pembela kampung untuk kepentingan politik praktis pemilihan gubernur menjadi jauh lebih mudah. Merebut kampung sebagai satu-satunya ruang kota dimana kesetaraan manusia masih ada, menjadi jauh lebih rumit. Diuntungkan, calon-calon gubernur yang berebut massa kemudian mengganti bahasa “penggusuran” dengan “pemindahan”, dan sekali lagi menggunakan bahasa estetika “tertata”, “bersih”, dan “rapi” sebagai legitimasinya.⁹ Menjadi target penataan, rencana-rencana untuk kedua kampung yang tergusur dilengkapi dengan gambaran “*before-after*” yang kontras.¹⁰ Terdapat juga, kegiatan penggalangan solidaritas bersifat estetik yang dilakukan elit-politik dan elit-seni di atas “artefak” gusuran, jauh setelah peristiwa terjadi dengan fasilitas jalan inspeksi yang mulus membentang.¹¹ Penggusuran kampung menjadi komoditas dengan bungkus estetika. Kampung sebagai manifestasi perlawanan kelas kemudian dibaca dari urusan “bagus- tidak bagus”, “indah- tidak indah”, dsb. Para penguasa dan pemegang kepentingan tahu, ketika isu politik-ekonomi dipelesetkan ke arah estetika, maka permasalahan dasar yang sebenarnya, tidak akan dapat diselesaikan.

Mimpi di tepi Ciliwung

Letak Ciliwung yang strategis di tengah kota Jakarta mengundang banyak desain dan perencanaan bahkan sebelum kampung

8 Ambyar: terpecah belah, berkeping-keping. Pada “Urban Revolution” Lefebvre terjemahan dari Robert Bononno, menyebut kata “burst-up” untuk menjelaskan diskontinuitas yang dialami para “urban society”. *Urban society* disini ditranslasikan sebagai masyarakat yang berbudaya mengkota, alih-alih hanya masyarakat yang tinggal di kota. Tulisan ini mengikuti pemakaian yang sedemikian dan mencari padanannya dalam bahasa terdekat penulis.

9 Lihat misalnya: megapolitan kompas 9 Oktober 2016, “Jika Jadi Gubernur DKI Anies Tidak Janji Tak Akan Ada Penggusuran.” Juga berita-berita calon gubernur Agus yang juga mencoba merebut suara di kampung. Bandingkan dengan tribunnews 6 Januari 2017, “Anies Baswedan Kembali Tanda Tangani Kontrak Politik yang Disodorkan Warga”, yaitu situasi sesaat sebelum pemilihan.

10 Lihat misalnya “Pembangunan Rumah Susun Sewa Sungai Ciliwung” Kemenpera, Oktober 2012; “Designing the Ciliwung River”, dalam Project Ciliwung dengan tutor Joerg Rekitke dan Christophe Giro; “Arcasia design competition 2016 “the Jamban”, “Ciliwung Water Recovery Program”.

11 Lihat Gressnews, “Sepenggal Asa di Bukit Duri”.

dikosongkan. Salah satu rencana untuk bantaran Ciliwung diajukan oleh Kementrian Perumahan Rakyat¹² yang dipresentasikan di forum Rujak Center for Urban Studies (RCUS).¹³ Selain mempresentasikan rencana atas problem kepadatan penduduk dan penataan kota, presentasi tersebut juga menekankan peran sungai sebagai wajah kota.¹⁴ Presentasi ini dilengkapi dengan gambaran ideal sungai-sungai besar di kota-kota global; London, Tokyo, Kairo. Berlawanan dengan idealisasi tersebut, gambaran kampung pada presentasi disamakan dengan gambaran *slum* dan *squatter*¹⁵ yang ahistoris, dan oleh karena itu diletakkan sebagai problem dasar. Kemudian, rencana Kemenpera diletakkan sebagai jawaban atas “masalah” tersebut. Yaitu, proyek residensial bangunan tinggi 17 hingga 33 lantai, mencakup 44 tower untuk 20 Hektar, atau pada tahap awal 21 tower untuk 7 Hektar.¹⁶

Walaupun, rencana kemenpera ini bukan satu-satunya usulan, tetapi dari semua tebaran rencana menggunakan nalar yang kurang lebih sama. Tower-tower tersebut disusun berjajar menghadap sungai, menyisakan ruang ditengah delta yang kemudian diajukan menjadi kolam! Sementara itu, gambaran naturalisasi sungai sebagai tawaran penyelesaian banjir, tidak tampak dalam masterplan. Pembacaan terhadap isu “sustainability” terbatas pada tampilan hijau. Tampak disini bahwa estetika (dan bukan banjir ataupun ketimpangan sosial) yang menjadi dasar “permasalahan”.

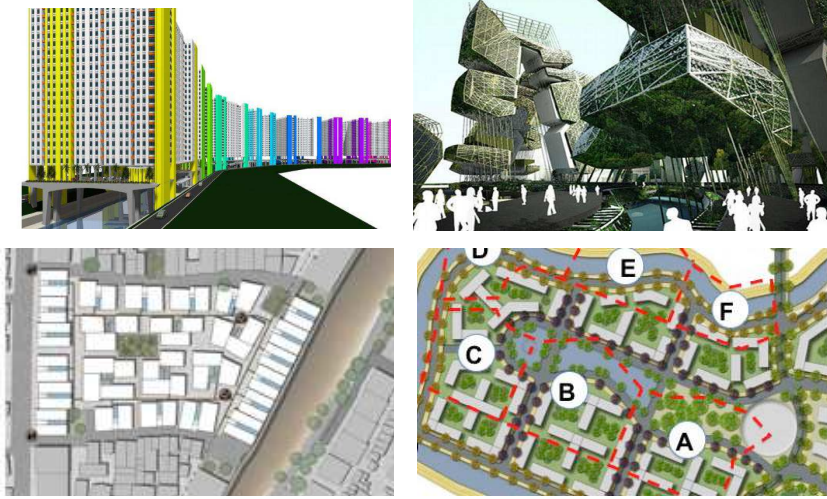
12 Tertanggal 31 Juli 2012. Untuk diketahui, tahun 2012 adalah tahun dimana World Bank mencanangkan proyek City Without Slum dengan menggandeng sejumlah kota di Indonesia, terutama terkait dengan mitigasi bencana dan pembangunan komunitas di perkotaan. Buka worldbank.org/Indonesia.

13 RCUS merupakan salah satu lembaga yang kemudian membantu kedua kampung tergusur.

14 Dalam sejarah kota-kota di Asia Tenggara, sungai hampir selalu diletakkan dalam posisi simbolik mitologis, sumber daya, dan transportasi kota. Sungai sebagai wajah kota adalah cara pandang Urban Design dalam menata kota. Cara pandang ini dilakukan demi tujuan view sebagai pendorong nilai investasi, yang mulai jamak dilakukan sejak penataan Rockefeller center di East Riverbank, New York. Lebih lanjut, silakan baca Boomgaard (ed) (2007), dan Lang (2006) pp. 168-173.

15 Kampung, *slum*, dan *squatter*, ketiganya merupakan permukiman informal. *Slum*, ditandai dengan populasi yang padat dan standar kebersihan dan kesehatan yang kurang. Penduduk *slum* dan *squatter* merupakan hasil dari proses urbanisasi. Sedangkan kampung merupakan tempat tinggal penduduk asli yang bertahan karena desakan perkembangan kota. Dengan kata lain, asal terjadinya *slum* dan *squatter* merupakan hasil dari kegagalan perencanaan kota, berbeda dari kampung.

16 Dengan perhitungan kasar; terdapat 2-3 tower per 1 Ha. Jika menggunakan aturan bangunan publik bahwa 30% lahan adalah sirkulasi dan resapan, berarti pada masing-masing tower bertapak 2000m², yang kurang lebih dapat dibagi menjadi 15-30 unit hunian per-lantai. Total unit hunian adalah sekitar 20.000 unit untuk 44 tower seluas 21 Ha. Jumlah ini dapat mencakup 2-3 kali lipat kepadatan penduduk saat ini di area tersebut.



Gambar 1: Perbandingan rencana-rencana untuk Ciliwung berupaya untuk membuat “rapi”. Sumber: a) Maria Hardyanto Rusun Ciliwung Usulan Menpera Oktober 2012; b) Rezza Rahdian, Erwin Setiawan, Ayu Diah Shanti, Leonardus Chrisnantyo Ciliwung Water Recovery Program, c) salah satu skema Project Ciliwung, tutor Joerg Rekitke dan Christophe Girod, d) Kemenpera Juli 2012

Area melingkar di dekat pintu air Manggarai merupakan area yang paling banyak dibuatkan rencana.¹⁷ Hampir semua skema adalah tower residensial, perkantoran dan rekreasi terpadu, dan jalan tembus menghubungkan Jakarta Selatan yang padat komersial dan Jakarta Timur yang padat permukiman. Langgam dari masing-masing skema itu berbeda-beda menyesuaikan dengan konsep yang diajukan. Yang mengajukan fusi antara internasional dan keberlanjutan lingkungan mengajukan gambaran tower-tower residensial dengan taman-taman menyembul dari celah-celahnya. Ada pula yang mengajukan fusi antara kampung dan modernitas yang diterjemahkan dalam bentuk tata jejarang jalan. Juga skema rumah susun apung di sungai sebagai usaha menjawab isu nilai lahan yang meningkat seiring dengan kontestasi ruang kota. Skema tersebut tidak jauh berbeda dengan skema real estate yang menyasar kelas menengah perkotaan. “*One stop living concept*” menjanjikan kemudahan bagi para penghuninya. Konsep ideal ini ditawarkan para realtor berupa hak sewa atau hak pakai, bukan hak milik. Dengan konsep ini sebenarnya, kemerdekaan akses memiliki tanah tidak pula diberikan pada warga negara. Akan tetapi,

pembangunan *mix-use* seperti inilah yang menjadi “*after*” dari skema-skema untuk delta Ciliwung.



Gambar 2:

Perbandingan real estate pengembang ternama dan rencana kampung susun. Unit-unit residensial diseragamkan dan disusun ke atas, diikat oleh fasilitas publik, ritel dan komersial, dengan penataan menghadap ke sungai dan/atau diberi kolam. Sumber: a) Podomoro Golf View, b) Kampung Susun oleh Yu Sing.

Skema “*one stop living concept*” dikemas dengan membayangkan kelas menengah urban Jakarta dan bukan melihat realitas kaum kampung kota yang marginal. Kelas menengah kota adalah adalah para pekerja industri jasa, sebagiannya adalah komuter, dan mempunyai akses terhadap ekonomi dan pendidikan formal. Mereka adalah birokrat, teknokrat, pengusaha, dan *blue-collar workers*¹⁸ lainnya yang setelah bekerja lima hari dalam seminggu, berbondong-bondong memadati pusat-pusat belanja dan rekreasi di sekitar Jakarta di saat akhir pekan. Referensi mereka adalah destinasi-destinasi masa kini,

18 Blue collar workers adalah pekerja industri jasa. Mereka adalah target pasar dari real estate dan penikmat rancang kota. Lihat, “Kelas Menengah Penggerak Utama Pasar Property” <http://properti.kompas.com> tertanggal 4 Februari 2016.

selebriti terkini, gaya hidup masa kini, bila perlu masa depan. Gairah mereka adalah keasingan; orang asing, tempat asing, makanan asing, suasana asing.¹⁹ Maka tidak heran, ketika mimpi dan rencana untuk Ciliwung digelar, mereka membayangkan Jakarta seperti Singapura, lengkap dengan jalan yang bisa dirubah menjadi arena formula satu. Apartemen-apartemen menghadap sungai seperti di London, dengan membayangkan sungai yang bersih dengan kilauan ikan-ikan koi, jika perlu, dengan membuat kolam berbentuk sungai.²⁰

Yang menarik adalah walaupun skema-skema ini berbeda satu sama lain, tetapi memiliki persamaan dasar dari sudut pandang estetika. Yang pertama, terlihat bahwa lahan dianggap sebagai sebuah bidang kosong yang siap dilukis, tanpa membaca carut-marut konstelasi kehidupan didalamnya. Layer relasi sosial-kultural yang menjadi modal dan akses politik-ekonomi untuk warga kampung dipandang secara umum. Dengan kata lain, tatanan harmoni dan hirarki dalam kampung dinisbikan. Sehingga menumpuk keatas, menebar jejaring jalan, atau memindah rumah adalah soal keputusan desain yang *"problem solving"*, apolitis dan ahistoris. Yang kedua, skema-skema ini menganggap estetika yang kaotik dari kampung sebagai masalah, sehingga perlu disederhanakan. Kelok-kelok jalan dan bangunan dibikin lurus, kebun-kebun dizonakan. Namun disisi lain, skema-skema ini juga terkesima dengan ketidak-teraturan di kampung, sehingga mengadopsi unsur-unsur kampung dalam desain-desain tersebut. Ada yang menggunakan perbedaan warna, sempalan-sempalan hijau, dan meminjam bentuk-bentuk yang tidak biasa. Jika pada akhirnya menggunakan kaotik, mengapa perlu "meluruskan" yang kaotik? Menjadi semakin jelas bahwa skema-skema ini berangkat dari gambaran asing dari realitas yang menghinggapi hasrat-hasrat ingin mengatur dari tangan-tangan yang sebelumnya sudah memperoleh legitimasi untuk mengatur.

Jika ketidak-teraturan dibayangkan sebagai problem, maka keteraturan dianggap sebagai solusi, seberapapun hasrat untuk menjadi tidak teratur itu menyeruak. Estetika adalah kuasa, mengikuti alur sistematis dari sebuah tatanan yang dibayangkan: menjadi global. Menjadi global adalah menyediakan diri sebagai pasar, komoditas, dan arena kapitalisasi. Penciptaan ruang kota juga dimaksudkan untuk menjual ruang sebagai komoditas, menjadikan ruang sebagai pasar

19 Lihat Ariel Heryanto "Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia" (2015) pp. 1-36.

20 Baca Suara Pembaruan, "Ahok ingin Kolam Balai Kota diisi Koi"; Megapolitan Kompas, "Sungai Epicentrum itu Bak Ikan diatas Sungai".

bagi investasi global, dan menjadi arena kontestasi kapital.²¹ Dengan demikian *“one stop living concept”* adalah penciptaan investasi yang mengikutisistematikatatananglobal. Karenaitulahekspresiestetikanya gigantis dengan tower-tower menjulang, dengan ruang publik yang dipagari oleh tower-tower tersebut. Eksklusifitas dan pembatasan dikemas dengan estetika yang asing, dengan memperhitungkan skenario target pasar. Seperti sebuah mesin, estetika dioperasikan pengaruh-mempengaruhi ruang, orang, dan perputaran uang di dalam area tersebut.

Estetika yang kosmopolit

Saskia Sassen membedakan konsep kota global dan membedakannya dengan *“world city”*. Kota Global tidak semata-mata kota dunia, tetapi merupakan materialisasi globalisasi dalam bentuk kota yang terutama ditandai dengan ciri koneksi investasi, perdagangan, dan industri jasa yang kuat. Untuk menjadi global berarti sebuah kota sudah memenuhi kriteria dan memiliki karakter yang sudah ditentukan, diantaranya kosmopolitan dan internasional. Apabila sebuah kota memiliki nilai investasi, perdagangan, dan industri jasa yang kuat namun tidak terkoneksi baik ekonomi, politik, maupun budaya dengan kota-kota lain, maka kota tersebut berada pada tingkatan yang lebih rendah daripada kota lain. Semua operasi kota global diarahkan ke kapitalisasi. Misalnya, memiliki fasilitas pasar uang, sarana pelabuhan untuk mendukung industri berat, perusahaan multi nasional, dsb. Dengan kata lain, sistem operasi kota adalah menjadikannya sebagai destinasi.

Destinasi dibentuk dengan menandai tempat, dan tanda-tanda itu dibuat dengan menyematkan estetika. Dalam keilmuan rancang kota, estetika dibicarakan dalam empat ranah. Yang pertama adalah estetika kota yang matematis terukur, yang genealogisnya berasal dari Greco-Roman. Menentukan proporsi dan skala ruang untuk mengatur kualitas visual yang mengontrol manusia, adalah contohnya. Yang kedua adalah estetika kota yang berfokus pada pemandangan dan vista dengan berbasis lansekap kota. Isu yang diangkat adalah tentang legibilitas dan apropriasi. Apakah seseorang dapat menentukan lokasi dirinya dengan mudah, dan apakah tepat sebuah vista tertentu

21 Baca *“Space of Flows”* dalam Castells (2010), dan *“Space and Place: Humanistic Perspective”* dalam Tuan (1979), Sassen (1991) *“The Global City”*. Untuk estetika nalar kapitalisasi ruang kota, baca *“Aesthetic Ideology and Urban Design”* Rubin dalam Cuthbert (2003).

dihadapkan pada titik tertentu. Yang ketiga adalah estetika dengan skenario sirkulasi yang menghubungkan memori-memori. Terakhir, adalah estetika kontekstual berdasar perspektif keindahan dari habitus yang berbeda. Misalnya, Delhi dan Kyoto memiliki keseharian yang berbeda sehingga mempengaruhi pandangan akan keindahan kota. Namun begitu, wacana terakhir dari estetika ini tenggelam dalam arus budaya global yang lewat kemajuan teknologi informasi visual, menjadi semakin hegemonik.

Kapitalisasi global menggunakan estetika dari keempat ranah tersebut untuk menciptakan perjalanan dan destinasi. Konsekuensi menjadi destinasi adalah meningkatnya kepadatan penduduk dan bangunan, yang kemudian diakali dengan membuka pemandangan-pemandangan luas. Hasrat keluasaan visual ini diamini pula oleh nilai investasi. Proporsi dan skala diukur bukan berdasarkan ruang sekitar, tetapi dalam posisi sebagai kota global. Itulah mengapa banyak kota-kota berlomba memiliki bangunan pencakar langit. Kemudian, ruang-ruang disusun berdasar vista-vista sehingga penandaan-penandaan tempat otomatis bekerja seiring dengan arus pergerakan. Misalnya, jika dilihat dari jalan tol melayang, bangunan-bangunan gigantis akan lebih tampil. Baru ketika seseorang mengalami setiap tempat yang diciptakan, visualisasi kebudayaan disisipkan dengan mencolok. Tampilan mencolok tidak hanya penting untuk menandai tempat, tetapi juga memungkinkan konsumsi visual dan ruang, sebelum perjalanan berikutnya. Pada estetika global, kecepatan merupakan hal yang penting dimana perhentian-perhentian dirancang untuk menyiapkan sensasi “pulang” sebelum “pergi”. Jika ruang-ruang arsitektur saat globalisasi awal zaman kolonial dibayangkan seperti didalam pesawat yang melihat kota dari angkasa²², ruang-ruang kota era masa kini dibayangkan sebagai bandar udara.

Estetika kota dan anarkisme

Dalam “Under Three Flags”, estetika dan anarkisme disiratkan lewat fragmen-fragmen bersetting kota pada masa 1800an. Disatu sisi, estetika bersinggungan erat dengan produksi ruang kota yang menimbulkan geliat anarkisme. Disisi lain estetika yang anarkis juga tampil sebagai bentuk perlawanan terhadap sistem tata kota. Dalam bahasan berikut ditemukan bahwa kontras estetika dalam tata kota menandai adanya estetika anarkis itu sendiri.

Dalam *Under Three Flags* kota dibaca dari tiga hal; sebagai ruang

22 Baca terutama bagian “Menara-menara” dalam Mrazek (2002).

mendiskusikan ketidak-adilan yang dialami dan gambaran masyarakat ideal; sebagai tempat terjadinya aksi perlawanan, dan sebagai setting yang diimajinasikan. Kota yang memiliki kontras estetika biasanya menjadi latar belakang terjadinya peristiwa perlawanan. Misalnya Baltimore, Paris, Disini, seperti yang dikatakan Lefebvre, kota hidup dalam trialektika produksi ruang yang mendorong terjadinya revolusi. Hal-hal yang disebutkan diatas menjadikan alasan mengapa buku ini digunakan menjadi alat baca isu estetika diantara kontras kampung dan kota yang ingin menjadi global.

Anderson menelusuri frase *“el demonio de las comparaciones”* yang ditulis Rizal pada buku *Noli Me Tangere*. Singkatnya, penelusuran itu membawanya pada cerita pendek yang kelim dari Edgar Allan Poe; *“The Imp of The Perverse”* yang diterbitkan di Baltimore tahun 1845. Situasi Baltimore kala itu tidak lepas dari depresi besar yang melanda Amerika. Terdapat beberapa kali kerusuhan antar kelas pekerja dan pemilik modal hingga 1870an. Dilain pihak, sejarah tata kota menyebutkan Baltimore sebagai salah satu awal pembangunan kota di Amerika dimana tata letak dan langgam bangunan-bangunan diperhatikan khusus. Baltimore adalah enklaf kota baru yang dibuat pada permukiman penduduk asili, yang dipasarkan pada golongan orang kaya baru waktu itu. Jalan-jalan dibuat grid yang lurus dan lebar, memudahkan lalu lalang kereta kuda dan bongkar muat barang. Fasilitas-fasilitas kota yang didesain ala Andreas Paladio di era Reinasance; bangunan-bangunan berbentuk kotak, 2-3 lantai dengan kerumitan dekoratif menghiasi pintu-pintu dan jendela-jendela. Siapa yang masuk? Siapa yang melihat dan siapa yang dilihat? Sementara itu, para budak dan penduduk asli tinggal penuh sesak di periferi kota. Dengan kesenjangan yang secara visual begitu kentara, amuk massa terbesar pecah pada tahun 1877.

Enklaf-enklaf kota baru pada setting kota lama tidak hanya diproduksi massal di Amerika melalui gerakan City Beautiful. Tetapi juga pada kota-kota kolonial. Koloni-koloni pada waktu itu adalah sumber-sumber produksi, dimana ditempatkan utusan-utusan imperial yang membutuhkan (atau perlu untuk diberi) sensasi pengakaran identitas untuk tidak berkhianat pada rajanya. Enklaf-enklaf kota baru ini memiliki nalar estetika yang berbeda dari setting lingkungannya. Estetika di masa kolonial seolah ingin melarikan diri dari realitas lingkungan yang sesungguhnya. Budaya ruang terbuka bernama plaza, pembagian bangunan publik-privat pada kota, diimpor langsung pada kota-kota koloni. Maka tidak heran, pengalaman absurd (atau *deja vu*) Jose Rizal ketika melihat alun-alun Binondo sedemikian menggugah sehingga sampai ditulisnya. Perlu diingat bahwa Manila saat itu adalah kampung besar tempat berbagai macam etnis bercampur baur.

Lagi-lagi, kesenjangan visual kota yang begitu kentara mengalirkan kesadaran ke permukaan.

Kesadaran-kesadaran itu tidak muncul tiba-tiba, dan bendera hitam tidak muncul dari kota-kota yang baru. Ketegangan Paris Commune terjadi setelah Haussmann menggunting Paris dengan garis-garis lurus boulevard. Paris dahulu adalah sebuah kampung raksasa dengan jalan-jalan sempit, buntu, dan menikung yang penuh intrik dan selidik. Bangunan-bangunan tumbuh organis setinggi 2,3,4, lantai; dan jendela-jendela dengan kucing hitam mengintip di celah-celah dinding. Setiap sudut kota menyimpan informasi, teka-teki bahkan, untuk mengalami *trance* yang lebih dari sekadar visual. Di kampung-kampung raksasa demikianlah, Paris Commune, pekik *Germinal* meluas melingkupi Eropa. Terdapat 9 kota berteriak, "*Il n'y a pas d'innocents*", dan kesembilannya hidup dengan trialektika ruang yang menerus. Kota adalah ruang praktik yang penuh dengan kontradiksi, sebagai ruang representasi diskursus yang memungkinkan komparasi reflektif, dan sebagai realitas yang dihidupi bersama. Seperti deklarasi Emile Henry, anarkisme tidak pernah mati.

Dengan melihat Paris dengan sejarah anarkismenya, Lefebvre jauh kemudian seolah menggaris bawahi: dalam ruang yang selalu berproses; mengkonstruksi, dikonstruksi, dan didekonstruksi oleh manusianya; multi skala hingga batas-batas menjadi baur apakah fisik, konsep, atau imajinasi. Anarkisme menggunakan estetika kota untuk menjembatani keadaan nyata dan keadaan yang diimajinasikan. Artinya, imajinasi setting dan estetika tertentu terkait langsung dengan lingkungan nyata dimana keadaan tertentu digambarkan. Dengan sifat kerahasiaan anarkisme, bahasa-bahasa tidak langsung, untuk digunakan berkomunikasi dan merangkai momentum bertujuan menjadi merdeka dari sistem imperial yang mengikat. Estetika anarkis tidak perlu berawal dari pemegang legitimasi. Semua orang berhak menawarkan estetikanya. Estetika anarkis juga tidak berangkat dari idealisme, melainkan berangkat dari realitas. Dengan kota yang tumbuh bersama masyarakatnya dan seiring dengan realitasnya, anarkisme menjamin kota untuk manusia.

Pada sisi yang sama, kampung biasanya dibangun oleh sekelompok orang yang bermukim bersama ditepi sumberdaya, biasanya air. Sekelompok orang tersebut beranak pinak, menambah jumlah penduduk dan jumlah bangunan di area tersebut. Karena itu, pembangunan fisik di kampung disesuaikan pula dengan jumlah dan kebutuhan penghuninya.²³ Permasalahan fisik bangunan diselesaikan dengan cara kekeluargaan. Batas bangunan dikukuhkan dengan saling

23 Baca Jellinek (1991).

percaya. Limpasan air dari atap diselesaikan dengan mengakali talang. Kebutuhan memperluas warung diselesaikan dengan negosiasi. Karena itulah akses dan sirkulasi kampung tidak pernah lurus. Tambal sulam adalah realitas.

Hirarki di kampung mudah untuk dibaurkan dengan harmoni, yang menandakan absennya otoritas absolut dalam produksi ruang di kampung.²⁴ Akan tetapi, tampilan fisik dan visual di kampung bukan hanya semata-mata menyesuaikan dengan kebutuhan dasar. Mereka juga menandai tempatnya dengan khusus, misalnya warna, tanaman tertentu, atap bangunan, atau perlengkapan keprofesian mereka, misalnya gerobak bakso, tempat jemuran, dll. Dengan penanda-penanda ini, mudah bagi awam untuk menemukan rumah “Pak X”, atau “Ibu Y”. Dengan demikian, tidak hanya warga tetapi awam juga terlibat dalam imajinasi tempat yang akan mendorong ke dekonstruksi ruang. Disinilah sebenarnya tidak ada partisipasi yang absen dalam kampung. Dalam bahasa Lefebvre, semua ceruk di kampung merupakan ruang hidup, karena mudah untuk digunakan, ditandai, direkonstruksi dan didekonstruksi oleh penghuni-penghuninya.

Prinsip estetika dalam persepektif anarkisme adalah dilakukan untuk tujuan bersama revolusi yang diharapkan masyarakat. Anarkisme menolak idealisasi, oleh karena itu estetika anarkis tidak berdasarkan permintaan atau tekanan sesuatu dari luar, melainkan berposisi pada realitas yang dihidupi. Karena pentingnya realitas inilah, siapapun berhak menciptakan estetikanya sendiri. Anarkisme menuntut posisi yang keluar dari estetika elitis untuk membaca estetika. Ketiga faktor memungkinkan kota dimaknai sekaligus sebagai tempat, ruang, dan ranah seperti yang dinarasikan Anderson. Ketika estetika kota hadir sebagai yang dialami bersama, ia akan hadir sebagai narasi komunikasi. Sebagai contoh, ketika Gubernur mengunjungi kampung yang kemudian narasi estetikanya ia sebut sebagai “kandang ayam”, maka sebenarnya komunikasi estetika telah berjalan dan dapat dipersonalisasi penerima. Estetika kandang ayam hadir sebagai pekik anarkisme dari warga yang sudah tidak memiliki akses, posisi, dan legitimasi dari bahasa yang lumrah.

Referensi

- Anderson, Benedict, “Di Bawah Tiga Bendera: Anarkisme Global dan Imajinasi Antikolonial” Terj. (Serpong: Margin Kiri, 2015)
Anderson, Benedict, “Under Three Flags: Anarchism and the Anti-

- colonial Imagination" (London: Verso, 2007)
- Boomgaard, Peter (ed), "A World of Water: Rain, River, and Seas, in Southeast Asian Histories" (Singapore: NUS press, 2007)
- Castells, M, "The Rise of Network Society", (London: John Wiley & Blackwell, 1996)
- Cuthbert, Alexander R (ed), "Designing Cities: Critical Readings in Urban Design" (London: Blackwell, 2003)
- Cuthbert, Alexander R , "The Form of Cities: Political Economy and Urban Design" (London: Blackwell, 2006)
- Graham, Robert (ed), "Anarchism: A documentary history of libertarian Ideas Vol. 1" (Montreal: Black Rose Books, 2005) hal. 212-219.
- Guinness, Patrick, "Harmony and Hierarchy in Javanese Kampung", (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Heryanto, Ariel (2015), "Identitas dan Kenikmatan:Politik Budaya Layar Indonesia (Jakarta: KPG)
- Jellinek, Lea, "Seperti Roda Berputar: Perubahan Sosial Sebuah Kampung di Jakarta" (Jakarta: Sajogyo Institute, LP3ES, 1991).
- Lang , Jon, "The American Experience" (New York: John Wiley and Sons, 1994)
- Lang, Jon, "Urban Design : A Typology of Procedures and Product" (Oxford: Architectural Press, 2006)
- Lefebvre, Henri, "Urban Revolution" Terj. (Minneapolis: University of Minnesota Press, __)
- Mrazek, Rudolf, "Engineers of Happy Land: Perkembangan Teknologi dan Nasionalisme di Sebuah Koloni" Terj. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002)
- Sassen, Saskia, " The Global City: New York, London, Tokyo" (Princeton University Press, 1991)
- Tuan, YF, "Space and Place" (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001)
- Ramadhany, Cahaya, "Jakarta Baru Kita Mulai: Mewujudkan Ibu Kota Bermartabat dan Manusiawi" (Jakarta: New Merah Putih).

Internet

- Alsadad, Rudi, 2016, "Apa Kalian tega Lihat Warga Tinggal Kayak di Kandang Ayam", Kompas, Jakarta. <http://megapolitan.kompas.com/read/2016/05/18/18455021/ahok.apa.kalian.tega.lihat.warga.tinggal.kayak.di.kandang.ayam>
- Alsadad, Rudi, 2016, "Ahok dan Keinginannya Tertibkan Kandang Ayam di Pinggir Ciliwung", Kompas, Jakarta . <http://megapolitan.kompas.com/read/2016/05/19/07092121/ahok.dan.keinginannya>.

- tertibkan.kandang.ayam.di.pinggir.ciliwung?page=all*
- Aziza, Kurnia Sari, 2016, "Ahok: Langgar HAM itu Kalau Saya Pindahkan Anda dari Rumah ke Kandang Ayam", *Kompas*, Jakarta. <http://megapolitan.kompas.com/read/2016/09/22/13413131/ahok.langgar.ham.itu.kalau.saya.pindahkan.andad.dari.rumah.ke.kandang.ayam>
- Sari, Nursita, "Jika Jadi Gubernur DKI Anies Tidak Janji Tak Akan Ada Penggusuran", *Kompas.com*, <<http://megapolitan.kompas.com/read/2016/10/09/18430111/jika.jadi.gubernur.dki.anies.tidak.janji.tak.akan.ada.penggusuran>>
- Maulana, Gibran, "Kampung Jangan Digusur tapi Dilukis", *Detik.com*, <<https://news.detik.com/berita/3326989/anies-baswedan-kampung-kampung-jangan-digusur-tapi-dilukis>>
- Kemenpera, 2012, "Pembangunan Rumah Susun Umum Sewa Sungai Ciliwung", Jakarta, <<https://www.slideshare.net/MariaHardayanto1/114093418-rusunciliwungusulanmenpera-2>>
- _2013, "Designing The Ciliwung River: An urban Landscape Study for Kampung Melayu", *Landscape Architecture, ETHZ*, <https://blogs.ethz.ch/plastic-river/category/weeks/>
- Putro A, Wahyu, 2015, "Ahok Ingin Kolam Balai Kota Diisi Koi Kamis", *Berita satu.com*, Jakarta 10 September 2015 <<http://sp.beritasatu.com/metropolitan/ahok-ingin-kolam-balai-kota-diisi-koi/95978>>
- Aziza, Kurnia Sari, 2015, "Sungai Epicentrum Itu Seperti Bak Ikan di Atas Sungai", *Kompas.com*, Jakarta <<http://megapolitan.kompas.com/read/2015/10/21/19252631/Ahok.Sungai.Epicentrum.Itu.seperti.Bak.Ikan.di.Atas.Sungai.>>
- Alexander, Hilda, 2016, "Kelas Menengah Penggerak Utama Pasar Properti", *Kompas*, Jakarta. <<http://properti.kompas.com/read/2016/02/04/121204221/Kelas.Menengah.Penggerak.Utama.Pasar.Proprieti.Indonesia?>>
- Sari, Nursita, 2016, "Survei Litbang Kompas: 70 Persen Warga Kelas Menengah Puas akan Kinerja Pemprov DKI", *Kompas*, Jakarta. <<http://megapolitan.kompas.com/read/2016/12/23/08430981/survei.litbang.kompas.70.persen.warga.kelas.menengah.puas.akan.kinerja.pemprov.dki>>
- Saleh, Y. Amran, 2016, "Agus Yudhoyono ke Warga Bukit Duri:Membangun Tak Harus Menggusur", *Detik.com*, Jakarta. <http://news.detik.com/berita/d-3325262/agus-yudhoyono-ke-warga-bukit-duri-membangun-tak-harus-menggusur>
- World Bank, Project Indonesia, <http://www.worldbank.org/en/country/indonesia/projects/all?qterm=&lang_

exact=English&os=40>

- _, 2010, Skyscraper Competition, Water Purification in Jakarta, <<http://www.evolo.us/competition/water-purification-skyscraper-in-jakarta/>>
- _, 2015, Statistik Daerah Provinsi Jakarta 2015, *Badan Pusat Statistik Provinsi DKI Jakarta*.
- _, 2013, Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah Jakarta 2013-2017, Badan Perencanaan Pembangunan Daerah Pemerintah Provinsi DKI Jakarta.
- _, Rencana Tata Ruang Wilayah Jakarta 2030, Gubernur Daerah Khusus Ibukota Jakarta.
- _, Civis No. 7 2014, Cities Without Slum
- _, Civis No. 9 2014, Cities Without Slum
- _, "Cities Alliance For Cities Without Slum : Action Plan for Moving Slum Upgrading to Scale", World Bank, UNCHS (Habitat), Washington.

How Traveling Brings Imagined-Community into Reality: A Reflection

Fuji Adriza

adrizadventurer@gmail.com

Abstract: Though regarding nation as an imagined community, Benedict Anderson does not necessarily compare a nation to a fictional society, such as the people of Oz, the wizards who go to Hogwarts, or the Hobbits of Hobbitshire. On the first pages of Ben Anderson's collection of essays, *Imagined Communities*, he explains the reason why a nation is called an imagined community: because a member of a nation will never know and meet most of his fellow member personally. Therefore, the word "imagined" in the phrase of "imagined community" could become "real" when the member of a nation "know" one another.

In this essay I am trying to propose one of the alternative ways to know fellow nation-member: traveling. Traveling is not merely a means to get pleasure, or a "getaway car" to escape from daily routines. Moreover, embarking on a journey will nourish not only the perspective of multiculturalism in one's mind but also the more "noble": cosmopolitanism. In Indonesian context, traveling will erase the imaginary borders separating cultural groups inhabiting the archipelago, and will bring a nation, an imagined community, into reality.

Keywords: *imagined community, traveling, cosmopolitanism, multiculturalism*

Introduction

By arguing that nation is an imagined community, Benedict Anderson does not try to compare a nation to a fictional society. A nation

is real and what is imagined is the nationalism which unites the people. Therefore, the nation of Indonesia is real and the one which is imagined is the nationalism. The nation of Indonesia consists of hundreds of cultural groups which have been long living their own traditions accordingly, which were unified by August 17, 1945, Declaration of Independence, because of their shared history and goals. This essay is trying to connect Ben Anderson's concept of imagined community, cosmopolitanism which has been discoursed by philosophers since Greco-Roman era, traveling, and how traveling nourishes the sense of cosmopolitanism, which will eventually "materialize" the nationalism of Indonesia.

Originally Indonesian archipelago was merely a home for hundreds of ethnics which have different cultures and communicate using their own indigenous language. They lived their lives comfortably until the Europeans, the spice seekers (commodities which used to be *prima donna* in the old days), came. At first they landed in the islands solely to trade, obviously in order to get profit. In fact, they did make fortune from the spice trades. In order to get more profits, they started conquering, subjugating. Trading posts, then fortresses, were built in strategic locations. Perhaps everyone familiar with the bloodstained stories of Banda Naira in the islands of Moluccas, where foreign forces namely the Portuguese, Spanish, Dutch, and British competed to snatch sovereignty over the Spice Islands. Not after claiming thousands of lives, perhaps the most tragic periods were when General Governor Jan Pieterszoon Coen (see Des Alwi, 2005: 79), that the Dutch and the British ceased fire by signing Treaty of Breda (1667), trading Pulau Run in Maluku which was owned by British and Nieuw Amsterdam (presently known as Manhattan) which was Dutch's colony in New World. Thereon, the Dutch practically controlled the islands.

As time went by, the price of ancient spices like nutmeg started plummeting because other European forces had smuggled and planted nutmeg in their own colonies and so cut the Dutch's spice monopoly. The "colonizer" shifted their attention from the Moluccas to Java and started planting other commodities namely coffee, sugar, tea, quinine, indigo, and rubber. Then came the Dutch Ethical Policy (*Ethische Politiek*) in early twentieth century which stimulated the emergence of middle-class society – successful farmers, businessman, and government employees – who were able to give their children good education. The policy significantly increased the number of young, educated indigenous, most of whom were sent by their parents to universities in the Netherlands.

Then a new generation was born. Young, restless, and consciencious, they despised colonialism. Some students of STOVIA, a

renowned medical school in Batavia, founded Boedi Oetomo in 1908, which is said to be the gambit of the more structured organizations. Following Boedi Oetomo, other regional-affiliated organizations like Jong Java, Jong Sumatranen Bond, Jong Celebes, were also founded. It was culminated in October 28, 1928, when a band of youths from those organizations declared a pledge which would then be known as Sumpah Pemuda (Youth Pledge): "We the sons and daughters of Indonesia, acknowledge one motherland, Indonesia. We the sons and daughters of Indonesia, acknowledge one nation, the nation of Indonesia. We the sons and daughters of Indonesia, respect the language of unity, Indonesian."

The Youth Pledge marked the born of a new nation called Indonesia, which would eventually proclaim a nation named Indonesia in August 17, 1945. The new nation then defended its existence by heroic struggles claiming countless lives. It is impossible however to count how many lives were lost in defending the sovereignty of Indonesia. For Ben Anderson, as he states that nation is an imagined political community, the founding fathers of Indonesia sacrificed themselves for an imagined community.

Why imagined?

Eventhough the phenomenon called "nation" has been exist since forever, according to Ben Anderson, in contrast to the immense influence that nationalism has exerted on the modern world, plausible theory about it is conspicuously meagre (Anderson, 2006: 3). Perhaps arguing the meaning of "nation" is not so important as defining that of ideology, modes of production, systems of government, etc. On the introduction of *Imagined Community* (2006) Ben wrote that Hugh Seton-Watson, an author which he said to be the best on nationalism, could only say that: "Thus I am driven to conclusion that no "scientific definition" of the nation can be devised; yet the phenomenon has existed and exists" (Anderson, 2006: 3).

On that, Ben Anderson proposed a definition of a nation from the viewpoint of anthropology. For him a nation is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign (Anderson, 2006: 5-6). By arguing that nation is imagined community, Ben Anderson does not necessarily try to compare a nation to fictional characters, such as the people of Oz, the wizards who go to Hogwarts, or the Hobbits of Hobbitshire. Following the definition of nation, Ben Anderson explained the reason why nation is imagined community: "it is imagined because the member of even the smallest nation will

never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion" (Anderson, 2006: 6). It is imagined as limited because it has finite boundaries, beyond which lies other nations. A nation is imagined as sovereign because the concept was born in the age of Enlightenment and Revolution, destroying religious-based, hierarchical authorities which used to rule European for around a millenium (Anderson, 2006: 7). Forming a nation is an act of fulfilling dream to be free. It is imagined as a community because it is conceived as a form of deep, horizontal comradeship, inspite of the inequality and exploitation that may prevail in each (Anderson, 2006: 7).

Engel (2005: 2017) in a paper which traces the root of nationalism to the ideas of Rousseau – whose concepts become the fundament for Ben Anderson's formulation about imagined community – argued that it is in each individual's mind that the community exists. "Still, this does not mean that nations are mere fabrications. Nations are quite real, important political entities. The point is that the social bonds in a nation – what makes it possible for one person to identify with another – are rooted in people's ideas about themselves. You identify with fellow citizens, not because you know them personally, but rather because you believe, or imagine, that you share something with them" (Engel, 2005: 517).

Speaking of the origin of nation, Malinowski, another author most of whose works have been cited in discourses concerning nation, argues that ethnic group is the prototype of a nation (Malinowski in Pelly, 1997: 3). Yet what he calls an ethnic group is not merely those who share common habits and behaviors and live in the same region. Ethnic group is not solely determined by territory where the group of people live, or by a firm recruitment-system, but rather by continuous declarations and acknowledgements of their identities (Barth, 1969, in Pelly, 1997: 4). Continuous production and reproduction of their own ethnic-concepts are those which will eventually sustain their existence, rather than genetic aspects. Barth (1969 in Pelly, 1997: 4) believes that the most important ethnic boundary is the social boundaries, in which when an individual can "play the same game," it means that he or she is "on" the ethnic boundary.

Ben Anderson has an interesting perspective on nationalism. In his fiery speech in March 4th, 1999 when attending the celebration of Tempo's 28th birthday – which was also his first public appearance in Indonesia since 1972 – Ben Anderson said that nationalism was frequently misunderstood (Anderson, 1999: 1). It is wrong to think that nationalism is something that has been exist since forever and is inherited from "absolutely splendid ancestors":

In fact, nationalism is something rather new, and today is little more than two centuries old. The first Declaration of Independence, proclaimed in Philadelphia in 1776, said not a word about “ancestors,” indeed made no mention of Americans. Sukarno’s and Hatta’s Declaration of Independence on August 17, 1945, was essentially similar. By contrast, the mania for seeking “absolutely splendid ancestors” typically gives rise to nonsense, and often very dangerous nonsense (Anderson, 1999: 1).

For Ben Anderson, and it makes sense for me as well, nationalism is a “common project” for the present and the future, which will never be completed and must be struggled for in every generation (Anderson, 1999: 2-3).

So nation is an abstract concept, from which the founding fathers of Indonesia formulated a brand new nation named Indonesia. (The most popular version is that the nation of Indonesia consists of people sharing the same history namely were once colonized by the Dutch). In other words, the nation of Indonesia is an abstraction of something abstract. Something which is imagined from something imagined. It is natural then that along the course of its history there are always problems related to nationalism occurring in Indonesia: concerning who has the most right to claim himself as an Indonesian, or which organization that has right to represent Indonesia.

As an imagined community, Indonesia is very complex. Inhabiting an archipelago stretching from Sabang to Merauke, in which float approximately 17.000 islands, 237 millions of Indonesian are divided into 31 ethnic groups and 6 official religions, not including others having other beliefs, 79.5 percents of which still choose to speak their local tongue in daily activities (Badan Pusat Statistik, 2011: 11: 15: 28).

In order to comprehend the complexity, the founding fathers of Indonesia have formulated a national motto, namely *bhinneka tunggal ika*. Taken from the sanskrit inherited from the ancient Java, the motto can be loosely translated as unity in diversity. Yet in reality this motto has merely become a hollow decoration which adorns Indonesian national symbol, Garuda Pancasila. Events occurring these days, such as demonstration demanding the cancellation of the inauguration of a district-leader elect in Bantul just because he is not a moslem, indicate that there are still “buts” in applying *bhinneka tunggal ika*.

From multiculturalism to cosmopolitanism

For years during the New Order regime, it was as if a complex, imaginary curtain had shaded the plurality of Indonesia. Despite the fact that doctrines about the diversity of the nation-state were continuously given through various “trainings,” it seemed that ethnics and cultural groups living in Indonesia were trapped in their own separate cells. Most of the Indonesians, at least those who were lucky enough to get proper formal education, knew that there were countless ethnics who lived their own cultures, religions, and beliefs. In text books students were provided the pictures of traditional clothes, houses, and musical instruments as well as the illustration of religious symbols of Indonesian official religions. The training of P4 was compulsory for students, and Pancasila-based moral education books were spread to schools. It was as if everyone got the idea that Indonesia was a multicultural nation.

Long story short, the New Order (which was mockingly named the Dry-Rot Order by Ben Anderson) collapsed and gave way to Reformation. What was once closed, now is open. Information flow like rapids, and its stream becomes stronger and stronger. The plural fellow citizens who once could only be “imagined,” eventually appear, becoming real and touchable – tangible. It turns that when they finally have to encounter “the actual multiculturalism,” after the long years of “theoretical multiculturalism,” they are shocked and unable to deal with the plurality before them. Regardless of the notion that conflicts occurring in Indonesia are controlled by the elites, in fact there have been many horizontal conflicts: inter-ethnics and religious riots (in Sampit, Ketapang, Poso, Ambon, Mesuji, etc.), the resistance of one religious groups against the building of another groups’ house of worship happening everywhere, the bombing of churches and temples, and – perhaps it is the most relevant for us because happening around the vicinity of Yogyakarta – the demonstration demanding cancellation of local leader’s inauguration merely because he is not devoted to the so-called the religion of majority.

Today, it is then useless to think multiculturalism as a mere condition. Lord Parekh, whose book on the politics of multiculturalism has been translated to bahasa Indonesia, implies the idea that multiculturalism means that different cultural communities should live their own ways of life in a self-contained manner has since long been obsolete. In an interview with BBC he says:

Multiculturalism basically means that no culture is perfect or represents the best life and that it can therefore benefit

from a critical dialogue with other cultures. In this sense multiculturalism requires that all cultures should be open, self-critical, and interactive in their relations with... each other.

Rather, multiculturalism is a viewpoint which requires action i.e a critical dialogue with other cultures.

However, it would seem to be difficult to understand it without having a knowledge of cosmopolitanism, an ideology which has been discourses since the ancient Greek and Roman era. Diogenes, the Greek philosopher who founded the Cynic school, declared himself a-polis (without a city), a-oikos (homeless) and kosmopolites (a citizen of the universe) (Goulet-Cazé, 2000, in Inglis, 2014: 72). While the ideas of cosmopolitanism coming from the Greeks are presumed to be rather abstract because they are produced by the elites, the ideas of the Romans are considered more concrete. Marcus Aurelius and Cicero, two exponents of Roman Stoics, also involved in discourse of cosmopolitanism. For Marcus Aurelius (1995, in Inglis, 2014: 72), "there is a world-law, which in turn means that we are all fellow citizens and share a common citizenship, and that the world is a single city." While Cicero (1972, in Inglis, 2015: 72) believed that the gods treat all the world "as though it were a single state or city," and therefore "have care for all men [sic] everywhere, on every shore and in every country of the earth, however far from our own homeland." Immanuel Kant, a German thinker who is said to be one of the central figure of modern philosophy, also took part in the dialogue of cosmopolitanism. Kant looked towards a league of sovereign states which would respect the law of "universal hospitality," allowing individuals to travel and trade as they wished and not to be subjected to arbitrary abuses of power. Kant believed that all of the conflicts occurring in the world were a path to the "eventual permanently peaceful outcome", because in the end human will realize that they are living in the same place, one single planet, which is earth, and thus they must have to "tolerate the presence of each other" (Inglis, 2014: 74-75).

If multiculturalism means that one has to understand that the world consists of many cultural groups living their own cultures with their own norms and values, cosmopolitanism is more "noble"; it is over with cultural problems, because the cosmopolitans are those who are exposed to many cultures, and thus, consider themselves as a part of the world, not merely a part of certain cultural groups. The cosmopolitans are those who have been able to "zoom-out" so that their views are as wide as the horizon.

To bring imagined community into reality

Just because nation is considered as an imagined community, it does not necessarily mean that the solidarity among the member of a nation is a quasi-feeling, which is wrong, and therefore has to be erased from society. Not at all. Rather, Ben Anderson implies that a nation can be real when the members, the people constituting it, know each other – which can not be done by merely sitting in an armchair reading books or newspaper or lines from social media, without actually interacting with fellow members.

Without seeing one's fellow members of a nation by one's two eyes, it is so highly-unlikely that the love for the nation blooms in one's heart. In order to know one's nation, one have to travel outside one's own cultural community and interact with fellow members living in other places, whether by traveling to other towns, remote villages, or, perhaps, to mountains. Regarding Indonesian nationalism, Soe Hok Gie, former Indonesian activist and naturalist who was also Ben Anderson's good Indonesian friend, in an article titled "Menaklukkan Gunung Slamet" (Conquering Mount Slamet) published on Kompas, September 14, 1967, wrote this following line:

We explain our actual objectives. We say that we are a kind of human who do not believe in slogan. It is impossible that patriotism grows from hypocrisy and slogans. One can only love something wholeheartedly when one knows the object. And love for the motherland of Indonesia can only be grown by closely knowing Indonesia along with the society. The growth of youth's healthy soul has to be parallel with the healthy physical growth. Those are the reason why we climb mountain (Soe, 2011: 49).

Nationalism will not emerge in one's heart when all he sees in daily life are only close relatives, or people living under the same culture. If an Indonesian only commutes around one's cultural group, one will think that Indonesia is homogenous – in fact it is not. Being a member of a plural nation, and living in a plural country, an Indonesian should embark on a journey – one should travel.

Born and raised in West Sumatra, a homogenous region, as a kid I was under the impression that Indonesia, the country and the nation, was a homogenous one. It was supported by the fact that from when I was in kindergarten to senior high, I only interacted with relatively homogenous peers. I only had one or two friends devoting to other religions other than Islam; thus prejudices grew. As I got

older and moved to Yogyakarta to pursue higher education, it felt as if I were entering another realm; a pluralistic realm which I had never encountered before. Everyone lives according to their own beliefs and lives peacefully in a peaceful city. It was like a wake-up call for me, making me realize that Indonesia is indeed a multicultural country. Then I travelled around Indonesia, from one town to another, a province to another, only to learn that Indonesia is indeed diverse. Only thirty minutes crossing Bali strait from Banyuwangi, I arrived in Bali with its different culture and belief. Only three hours sailing by a small, rusty boat from Labuan Bajo which is predominated by the Christians, I landed in Komodo village inhabited by devoted Moslems. If I had never left Padang, I would never know those facts somehow.

Traveling becomes a finger that pushes the “real/imagined” button, turning the entity called nation into reality. Phenomenologically speaking, traveling is an act of phenomenological reduction in order to comprehend a nation. Embarking on a journey one will travel from one’s own cultural community to others, crossing imaginary borders separating them. The farther one moves, the more one experiences and is exposed to different cultures. At first one will be startled because in each new culture encountered one will face new “truths,” norms, and values, which could strangely sustain the existence of those communities.

Yet as one goes farther and farther, one will realize that “nothing ahead of me, I sense, will be homogenous, constant. To follow a road is to follow diversity: a flow of interlocked voices, arguing, in a cloud of dust” (Thubron, 2007: 31). Colin Thubron, one of the prominent British travel writer, in a session of 2014 Ubud Writers and Readers Festival said: “You are traveling not for pleasure, you travel for understanding.” Those who travel will understand that, regardless of all the primordial identities, we all are kosmopolites or citizens of universe. All of the differences between one culture and another – norms and values – are merely the products of different ways to worship the Divine power, which, essentially, is the same, like what was felt by Alexander the Great when he was wounded in Indus River, India, by the end of his ten-years campaign to the East, as fictionalized by Harold Lamb:

Drifting down the Indus, watching the desert change to jungle, seeing vultures and pigeons pass across the sky as he lay on his cot, Alexander could hardly conceive of Zeus the God-Father as creator of this land and people. Ammon-Re of the Egyptian desert, Marduk of the towers of Babylon, and Ahura, tutelary of the tombs of Persepolis, belonged here, in the thoughts of the people (Lamb, 1959:

251).

Not until he had travelled for thousands of miles that Alexander the Great became a cosmopolitan. If he only sat thinking, imagining the great Parapanisades Mountain in his study in Pella, or merely waiting for the lectures of Aristotle in Mieza, Alexander of Macedon would never admit that Zeus “lost” his power once a Macedon or Greek crossed the border.

Thus I disagree with Ben Anderson’s quote written on the poster of this conference: “Cosmopolitanism does not mean that you have to spend more time in airports than in your own bed. You don’t need to travel at all.” It does not apply for cosmopolitanism but for a “veteran” cosmopolitan. So allow me to inflect the line as following: a cosmopolitan does not have to spend more time in airports than in one’s own bed anymore, because one has already traveled and experienced the world.

Conclusion

Eventhough Ben Anderson argues that nation is an imagined community, it does not necessarily mean that nation is merely an imagination. There is a reason why nation is imagined: because one member of a nation will never know most of his fellow personally. A nation is not unreal. Yet a nation will only remain an imagination when the members do not know their fellow members. One of the alternatives to get to know fellow member of a nation is to travel. One have to actually meet another member of the nation. Traveling will nourish cosmopolitanism perspective in one’s mind, which will eventually make one worldly, because merely living among different cultures is not enough – see things happening in Jakarta, a so-called multicultural city. In the end, perhaps traveling will bring a nation, an imagined community, into reality.

References

Book

- Alwi, D. (2005). *Sejarah Maluku: Banda Neira, Ternate, Tidore dan Ambon*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso: London.

- Lamb, H. (1959). *Alexander Radja Macedonia*. Djakarta: PT. Pembangunan.
- Soe, H.G. (2011). *Catatan Seorang Demonstran*. Jakarta: LP3ES.
- Thubron, Colin. (2007). *Shadow of The Silk Road*. London: Vintage.

Journal

- Anderson, B. R.O'G. (1999). Indonesian Nationalism Today and in the Future. *Indonesia*, No. 67 (Apr., 1999), pp. 1-11. Retrieved February 23, 2016, from <http://www.jstor.org/stable/3351374>
- Anderson, B. R.O'G. (2000). Indonesia Statistik: Surat buat Para Pembaca. *Indonesia*, No. 69 (Apr., 2000), pp. 173-175. Retrieved February 23, 2016, from <http://www.jstor.org/stable/3351280>
- Engel, S. T. (2005). Rousseau and Imagined Communities. *The Review of Politics*, Vol. 67, No. 3 (Summer, 2005), pp. 515-537. Retrieved December 6, 2016, from <http://www.jstor.org/stable/25046445>
- Inglis, D. (2014). 'Cosmopolitanism's sociology and sociology's cosmopolitanism: retelling the history of cosmopolitan theory from Stoicism to Durkheim and beyond. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 15:1. Retrieved December 10, 2016, from <http://dx.doi.org/10.1080/1600910X.2013.809662>
- Pelly, U. (2014). Masalah Batas-batas Bangsa. *Antropologi Indonesia*, 0(54). Retrieved December 7, 2016, from <http://journal.ui.ac.id/index.php/jai/article/view/3327/2614>

Ketika Nasionalisme dan Kosmopolitanisme Mampu Berdampingan: Refleksi Kritis Gagasan Kosmopolitanisme dari Bawah ala Al Afghani

Nuruddin Al Akbar

Departemen Politik dan Pemerintahan, Universitas Gadjah Mada
E-mail: nuruddin.alakbar@gmail.com

Abstrak: *Konsep print capitalism menjadi fondasi penting dalam teori Benedict Anderson mengenai imagined communities. Di mana print capitalism menjadi media transmisi pengembangan solidaritas yang sifatnya abstrak karena berlandaskan pada kesamaan kesadaran akan sebuah komunitas yang tidak pernah dilihatnya. Permasalahan muncul ketika Benedict Anderson menyandingkan print capitalism dengan kemunculan ide nasionalisme di satu sisi, namun cenderung skeptis dengan potensi pembentukan solidaritas yang sifatnya lebih luas melalui print capitalism. Skeptisisme Anderson tersebut menjadi sasaran kritik sejumlah akademisi lain untuk mempertanyakan konsepsi print capitalism itu sendiri. Jika print capitalism mampu menciptakan solidaritas abstrak berbasis “imaji” tanpa perlu anggota komunitas “khayalan” tersebut untuk bertemu tentunya menjadi hal yang naif dan kontradiktif untuk menyekat solidaritas abstrak hanya pada level negara bangsa. Studi ini berupaya menawarkan pembelaan terhadap ide print capitalism Benedict Anderson dengan mengetengahkan contoh nyata nan unik ketika print capitalism menjadi media efektif dalam membangun imaji kosmopolitanisme di satu sisi namun pada saat yang sama juga membangun imaji nasionalisme disisi lain. Studi ini secara khusus mengangkat sosok Jamaluddin Al Afghani yang didudukkan sebagai seorang tokoh pencetus kosmopolitalisme dari bawah dengan karakteristiknya yang khas, di mana ia mengintegrasikan nasionalisme dan pan islamisme sebagai pembuka jalan menciptakan tatanan dunia kosmopolit yang bersandar pada etika transendental.*

Kata Kunci: *Kosmopolitanisme dari Bawah, Jamaluddin al Afghani, Nasionalisme, Print Capitalism, Islam*

Seyid Djamaluddin, jang pertama-tama membangunkan rasa-perlawanan dihati sanubari rakjat-rakjat Muslim terhadap pada bahaja imperialisme Barat... Sebagai ombak makin lama makin haibat, sebagai gelombang jang makin lama makin tinggi dan besar, maka diseluruh dunia Muslim tentara-tentara Pan-Islamisme sama bangun dan bergerak dari Turki dan Mesir, sampai ke Marocco dan Kongo, ke persia, Afghanistan . . membandjir ke India, terus ke Indonesia Pan-Islamisme melimpah kemana-mana...

Seyid Djamaluddin El Afghani dimana-mana telah mengchotbahkan nasionalisme dan patriotisme, jang oleh musuhnja lantashadja disebutkan “fanatisme”; dimana-mana pendekar Pan-Islamisme ini mengchotbahkan hormat akan diri sendiri, mengchotbahkan rasa luhur-diri, mengchotbahkan rasa kehormatan bangsa, jang oleh musuhnja lantashadja dinamakan “chauvinisme” adanja. Dimana-mana, terutama di Mesir, maka Seyid Djamaluddin menanam benih nasionalisme itu; Seyid Djamaluddin-lah jang mendjadi “bapak nasionalisme Mesir didalam segenap bagian bagiannja”....

(Soekarno “Nasionalisme, Islamisme, dan Marxisme”)

Exordium: Membela print capitalism Benedict Anderson

Ide *print capitalism* menempati posisi yang sentral dalam bangunan ide nasionalisme yang dicetuskan Anderson dalam karyanya *imagined communities*. Dalam benak Anderson nasionalisme adalah solidaritas gaya baru yang berbeda dari zaman pra-modern yang berbasis “tatap muka”, melainkan solidaritas yang sifatnya abstrak karena belandaskan pada kesamaan kesadaran akan sebuah *imagined community*. Dalam konteks menciptakan kesadaran inilah *print capitalism* – dalam bentuk nyatanya seperti koran dan novel – menjadi sentral, sebagai medium untuk mentransmisikan gagasan *imagined community* tersebut pada khalayak luas.

Gugatan muncul ketika gagasan Anderson tersebut dikontraskan dengan perkembangan yang terjadi dalam teknologi komunikasi dan media. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Robbins bahwa *print capitalism* telah mengalami revolusi menjadi *electronic/digital*

capitalism. Menurut Robbins pada kenyataannya revolusi digital tidaklah berkonsekuensi terjadi revolusi serupa dalam konteks solidaritas ala *imagined community*. Padahal jika konsisten merujuk pada gagasan Anderson seharusnya interaksi yang semakin masif dan luas dari berbagai kalangan akibat revolusi komunikasi akan berbuah pada penguatan ide kosmopolitanisme.¹ Kenyataan itu tentunya menimbulkan pertanyaan yang logis yakni mengapa terjadi anomali? Menariknya terkait anomali ini sebenarnya sudah disingung oleh Anderson sendiri, di mana ia pernah mengajukan pernyataan retorik di tahun 1983: “*Who would willing to die for the European Community?*”². Sebuah pernyataan yang sangat relevan untuk direnungkan bahkan hingga hari ini. Di mana salah satu bentuk nyata terjadi dalam kasus Brexit, dimana rakyat Inggris ternyata lebih memilih nasionalisme dibandingkan kosmopolitanisme. Kenyataan ini tentunya memaksa kita untuk kembali mempertanyakan relevansi teori *print capitalism* Anderson untuk menganalisa solidaritas berbasis ide/gagasan abstrak dalam level yang lebih luas dari sekadar nasionalisme.

Jawaban terhadap gugatan tersebut – termasuk “kebingungan” Anderson – sebenarnya dapat ditemukan pada konsep kosmopolitanisme dari bawah. Dalam artian kosmopolitanisme yang dikemukakan Sousa Santos, di mana kosmopolitanisme yang secara spesifik bertujuan untuk melawan ketidakadilan global.³ Dalam konteks kosmopolitanisme dari bawah inilah ide *print capitalism* mendapatkan kembali relevansinya, yakni sebagai komponen penting membentuk solidaritas yang sifatnya lebih global.

Patut untuk direnungkan pula bahwasanya berkembangnya ide kosmopolitanisme dari bawah tidak pasti berkonsekuensi menegasikan ide nasionalisme. Sebuah contoh menarik di mana

1 Robbins, Bruce. 1998. Actually Existing Cosmopolitanism. Dalam Pheng Cheah, Bruce Robbins (ed). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, hlm. 7

2 Levy, Daniel & Natan Sznajder. 2010. *Human Rights and Memory*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, hlm.13; Levy, Daniel & Natan Sznajder. 2012. Memory and Human Right. Dalam Thomas Cushman (ed). *Handbook of Human Rights*. New York: Routledge, hlm.494; Alessandrini, Anthony. “Enough of This Scandal” : Reading Gilroy through Fanon, or Who Comes after “Race”? Dalam Rebecca Rutledge Fisher & Jay Garcia (ed). *Retrieving the Human: Reading Paul Gilroy*. New York: SUNY Press, hlm.75; Grabenwarter, Christoph. National Constitutional Law Relating to the European Union. Dalam Armin von Bogdandy & Jurgen Bast (ed). *Principles of European Constitutional Law*. Oxford & Munchen: Hart Publishing & Verlag CH, hlm. 103, Aksoy, Asu. 2006. Challenge of Migrants for A New Take on Europe. Dalam Ulrike Hanna Meinhof (ed). *Transcultural Europe: Cultural Policy in a Changing Europe*. New York: Palgrave, hlm.186

3 Hudson, Barbara. 2011. All the People in all the world: A Cosmopolitan Perspective on Migration and Torture. Dalam Cecilia Bailliet & Katja Franko Aas (ed). *Cosmopolitan Justice and Its Discontents*. Abingdon: Routledge, hlm. 116.

ide nasionalisme dan kosmopolitanisme bisa hadir bersamaan dan justru saling memperkuat satu sama lain dapat ditelusuri dari sosok Jamaluddin Al Afghani. Bahkan kasus Afghani ini terbilang unik karena dalam konteks ini ide kosmopolitanisme dari bawah hadir terlebih dahulu dan kemudian memperkuat ide nasionalisme. Jika dikaitkan dengan gagasan Anderson dalam karyanya *Language and Power* (1990): “*It was less nationalism that created a common language than that a common language helped create nationalism*”⁴, maka kasus Afghani dapat diformulasikan sebagai berikut: “*It was less nationalism that created cosmopolitanism [from below] than that a cosmopolitanism [from below] helped create nationalism*”.

Al Afghani sebagai sosok manusia kosmopolitan

Sebelum membicarakan mengenai ide kosmopolitanisme dari bawah yang dicetuskan Al Afghani, ada baiknya mencermati latar belakang Al Afghani untuk mendapatkan gambaran yang lebih utuh bagaimana Al Afghani dapat menelurkan gagasan yang unik dan khas tersebut. Pintu masuk untuk memahami pribadi Al Afghani sendiri paling mudah dengan memasuki kontroversi seputar penambahan nisbat Al Afghani yang hingga kini masih diperdebatkan di kalangan intelektual. Al Afghani atau Jamaluddin Al Afghani adalah julukan “resmi” untuk menyebut sang tokoh tersebut. Akan tetapi beberapa sumber memberikan keterangan mengenai nama asli dari Al Afghani seperti Muhammad bin Safdar al-Husayn⁵ atau Jamaluddin Al Asadabadi⁶.

Jika mencermati nama yang tertera pada sejumlah referensi tersebut tentunya menyiratkan sejumlah keanehan karena mengandung kontradiksi. Nisbat Al Asadabadi jelas berkontradiksi dengan nisbat Al Afghani karena Asadabadi ialah nisbat kepada

4 Anderson, Benedict R. O’G. 2006. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Jakarta: PT Equinox Publishing Indonesia, hlm. 199

5 Gandolfo, K. Luisa. 2011. *Birthing Democracy: The Role of Women in the Democratic Discourse of the Middle East*. Dalam Benjamin Isakhan & Stephen Stockwell (ed). *The Secret History of Democracy*. New York: Palgrave Macmillan, hlm. 346; Bhat, Javaid iqbal. Sir Sayyid Ahmed Khan and the Modernization of South Asian Muslims. Dalam Makarand R. Paranjape (ed). *Science, Spirituality and the Modernization of India*. New Delhi: Anthem Press, hlm. 51

6 Keddie, Nikki. 1980. *Iran: Religion, Politics, and Society: Collected Essays*. Abingdon: Frank Cass, hlm. 69; Polk, William R. 2009. *Understanding Iran: Everything You Need to Know, From Persia to the Islamic Republic, From Cyprus to Ahmadinejad*. New York: Palgrave Macmillan, hlm. 85

wilayah Iran⁷ sedangkan Al Afghani adalah nisbat kepada Afghanistan.⁸ Ternyata sejauh penelitian yang kredibel terbukti nisbat kepada Iran itulah yang benar jika dimaksudkan sebagai tempat kelahirannya.⁹ Tentunya menjadi pertanyaan mengapa nama yang sampai saat ini melakat pada diri Al Afghani adalah nama yang menayandakan pada wilayah Afghanistan bukan Iran? Terlebih lagi pilihan nisbat kepada Afghanistan ternyata lebih disukai oleh Al Afghani sendiri.¹⁰ Hal ini tentunya semakin menimbulkan tanda tanya tersendiri. Apakah ada maksud tertentu di balik “penyembunyian” asal-usul darah Iran yang mengalir pada diri Al Afghani? Tentu saja ada banyak tafsiran atas “penyembunyian” asal usul tersebut, semisal untuk menyembunyikan identitas Syiahnya.¹¹ Namun sebuah tafsiran yang menurut penulis sangat unik ialah tafsiran Hamka. Menurut Hamka perlulah kiranya mencermati pilihan nisbat pada Afghanistan dengan merujuk pada latar belakang Al Afghani yang juga seorang filsuf. Dengan kata lain perlu dicari tafsir filosofis atas pilihan penisbatan tempat tersebut.¹²

Hamka sampai pada kesimpulan menarik bahwasanya perlu membedakan penisbatan tempat lahir secara jasmani dengan penisbatan tempat lahir secara spiritual – dalam artian kemunculan

7 Asahabad terletak di barat laut Iran. Lihat Keddie, Nikki. 2011. Sayyid Jamal al-Din al-Afghani. Diakses di <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0002.xml>

8 Dalam dunia Islam nisbat pada wilayah adalah sebuah kebiasaan yang berlangsung sejak lama. Semisal salah seorang ulama terkemuka nusantara yang bernama Syaikh Nawawi Al Bantani –seorang ulama tradisional- yang memilih tinggal dan mengajarkan ilmu agama di wilayah Makkah. Beliau sendiri berposisi sebagai salah satu dari imam masjidil haram Makkah. Al Bantani sendiri memiliki julukan Syaikh Nawawi Al Jawi Al Bantani, yang mengandung penisbatan pada dua tempat yakni Jawi (Jawa) dan Bantani (banten). Begitu pula dalam tradisi Muslim modernis nama Ibnu Taimiyyah yang menjadi salah satu ulama rujukan mereka juga dikenal dengan julukan Ibnu Taimiyyah Al Harrani Ad Damasyqy, yang merupakan nisbat pada dua nama tempat yakni Harran (Kota kuno Harran, masuk wilayah Turki) dan Damasyqy (Damaskus Suriah). Berbeda dengan Al Afghani penisbatan tempat pada nama kedua ulama tersebut memang merujuk pada latar belakang wilayah kelahirannya.

9 Dabashi, Hamid. 2011. *Shi'ism: Religion of Protest*. Cambridge: Harvard University Press, hlm. 382

10 Haim, Sylvia G. 1962. *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley: University of California Press, hlm. 7

11 Etnik Iran (Persia) sejak dahulu dikenal dengan kecenderungannya pada mazhab Syiah. Sedangkan Afghanistan memiliki kecenderungan pada Sunni. Menurut peneliti Al Afghani kenamaan Nikki Keddie Al Afghani berupaya menghindari asal usul Irannya agar tidak diidentifikasi dengan syiah yang notabene “minoritas” dalam dunia Islam. Dan tentunya penisbatannya pada syiah secara terbuka akan menyulitkannya “bergaul” dengan kalangan “mayoritas” Sunni yang memiliki relasi yang tidak harmonis dengan syiah saat itu. Lihat: Rejwan, Nissim. 1998. *Arabs Face the Modern World: Religious, Cultural, and Political Responses to the West*. Gainesville: University of Florida, hlm. 5

12 Hamka. 1981. *Said Jamaluddin Al Afghany*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, hlm. 133

ide Al Afghani. Iran memang adalah tempat lahir Al Afghani yang asli. Dibuktikan dengan banyaknya data-data pendukung yang mengkonfirmasi hal tersebut. Namun Iran bukanlah tempat lahirnya ide al Afghani, sehingga tidak dipilihnya menjadi tempat untuk bernisbat.¹³ Ide yang dimaksud tidak lain adalah kosmopolitanisme dari bawah tersebut. Afghanistan dianggap sebagai tempat lahir dan mulai diterimanya ide Al Afghani, berbeda dengan Iran yang pada saat itu bukan menjadi lahan subur bagi pengembangan ide Al Afghani, sehingga tepat bagi Al Afghani – secara filosofis – untuk memilih Afghanistan sebagai wilayah spesial untuk disematkan sebagai bagian dari namanya.

Jika tafsiran Hamka atas penisbatan Afghanistan pada diri Al Afghani dianggap valid maka secara otomatis kita dapat menempatkan Al Afghani sebagai sosok manusia kosmopolit. Di mana Al Afghani merasa dirinya bagian dari entitas yang lebih besar dari sekat-sekat tanah kelahirannya. Pilihan pada Afghanistan yang Sunni dan bukan Syiah semakin menambah kesan ia tidak ingin “terkungkung” pergaulannya hanya pada kalangan yang semazhab (teologis) dengannya saja, ia ingin mendobrak tradisi yang ada dan menjalin relasi dengan dunia luar yang notabene berbeda ideologi, etnis, bangsa, suku; dan bahkan berupaya menggabungkan dirinya kepadanya.

Perlu ditekankan disini bahwa upaya Afgani menggabungkan diri pada dunia yang lebih luas seakan menegasikan sama sekali identitas dirinya yang berasal dari etnis Persia/ warga Iran. Namun hal ini sejatinya tidak berlaku pada diri Al Afghani. Dirinya memang “larut” dalam dunia luar tetapi tidak “hanyut” sehingga menghilangkan jati dirinya sebagai seorang Iran. Sebagai bukti yang menguatkan hal tersebut misalnya: Pertama, Al Afghani tidak sepenuhnya “menghapus jejak” asal usulnya. Buktinya ketika mengunjungi tanah kelahirannya ia tidak malu untuk menyebut bahwa ia memang berasal dari wilayah Iran.¹⁴ Kedua, selama hidupnya Al Afghani selalu mencermati perkembangan mutakhir di wilayah kelahirannya tersebut dan berupaya sekuat tenaga untuk mencurahkan pikiran dan tenaganya untuk memastikan Iran menjadi negara yang terlepas dari dominasi kolonialisme dan mewujudkan pemerintahan yang nasionalistik,

13 Dalam istilah Hamka “Di Afghan fikiran diterima, cita-citanya mulai disambut, bahkan pernah menanjak menjadi perdana menteri”. Lihat: *Ibid*

14 *Ibid*

peduli dan mengayomi rakyatnya.¹⁵ Sehingga jelas bahwa Al Afghani tidaklah pernah menjadi “malin kundang” dengan melupakan jasa-jasa Iran yang pernah mewarnai hidupnya. Namun ia berupaya “membalas budi” kepada tanah kelahirannya tersebut dengan cara-cara unik yang dianggapnya tepat. Tidak menegasikan Iran tapi tetap memberikan ruang bagi pengembangan cita-cita kosmopolitanisme Al Afghani yang salah satunya disimbolkan dengan memilih Afghanistan sebagai nisbat dalam namanya.

Kesimpulan yang dapat ditarik dari sosok Al Afghani yang unik tersebut ialah bahwasanya Al Afghani tidak “terkungkung” oleh tarikan nasionalisme (asal usul Irannya) dan tarikan transnasional (dunia global/luar Iran). Tetapi yang ingin ia capai justru “mewarnai” realitas yang ada dengan konsepsi kosmopolitanisme dari bawahnya. Sehingga “pekem” lama – antara nasionalisme dan transnasional – yang seakan saling menegasikan dapat dilampauinya dengan strategi membangun jembatan di antara keduanya melalui idenya.

15 Salah satu sepak terjang Al Afghani yang paling spektakuler terkait Iran adalah surat Al Afghani yang menentang konsesi Tembakau Iran. Munculnya surat tersebut tidak lepas dari upaya Al Afghani menolak konsesi Tembakau Iran kepada Inggris. Al Afghani menganggap dengan konsesi tembakau sama dengan menjual negara tersebut kepada Inggris karena sifatnya yang monopolistik. Terlebih lagi yang menikmati hasil konsesi tembakau bukanlah rakyat Iran, melainkan elit negara tersebut termasuk raja. Dampak dari surat Al Afghani tersebut sangatlah mengesankan, dimana kalangan ulama setempat meresponnya dengan mengeluarkan fatwa haram merokok sampai konsesi dibatalkan. Akhirnya resistensi tersebut membuahkan hasil dimana Pemerintah Iran membatalkan konsesi tembakaunya pada Inggris. Lihat Hiro, Dilip. 2009. Jamal Uddeen Al Afghani. Dalam Justin Wintle (ed). *The Concise New Makers of Modern Culture*. Abingdon: Routledge, hlm.5; Melton, J Gordon. 2010. Jamal-Al- Din al Afghani. Dalam J. Gordon Melton & Martin Baumann (ed). *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. California: ABC-CLIO ,hlm.19. Tidak terbatas pada masalah Tembakau saja, Al Afghani juga mendorong reformasi di Iran yang memungkinkan kontrol terhadap kekuasaan raja sehingga tidak meembuatnya sewenang-wenang terhadap rakyatnya. Guna mensukseskan misi ini Al Afghani melontarkan kritik tajam dan terbuka kepada dinasti Qajar yang saat itu memerintah Iran melalui tulisan dan ceramah umum. Implikasi dari serangan Al Afghani tersebut berbuah manis ketika direspon positif oleh ulama Iran yang akhirnya meletuskan revolusi konstitusional Iran pada tahun 1905. Lihat Tucker, Ernest. 2016. *The Middle East in Modern World History*. Abingdon: Routledge, hlm.105. Melihat sepak terjang di atas maka tidak keliru jika Al Afghani dikemudian hari dikenang sebagai salah satu pionir nasionalisme Iran – berbasis religius. Lihat Chehabi, Houchang E. 1990. *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under The Shah and Khomeini*. London: I.B. Tauris, hlm.45

*Kosmopolitanisme dari bawah ala Al Afghani
dan pengaruhnya bagi dunia*

Al Afghani seringkali dinisbatkan kepada gagasan pan Islamisme, atau persekutuan kaum muslim dunia. Asumsi itu tidak sepenuhnya salah namun juga tidak sepenuhnya benar. Pan islamisme adalah bagian dari gagasan besar kosmopolitanisme dari bawah Al Afghani. Sehingga jika saat ini Al Afghani lebih dikenal sebagai sosok penyeru pan Islamisme maka hal tersebut menunjukkan adanya kekurangan dalam memahami ide Al Afghani secara keseluruhan.

Guna memahami gagasan kosmopolitanisme dari bawah Al Afghani maka perlu kiranya untuk menjelaskan secara singkat apa yang dimaksud kosmopolitanisme dari bawah dan di mana titik temunya dengan ide Al Afghani.¹⁶ Istilah Kosmopolitanisme dari bawah yang dimaksud merujuk pada konsepsi Sousa Santos, di mana kosmopolitanisme ini berbasis “ruh” perlawanan terhadap tatanan dunia yang tidak adil. Jadi kosmopolitanisme ini hadir untuk mengubah struktur dunia yang dianggap tidak ideal, karena menegasikan berbagai kelompok marginal, terexploitasi, dan tertindas oleh struktur tata dunia lama yang ada.¹⁷ Menurut Santos dimungkinkan ruang bagi kalangan tertindas oleh struktur tersebut untuk membentuk semacam solidaritas trans-nasional berbasis kepentingan yang sama untuk merubah tata dunia yang ada menjadi lebih menguntungkan kalangan tertindas tersebut.¹⁸ Dalam proses penciptaan solidaritas dan perjuangan merubah struktur tersebut kalangan tertindas dapat memanfaatkan berbagai potensi yang telah dibentuk oleh struktur dunia lama untuk kepentingan mereka sendiri.¹⁹

Ide kosmopolitanisme dari bawah Santos sejalan dengan Al Afghani yang juga ingin menciptakan tatanan dunia baru lepas dari kolonialisme Barat di dunia Timur.²⁰ Pembebasan wilayah Timur menjadi prasyarat terciptanya tatanan dunia baru yang lebih egaliter, adil, dan bermartabat. Bukan kosmopolitanisme (palsu) Barat yang sejatinya menciptakan kasta di antara manusia, tentunya dengan menempatkan kedudukan bangsa Barat di anak tangga teratas kasta tersebut. Lebih jauh Al Afghani sejatinya ingin menempatkan dunia

16 Al Afghani sendiri tidak pernah menggunakan istilah kosmopolitanisme dari bawah, namun tidak dapat dipungkiri label kosmopolitanisme dari bawah dirasa penulis sangat cocok menggambarkan gagasan Al Afghani

17 Mouffe, Chantal. 2008. Which World Order: Cosmopolitan or Multipolar?. Dalam *Ethical Perspectives* 14 no 4, hlm. 459

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 Hashemi, Nader. 2010. *Islam, Sekularisme Dan Demokrasi Liberal*. Jakarta: Kompas, hlm. 264

baru yang dicita-citakannya tersebut berbasis etika transendental – dalam hal ini maksudnya etika Islam – sebagai pengganti etika barat yang berakar pada paradigma materialisme yang dianggap Al Afghani gagal memanusiakan manusia dan menjamin keadilan global.²¹

Al Afghani sendiri memiliki strategi yang unik untuk mencapai tujuan besarnya tersebut, di mana nasionalisme dan Islam memegang peranan penting dalam skema besar Al Afghani. Pertama, untuk mewujudkan perlawanan efektif terhadap kolonialisme barat maka haruslah dilakukan penguatan di tingkat lokal (negara bangsa) dengan memobilisasikan segala potensi kekuatan rakyat yang ada di tingkat lokal tersebut guna menghadapi ancaman kolonialisme. Kedua, Ruh untuk menggerakkan perlawanan rakyat terhadap kolonialisme di tingkat lokal tersebut berasal dari dua sumber yakni gagasan nasionalisme dan Islam²², di mana: 1.) Pentingnya nasionalisme karena memiliki daya dorong yang kuat untuk menolak kepemimpinan asing (Barat) di wilayahnya, termasuk pula sebagai sumber energi yang kuat untuk melawan rezim yang dianggap berada di bawah “ketiak” kolonialisme dan tidak merepresentasikan keinginan rakyat yang tertindas. 2.) Islam mendapatkan tempat tersendiri di mata Al Afghani, karena bagi Al Afghani potensi persatuan Islam sangatlah kuat untuk menjadi daya dorong anti kolonialisme baik di tingkat lokal (negara bangsa)²³ ataupun trans nasional (membantu sesama negara/bangsa

-
- 21 Secara tidak langsung dapat kita simpulkan padangan Al Afghani mengenai pentingnya etika Islam dalam tatanan dunia baru yang diidam-idamkannya dengan membaca karyanya *Refutation of Materialist* (Bantahan terhadap kaum Materialis). Dalam karya tersebut Al Afghani menekankan peran penting agama untuk menjaga kohesi sosial masyarakat – berbasis etika rasa malu, kejujuran, dan dapat dipercaya. Ketika etika religius (Islam) hilang digantikan paradigma materialis – yang oleh Afghani diasosiasikan sebagai keadaan dunia barat – di mana manusia hanya menitikberatkan pada panca inderanya saja (alias tidak meyakini yang ghaib), maka dengan mudah akan terjadi penindasan manusia atas manusia yang lainnya karena merasa tidak ada obligasi transendental yang harus ia patuhi. Dalam konteks ini etika agama menjadi prasyarat terciptanya manusia seutuhnya, manusia yang telah “terbebas” dari kebinatangannya. Lihat Kohn, Margaret. 2009. *Afghāni on Empire, Islam, and Civilization*. Dalam *Political Theory*, Vol. 37, No. 3, hlm. 404-406
- 22 Ismael, Jacqueline S, Tareq Y. Ismael & Glenn Perry. 2016. *Government and Politics of the Contemporary Middle East: Continuity and Change*. Abingdon: Routledge, hlm.81
- 23 Ambil contoh resolusi Jihad yang digaungkan oleh para kyai di Indonesia terbukti mampu menggelorakan semangat perlawanan yang besar terhadap kekuatan kolonialis Belanda yang ingin kembali menduduki Indonesia pasca kemerdekaan.

Muslim yang terjajah).²⁴ Kedua ideologi tersebut – nasionalisme dan Islam – tentunya jika disatukan akan menghasilkan daya dorong kuat untuk memebaskan suatu negeri dari penjajahan asing (barat).²⁵ Ketiga, ketika perjuangan di tingkat lokal berhasil di satu tempat, maka harapannya negara baru yang independen tersebut akan membantu pergerakan anti kolonialis di tempat lain. Harapannya dengan strategi semacam itu akan menimbulkan efek domino. Di mana negara baru yang ditolong akan “membalas budi” dengan membantu pergerakan anti kolonialis di tempat lain pula. Sehingga pada akhirnya akan mempercepat keruntuhan tatanan dunia lama dan berganti tatanan dunia baru. Terlebih lagi jika mencermati harapan kuat Al Afghani pada Islam. Sifat islam yang “transnasional”, menolong sesamanya bagaikan satu tubuh, maka kemenangan kaum Muslim di suatu negara diharapkan segera memicu dan menguatkan gerakan anti kolonialisme muslim di berbagai belahan bumi lainnya.

Strategi semacam ini jelas menempatkan nasionalisme dan kosmopolitanisme sebagai sesuatu jalinan indah tidak terpisahkan, yang saling berkelindan satu dengan yang lain. Maka tidak heran jika gagasan Al Afghani ini memicu tumbuhnya revolusi nasionalisme di berbagai wilayah Timur²⁶ dan sekaligus memperkuat gagasan pan-

24 Alasan lain mengapa Al Afghani sangat menghiraukan dunia Islam karena saat itu dunia Islam berada pada urutan selanjutnya wilayah Timur yang diincar negara Barat untuk dilaklukkan. Dalam konteks inilah bisa dipahami mengapa Al Afghani begitu gigih menggelorakan pan Islamisme, karena negara Muslim berada di ambang bahaya besar namun sekaligus punya potensi kuat untuk melawan. Jika kekuatan Islam bisa diberdayakan maka dengan mudah upaya penguasaan Timur dapat dihadang secara masif.

25 Al Afghani tidak melihat pertentangan antara nasionalisme dan Islam, sebaliknya kedua paham tersebut bisa saling mengisi. Al Afghani sendiri mendorong kaum Muslim di India untuk bersatu dengan kalangan nasionalis India untuk bersatu melawan kolonialisme Inggris. Lihat Ayoob, Mohammed. 2008. *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. Ann Arbor: University of Michigan Press, hlm.134. Sebuah realitas menarik pula, dalam konteks Indonesia ketika Soekarno –tokoh nasionalis- menghadapi sidang di hadapan Belanda karena tindakan nasionalismenya, ternyata mendapatkan pembelaan besar dari kalangan Muslim (modernis) yang notabene banyak terpengaruh ajaran Al Afghani. Lihat Tim Buku TEMPO. 2011. *Natsir Politik Santun di Antara Dua Rezim*. Jakarta: KPG, hlm.34

26 Mesir misalnya menjadi negara yang sangat menghargai jasa Al Afghani dalam menumbuhkan semangat nasionalisme di wilayah tersebut. Sehingga tidak mengherankan ketika Saad Zaghlul Pasha –bapak nasionalisme Mesir- tidak terima ketika dirinya dipuja setinggi langit sbegaaai tokoh di balik nasionalisme Mesir. Justru ia menyatakan Al Afghani sebagai pemilik salam terbesar nasionalisme Mesir, bahkan mengaku dirinya sebagai murid Al Afghani. Lihat Hamka. 1981. *Said Jamaluddin Al Afghany*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, hlm.11. Pada perkembangannya Mesir seakan menjadi “mercusuar” kosmopolitanisme dari bawah atau domino “pionir” yang membantu menggulingkan “domino” berikutnya sebagaimana dibayangkan Al Afghani akan memicu reaksi berantai menuju dunia baru. Pembahasan mengenai sepak terjang Mesir dapat disimak pada halaman-halaman berikutnya

islamisme di kalangan kaum Muslimin. Kesemua perkembangan tersebut tidaklah terpisah namun menuju satu tujuan bersama yakni merubah tatanan dunia kolonial menjadi tatanan dunia baru yang lebih egaliter dan berkeadilan.

Pengaruh nyata gagasan kosmopolitanisme dari bawah Al Afghani setidaknya dapat diilustrasikan dari tiga contoh kasus yang berbeda²⁷ yakni: Pertama, Bantuan Liga Arab kepada kemerdekaan Indonesia; Kedua, Bantuan Mesir kepada pejuang kemerdekaan Maroko; Ketiga; Bantuan Indonesia terhadap perjuang nasionalis Tunisia.

Kasus Pertama yakni bantuan liga Arab kepada kemerdekaan Indonesia. Kelahiran Liga Arab sendiri tidak dapat dipisahkan dari perkembangan nasionalisme di negara-negara Arab – yang notabene tidak dapat dilepaskan dari pengaruh ide Al Afghani, khususnya Mesir. Pasca perang dunia II, Mesir menginisiasi pertemuan negara-negara Arab yang telah menggapai kemerdekaannya/kedaulatannya. Pertemuan ini diharapkan Mesir akan melahirkan satu persekutuan intra negara Arab untuk menyatukan kepentingan mereka secara politis sehingga memiliki daya tawar yang kuat pada dunia internasional.²⁸

Tentu saja langkah Mesir ini patut diapresiasi sebagai strategi untuk mempercepat penciptaan tatanan dunia baru pro dunia Timur yang saat itu masih berada di bawah bayang-bayang imperialisme Barat. 22 Maret 1945 menjadi tanggal bersejarah menandai berdirinya liga Arab ditandai dengan penadatangan konstitusi lembaga tersebut oleh negara-negara Arab yang menjadi anggotanya.²⁹

Segera setelah lembaga itu terbentuk salah satu tindakan menarik yang coba mereka lakukan ialah mendukung kemerdekaan Indonesia yang saat itu merupakan negara baru yang memproklamasikan kemerdekaannya. Jika menilai dari pentingnya sisi dukungan internasional pada kemerdekaan suatu negara, maka Indonesia yang baru lahir tersebut membutuhkan tentu juga membutuhkan pengakuan kedaulatan dari negara lain. Terlebih lagi kondisi kemerdekaan Indonesia masih dibayangi oleh imperialisme Belanda yang berniat kembali menjadikan wilayah tersebut ke dalam pengaruh kolonialnya.

Dukungan liga Arab terhadap nasionalisme Indonesia tidak dapat

27 Tiga kasus yang diangkat ialah kasus yang terjadi pasca wafatnya Al Afghani. Pilihan ini diambil untuk menunjukkan ide Al Afghani tetap hidup meskipun sang pencetus idenya telah meninggal. Tiga kasus tersebut juga menunjukkan pengembangan ide Al Afghani ternyata semakin intens dan tentunya semakin mendekati impian Al Afghani untuk mewujudkan tata dunia baru yang lebih berkeadilan.

28 Bruce, Stanley. 2007. Cairo. Dalam Dumper, Michael & Bruce E. Stanley (ed). *Cities of the Middle East and North Africa: A Historical Encyclopedia*. California: ABC CLIO, hlm.112

29 *Ibid*.

dilepaskan dari dua tokoh penting di dunia Arab yakni Abdurrahman Azzam Pasha dan Fahmi Nokrasyi. Pasha merupakan sekjen liga Arab dan merupakan seorang berkewarganegaraan Mesir.³⁰ Pasca mendengar kabar kemerdekaan Indonesia ia tergerak untuk mengumpulkan berita lebih detail mengenai eksistensi negara baru tersebut. Setelah mengumpulkan cukup informasi mengenai Indonesia dengan segera ia mengontak Fahmi Nokrasyi yang saat itu menjabat menteri luar negeri Mesir. Sebuah dialog menarik terjadi di antara kedua tokoh tersebut, di mana Pasha memberikan pengertian kepada Norkasyi bahwa memberikan bantuan kepada Indonesia akan menguntungkan bagi kepentingan bangsa Arab sendiri. Menurut Pasha dengan membantu rakyat Indonesia memerdekakan diri dari penjajahan belanda pada saatnya nanti ketika Indonesia telah berdaulat akan membantu perjuangan bangsa Arab yang juga masih menghadapi kolonialisme Inggris dan membantu pembebasan tanah Arab yang masih dikuasai Inggris.³¹

Perkembangan pasca pertemuan Pasha dan Norkasyi sangatlah drastis. Dengan cepat dukungan datang dari raja Mesir saat itu Farouk dan raja Saudi Abdul Aziz Al Saud. Dengan dukungan dari dua negara Arab yang besar tersebut, tentunya mempercepat pula liga Arab sebagai lembaga untuk menyatakan sikap mendukung kemerdekaan Indonesia dengan berbagai cara, termasuk kesediaan mengirim persenjataan kepada pejuang kemerdekaan Indonesia.³² Puncaknya satu-persatu negara Arab – dimulai dari Mesir pada 10 Juni 1947 – menyatakan dukungan penuh kepada Indonesia sebagai negara berdaulat.³³ Dukungan tersebut tentunya memperkuat posisi Indonesia di ranah internasional dan sebaliknya memperlemah cengkraman Belanda yang tidak mengakui kemerdekaan Indonesia.³⁴

Selain membantu perjuangan kemerdekaan Indonesia, liga Arab

30 Husen, William H Van. 1999. Arab League. Dalam David T. Zabecki (ed). *World War II in Europe: An Encyclopedia*. New York: Routledge, hlm. 14

31 Lesus, Rizki. 2017. *Perjuangan Yang Dilupakan Mengulas Perjuangan Umat Islam yang Ter (di) Lupakan dalam Sejarah Indonesia*. Yogyakarta: Pro-U Media, hlm.158-159

32 *Ibid*, hlm.160-163

33 Sukma, Rizal. 2003. Islam in Indonesian Foreign Policy. London: RoutledgeCurzon, hlm.27; Salim, Hairus. 2012. Indonesian Muslims and Cultural Networks. Dalam Jennifer Lindsay & M.H.T. Sutedja-Liem (ed). *Heirs to World Culture: Being Indonesian, 1950-1965*. Leiden: KITLV Press, hlm.77

34 Dukungan liga Arab tidak berhenti dengan pengakuan kedaulatan saja. Saat Belanda melaksanakan agresi Militer pada bulan Juli 1947 (Agresi militer I) negara Arab segera mengambil langkah dengan melakukan aksi boikot melarang pesawat belanda untuk mendarat di wilayah Timur Tengah sebagai bentuk protes. Lihat Sihbudi, Riza. 1997. *Indonesia Timur Tengah: Masalah Dan Prospek*. Jakarta: Gema Insani Press, hlm.26

tercatat dalam tahun-tahun berikutnya juga berupaya sekuat tenaga membantu gerakan nasionalisme di berbagai belahan dunia, termasuk pula berupaya mendamaikan persengketaan yang muncul di antara negara Timur yang baru saja memperoleh kedaulatannya. Tercatat misalnya liga Arab mendukung perjuangan kemerdekaan Vietnam dari kolonialisme, liga Arab juga mendukung penyelesaian damai mengenai wilayah Kashmir yang dipersengketakan dua negara merdeka baru yakni India dan Pakistan.³⁵

Langkah liga Arab menolong berbagai bangsa lain untuk merebut kemerdekaannya dan membangun negara baru lepas dari kolonialisme segera direspon positif oleh berbagai negara di wilayah Asia tersebut. Tercatat pada tahun 1950an hadir persekutuan negara Arab dan Asia yang seringkali disebut Blok Arab-Asia (*Arab-Asia bloc*).³⁶ Hadirnya blok Arab-Asia tentunya mengafirmasi ucapan Pasha mengenai “balas budi” yang bakal diberikan oleh para negara penerima bantuan tersebut. Dalam konteks ini “balas budi” yang diberikan ialah tawaran persekutuan untuk meningkatkan daya tawar negara Arab-Asia yang bergabung di dalamnya.

Kedua, bantuan Mesir kepada pejuang kemerdekaan Maroko. Sepak terjang Mesir sebagai “mercusuar” kosmopolitanisme dari bawah tidak terbatas dengan aksinya lewat liga Arab secara kolektif. Secara independen, negara tersebut juga giat membantu perjuangan kemerdekaan negara-negara Timur untuk lepas dari belenggu kolonialisme dan hidup setara layaknya bangsa merdeka lainnya. Salah satu negara yang mendapatkan perhatian dari Mesir ialah Maroko. Saat itu Maroko merupakan negara yang berada di bawah kuasa kolonial Spanyol dan Perancis. Sebagaimana kolonialisme di negara lain melahirkan resistensi dari penduduk, maka salah satu anak bangsa Maroko yang berdiri tegak melawan penjajahan ialah Abdul Karim Al Khattabi. Al Khattabi sendiri perubaya menghapuskan penjajahan kedua negara tersebut berbasis perang gerilya. Upaya Al Khattabi sempat membuahkan hasil gemilang ketika di tahun 1923 ia memproklamasikan kemerdekaan wilayah Rif dan mengangkat dirinya sebagai presiden negara baru tersebut. Akan tetapi republik baru tersebut hanya berumur jagung karena kolonial Perancis dan Spanyol tidak membiarkan republik tersebut berdiri dan memutuskan menggulung negara baru tersebut melalui operasi militer besar dengan

35 MacDonald, Robert W. 1965. *The League of Arab States: A Study in Dynamics of Regional Organization*. Princenton: Princenton University Press, hlm.97

36 Ginat, Rami. 2010. *Syria and the Doctrine of Arab Neutralism: From Independence to Dependence*. Eastbourne: Sussex Academic Press, hlm.88

jumlah pasukan mencapai 200 ribu personel.³⁷ Sang nasionalis Al Khattabi sendiri akhirnya ditangkap dan dibuang ke Pulau Reunion di sebelah timur Madagaskar.³⁸ Akan tetapi Mesir memberikannya suaka sehingga ia dapat tinggal di negara tersebut.

Skenario pemberian suaka Mesir sendiri sangatlah menarik karena sejatinya dilaukan saat Al Khattabi akan ditransfer dari Pulau reunion ke Perancis.³⁹ Kisahnya saat kapal yang mengangkat Al Khattabi berlabuh di Mesir untuk sementara waktu, raja Farouk memerintahkan walikota Kairo untuk mengajak Al Khattabi keliling kota. Ternyata di sepanjang perjalanan sudah disiapkan pasukan kemerdekaan Maroko untuk memebaskan sang tokoh nasional tersebut. Rencana raja Farouk berhasil dan pihak kolonial tidak berdaya mengahdapi sergapan sehingga Al Khattabi dapat melarikan diri ke wilayah mesir. Saat itulah Raja mengeluarkan suaka bagi Al Khattabi untuk tinggal secara bebas di wilayahnya. Kontan saja Perancis marah dengan keputusan Mesir, namun raja tidak bergeming dan memilih berseteru dengan Perancis.⁴⁰ Sekali lagi kasus Al Khattabi menggambarkan kuatnya “jiwa” Al Afghani dalam negara Mesir yang baru yang sudi untuk menolong bangsa lain untuk merdeka sampai-sampai rela bermusuhan dengan kolonialis Perancis.⁴¹

Ketiga; bantuan Indonesia kepada perjuang nasionalisme Tunisia. Sebagai negara yang “berhutang budi” pada pertolongan negara-negara Arab saat republik baru ini memproklamasikan kemerdekaannya, maka Indonesia bukanlah menjadi negara yang tidak tahu “balas budi” dan dengan segenap kemampuan yang dimilikinya mencoba membantu perjuangan bangsa-bangsa lain yang mengalami penindasan.

Tahun 50an menjadi saksi uluran tangan Indonesia kepada

-
- 37 Sebelumnya dua negara kolonialis saling bertengkar untuk memperebutkan wilayah di maroko, namun dengan adanya resistensi kuat dari Al Khattabi kepada dua negara Barat tersbeut maka mereka bersepakat mengesampingkan pertentangan mereka dan bersatu menghadapi Al Khattabi. Sungguh relaitas ini menunjukka betapa kuatnya resistensi Al Khattabi dan sebaliknya rapuhnya kekuatan kolonialis, sehingga memaksa dua kekuatan kolonial besar terpaksa menggabungkan diri untuk melawannya.
- 38 Tucker, Spencer C. Muhammad ibn Abd el-Krim Al Khattabi (1882-1963). Dalam Timothy J. Stapleton (ed). *Encyclopedia of African Colonial Conflicts*. California: ABC CLIO,hlm.3
- 39 Ilahiane, Hsain. 2006. *Historical Dictionary of the Berbers (Imazighen)*. Lanham: Scarecrow Press,hlm.80-81
- 40 Lesus, Rizki. 2017. *Perjuangan Yang Dilupakan Mengulas Perjuangan Umat Islam yang Ter (di) Lupakan dalam Sejarah Indonesia*. Yogyakarta: Pro-U Media,hlm.222-223
- 41 Di kemudian hari Al Khattabi, Maroko -dan Negara Afrika lainnya- tidaklah melupakan jasa Mesir. Saat konferensi Bandung Negara Afrika bersama dengan rekannya dari Asia memproklamasikan persekutuan mereka untuk menentang kolonialisme dan memperkuat posisi negara Asia-Afrika di mata bangsa barat.

perjuangan kemerdekaan Tunisia yang saat itu berada di bawah kendali Perancis. Pada tahun-tahun tersebut satu tokoh nasional Tunisia bernama Habib Bourguiba tengah menjadi incaran kolonialis Perancis karena upayanya memupuk semangat nasionalisme di kalangan rakyat Tunisia. Pada tahun 1938 ia sempat ditangkap oleh pemerintah kolonialis, namun dengan kelihaianya ia dapat meloloskan diri dan mengungsi ke Kairo pada tahun 1945.⁴² Kehidupan Bourguiba di wilayah “pengasingan” tidak disia-siakkannya, di mana ia segera berkeliling ke berbagai negara untuk meminta dukungan bagi kemerdekaan negaranya. Sebagai bagian dari bangsa Arab-Afrika,⁴³ keadaan memprihatinkan perjuangan rakyat Tunisia menarik simpati Indonesia untuk membantu pergerakan tersebut. Dengan segera pemerintah Indonesia – saat itu di bawah perdana Menteri Natsir – menyambut kedatangan Bourguiba ke Indonesia dan secara terang-terangan mendukung nasionalisme Tunisia.⁴⁴ Tercatat Indonesia juga memberikan bantuan besar yang tidak dapat dilupakan oleh Tunisia.⁴⁵

Tiga kasus di atas menunjukkan lebih dari cukup bagaimana Ide Al Afghani dapat diaplikasikan secara nyata dalam sejarah dunia. Menjadi nasionalis terbukti sama sekali tidak menghalanginya untuk memperjuangkan tatanan kosmopolitan. Dalam tataran ini yang menjadi musuh atau lawan dari nasionalisme dan kosmopolitanisme dari bawah adalah kolonialisme Barat yang memaksakan tata dunia tidak adil kepada umat manusia. Tatanan inilah yang harus dirombak bersama-sama, baik oleh bangsa timur ataupun bangsa barat sendiri yang anti kolonialisme; dan menciptakan tatanan baru yang lebih berkeadilan, di mana hak-hak setiap bangsa bisa terjamin, masing-masing bangsa saling membantu satu sama lain demi terwujudnya keadilan global yang tentunya menjadi dambaan setiap manusia.

42 Meredith, Martin. 2011. *The Fate of Africa: A History of the Continent Since Independence*. New York: Public Affairs, hlm.51

43 Letak Tunisia memang secara geografis berada di Afrika, tapi secara bangsa ia lebih dekat kepada dunia Arab.

44 Natsir berkata saat kedatangan Bourguiba ke Indonesia: “Kami terima beliau, bukan sebagai tamu asing akan tetapi sebagai teman seperjuangan lama, yang sama-sama berjuang di satu front kemerdekaan tanah air dari penjajahan yang berabad-abad itu”. Lihat Isnaeni, Hendri F. 2015. Sokongan Indonesia untuk Kemerdekaan Afrika Utara. Diakses di <http://historia.id/modern/sokongan-indonesia-untuk-kemerdekaan-afrika-utara>

45 Hamka. 1981. *Said Jamaluddin Al Afghany*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, hlm. 12

Print capitalism dan kosmopolitanisme Afghani

Kesuksesan kosmopolitanisme dari bawah Al Afghani yang telah merangsang gelombang nasionalisme di berbagai negara beserta Pan Islamisme tidak bisa dilepaskan dari medium khusus untuk mentransmisikan gagasan Al Afghani dan para pendukungnya ke berbagai lapisan masyarakat. Disinilah pembahasan mengenai *print capitalism* menemukan relevansinya.

Salah satu wujud *print capitalism* yang paling nyata dalam menyebarluaskan gagasan Al Afghani adalah majalah *Al Urwatul Wutsqo* (tali yang kokoh). *Al Urwatul Wutsqo* sendiri mengambil dari nama perkumpulan yang dibentuk Al Afghani ketika ia menetap di Paris.⁴⁶ Anggotanya terdiri dari beberapa orang yang berasal dari latar belakang kebangsaan yang berbeda, seperti Mesir, India, dan Turki. Majalah tersebut seakan menjadi kristalisasi ide-ide komunitas pimpinan Al Afghani tersebut.

Majalah *Al Urwatul Wutqo* sendiri dihasilkan dalam kondisi yang serba terbatas di negara Perancis. Sebuah kamar berukuran kecil di dekat La Madeleine kota Paris menjadi “ruang redaksi” majalah *Al Urwatul Wutsqo*. *Al Urwatul Wutsqo* sendiri hadir dalam format empat halaman dalam tiap edisinya. Distribusi tiap edisi juga terbilang terbatas, di mana setiap edisi dicetak sekitar 900 eksemplar. Majalah yang sudah dicetak tersebut kemudian dikirimkan utamanya ke wilayah Mesir dan Ottoman.⁴⁷

Satu hal yang patut diperhatikan disini ialah jangan memandang majalah ini dari jumlah cetakannya ataupun jumlah halaman dalam setiap edisinya. Sebagaimana ditegaskan oleh John L. Eposito – intelektual kenamaan yang membahas mengenai Islam – majalah *Al Urwatul Wutsqo* merupakan pionir dari munculnya literatur Islam yang sifatnya periodik.⁴⁸ Dengan kata lain kemunculan *Al Urwatul Wutsqo* adalah sebuah gebrakan besar di dunia Timur – dan Islam secara khusus – di mana Al Afghani dan kawannya mampu mendayagunakan teknologi mutakhir Barat – mesin cetak – untuk kepentingan anti kolonial. Terlebih lagi majalah tersebut tidaklah diperjualbelikan melainkan dibagikan secara cuma-cuma.⁴⁹

46 Paris sejatinya merupakan tempat untuk mengasingkan Al Afghani. Ia coba dijauhkan oleh kolonialis Inggris dari dunia Timur agar ide-ide revolusionernya tidak menyebarluas dan membahayakan kepentingan kolonial. Lihat Adamec, Ludwig W. 2009. *The A to Z of Islam*. Lanham: Scarecrow Press, hlm. 247

47 Mark Sedgwick. 2010. *Muhammad Abduh*. London: OneWorld Publications

48 Eposito, John L. 2003. *Oxford Dictionary of Islam*. New York: Oxford University Press, hlm. 328

49 Ryad, Umar. 2014. Anti Imperialism and pan Islamic Movement. Dalam David Motadel (ed). *Islam and the European Empires*. Oxford: Oxford University Press, hlm. 136

Setidaknya ada tiga tema besar yang menjadi spirit keseluruhan publikasi yakni 1.) gagasan kosmopolitanisme dari bawah; 2.) gagasan pan-Islamisme; 3.) relasi Islam dengan agama lain.⁵⁰ Gagasan pan Islamisme dan kosmopolitanisme dari bawah termaktub dengan jelas pada majalah edisi pertama yang terbit pada 5 Jumadil Awal 1301 H/ 12 Maret 1884 Masehi. Sementara relasi Islam dan agama lain dibahas dalam edisi delapan yang terbit pada 18 Rajab 1301 H/ Mei 1884 M.

Dalam edisi perdana majalah *Al Urwatul Wutsqo* nampak jelas semangat Al Afghani untuk menyerukan persatuan dunia Timur untuk menghadapi ambisi kolonialisme Barat. Di dalam edisi tersebut secara khusus juga disinggung mengenai serangan kolonialis kepada dunia Islam dan pentingnya memperkuat pan Islamisme.⁵¹ Tak lupa Al Afghani juga berupaya menepis sikap minder bangsa Timur – terkhusus umat Islam – terhadap bangsa Barat. Menurut Al Afghani bangsa timur harus bangga dengan identitasnya, dan bersikap inferior terhadap barat.⁵² Seruan Al Afghani tersebut memang masuk akal sebab jika rasa minder sudah tertanam pada bangsa Timur maka menjadi mustahil mereka akan melakukan resistensi kepada barat. Ibaratnya kalah sebelum bertanding, baru melihat lawannya saja “kaki sudah gemeteran”. Maka sangat mudah lawan “melayangkan tinju” kepada bangsa Timur yang minder tersebut dan akhirnya makin kuatlah rasa minder di kalangan mereka.

Melihat isinya yang jelas merugikan pemerintah kolonial Inggris – dan tentunya kolonialis lain secara umum – maka tidak heran jika usia majalah ini terbilang sangat pendek.⁵³ Edisi 18 menandai akhir dari publikasi majalah tersebut – tercatat majalah tersebut aktif selama 8 sejak Maret sampai Oktober 1884.⁵⁴ Meskipun hanya berusia singkat dan menjadi barang haram bagi kolonialis, namun popularitas majalah *Al Urwatul Wutsqo* seakan tidak terbandung. Majalah tersebut lahir

50 Sebenarnya tema relasi Islam dengan agama lain merupakan sub pembahasan dari pan Islamisme. Tetapi tema ini dirasa penting untuk ditegaskan karena bisa jadi gagasan pan-Islamisme segera disinonimkan dengan ISIS atau Al Qaeda yang brutal. Dalam *Al Urwatul Wutsqo* sendiri ditegaskan secara jelas oleh Al Afghani bahwa keberadaan agama lain –semisal Yahudi dan Kristen- dalam wilayah Islam dilindungi kehormatannya dan diberikan ruang untuk menjalankan peribadatannya. Lihat Hamka. 1981. *Said Jamaluddin Al Afghany*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, hlm. 81.

51 *Ibid.*, hlm. 82-83

52 *Ibid.*

53 Majalah ini dilarang penyebarannya di wilayah Timur Tengah oleh kekuatan kolonialis, termasuk juga menutup toko kalangan revolusioner yang mengedarkan majalah tersebut. Lihat Boulares, Habib. 1990. *Islam: The Fear and the Hope*. London: Zed Books, hlm.98

54 Zebiri, K. 1998. *Al-Urwa al-Wuthqo*. Dalam Julie Scott Meisami & Paul Starkey (ed). *Encyclopedia of Arabic Literature Volume 2*. London: Routledge, hlm.796

manis di dunia Islam⁵⁵, mulai dari wilayah Timur tengah hingga Asia Tenggara dan Indonesia.⁵⁶ Penyebarannyapun seringkali dilakukan secara rahasia – lewat penyelundupan – untuk menghindari razia dari pihak kolonialis.⁵⁷

Penyebaran majalah *Al Urwatul Wutsqo* tidaklah sia-sia. Tercatat banyak kalangan yang terpengaruh dan berkomitmen untuk menjalankan proyek kolonialisme dari bawah al Afghani. Rasyid Ridha misalnya, sosok intelektual Muslim yang nantinya menjadi figur sentral dalam meneruskan perjuangan Al Afghani pertama kali terpengaruh oleh ide kosmopolitanisme dari bawah – khususnya dengan strategi pan islamismenya – lewat perkenalannya dengan majalah *Al Urwatul Wutsqo*. Dalam sebuah pengakuannya ia menemukan majalah ini di antara tumpukan tulisan milik ayahnya. Segera setelah membaca majalah tersebut Ridha terkesima dengan seruan anti kolonialisme Al Afghani dan strategi pan Islamisme sebagai cara menghadapi kolonialisme. Segera saja ia meninggalkan kampung halamannya di Lebanon dan pindah ke Kairo untuk bergabung bersama kelompok Muhammad Abduh.⁵⁸

Pengaruh majalah *Al Urwatul Wutsqo* tidak hanya terbatas pada kalangan Islamis saja seperti Ridha, tetapi juga kalangan yang lebih “sekuler” semacam Saad Zaghlul Pasha – bapak Nasionalis Mesir – dan Ibrahim Al Muwaylihi – jurnalis Mesir – kemudian bertekad untuk menjadi pendukung ide Al Afghani.⁵⁹ Terbukti Ibrahim Al Muwaylihi gigih menyuarakan nasionalisme Mesir dan berupaya membongkar “kuku” kolonialisme yang semakin lama makin menyengsarakan rakyat Mesir. Dalam salah satu tulisannya yang bernada menentang kolonialisme diceritakan secara lugas dampak jeratan hutang yang diberikan Inggris kepada Mesir. Salah satu implikasinya ialah membanjirinya produk industri barat ke wilayah Mesir tanpa dapat dibendung sama sekali. Tentu saja implikasinya para perekonomian tradisional Mesir yang terpukul hebat karena pengaruh barang

55 *Ibid.*

56 Kolonial Belanda juga berupaya mencegah penyebarluasan majalah *Al urwatul Wutqo* ke bumi Indonesia. Akan tetapi upaya tersebut gagal karena majalah dapat masuk melalui jalur ilegal – penyelundupan. Lihat Abaza, Mona. 1992. *Changing Images of Three Generations of Azharites in Indonesia*. Singapore: ISEAS, hlm.31

57 Benisson, Amira K. 2012. Muslim Internationalism: Between Empire and Nation-State. Dalam Abigail Green & Vincent Viaene (ed). *Religious Internationals in the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan, hlm.172

58 Kosugi Yasushi. 2006. Al Manar revisited: The “Lighthouse” of the Islamic Revival. Dalam Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao & Kosugi Yasushi (ed). *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication*. Abingdon: Routledge, hlm.9

59 Ryad, Umar. 2014. Anti Imperialism and pan Islamic Movement. Dalam David Motadel (ed). *Islam and the European Empires*. Oxford: Oxford University Press, hlm.136

impor.⁶⁰ Sebuah realitas yang menggambarkan kejamnya kolonialisme pada negara Timur.

Kepopuleran majalah *Al Urwatul Wutqo* meskipun dihambat oleh kekuatan kolonialis membuktikan ide Al Afghani diterima oleh dunia Timur – dan dunia Islam secara khusus. Jika tidak untuk apa majalah tersebut sampai diselundupkan ke berbagai wilayah dunia menentang bahaya kemungkina razia pihak kolonialis. Jika menukil gagasan Santos tentang memanfaatkan potensi yang ada dari struktur dunia saat ini yang menindas, maka Al Afghani telah mendayagunakan potensi teknologi yang saat itu menjadi “ikon” peradaban barat untuk digunakan sedemikian rupa demi perjuangan kemerdekaan dunia Timur. Dengan kata lain *print capitalism* menjadi bagian penting dalam upaya memperjuangkan ide kosmopolitanisme dari bawah ala Al Afghani.

Etika perdebatan ideologi ala Al Afghani

Satu perdebatan tajam di kalangan akademisi yang mempelajari sejarah Al Afghani ialah sikap Al Afghani yang cenderung paradoks pada dunia Barat. Di satu sisi terlihat bahwa dia amat menentang barat tapi di sisi lain seakan ia menjadi “pemuja” barat yang gigih, bahkan menyerukan dunia Islam untuk meniru peradaban barat.⁶¹ Sebenarnya jika ditelisik lebih mendalam maka sikap yang ditempuh Al Afghani tersebut dapat direkonsiliasikan alias tidak perlu dipertentangkan. Dalam satu ruang Al Afghani memang menunjukkan kemarahannya pada barat namun pada ruang yang lain Al Afghani menunjukkan kekagumannya pada barat.

Guna memahami situasi kejiwaan Al Afghani secara lebih detail dapatlah kita mencermati pada bidang apa Al Afghani menyerang barat dan pada bidang apa Al Afghani memuji barat. Ternyata Al Afghani menampakkan kebencian pada barat dalam persoalan

60 Pankaj Mishra. 2012. *From the Ruins of Empire: The Intellectuals Who Remade Asia*. New York: Farrar, Straus and Giroux, hlm.76-77

61 Keddie, Nikki. 1983. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Jamal ad-din “Al Afghani”*. Berkeley: University of California Press, hlm.43

ideologi, terkhusus ideologi imperialisme mereka.⁶² Termasuk juga kebencian Al Afghani pada materialisme yang dianut Barat. Sedangkan di sisi lain pujian Al Afghani kepada barat secara khusus menyangkut pengembangan sains dan teknologi yang saat itu mencapai kemajuan yang pesat.

Sikap Al Afghani tersebut lebih mudah untuk dijelaskan dengan meminjam perspektif postmarxis Chantal Mouffe. Mouffe memiliki pandangan yang unik di mana ia membedakan antara *adversary* dan *enemy*. *Enemy* merupakan pihak yang harus dihancurkan baik ideologi maupun eksistensinya (secara fisik). Sedangkan *adversary* merupakan pihak yang harus dihancurkan ideologinya, namun tidak menghancurkan eksistensinya (secara fisik).⁶³ Terlebih lagi dalam konsepsi *adversary* sang lawan diberikan hak untuk memegang ideologi yang berbeda dengannya.⁶⁴ Hanya saja sah bagi kita untuk bertempur secara ideologis dengan kalangan *adversary* tersebut dengan harapan mereka mau meletakkan ideologi mereka dan beralih pada ideologi kita. Singkatnya ada ruang bagi lawan untuk hidup dengan ideologinya, namun di saat yang sama ada juga hak pada kita untuk menawarkan ideologi yang dirasa lebih benar dari yang dianut oleh mereka.

Apa kaitan ide Maouffe dengan Al Afghani? Jawabannya mudah, bagi Al Afghani ada ruang untuk berseteru dan ada ruang untuk bertemu. Ruang untuk berseteru layaknya konsepsi postmarxis tersebut, dimana sah bagi kita untuk “menghabisi” ideologi lawan, termasuk berupaya membendung penetrasi ideologi lawan ke khalayak umum. Dalam kaitannya dengan ide kosmopolitanisme dari bawah, ideologi lawan ini adalah kolonialisme dan imperialisme barat. Menjadi sah pula untuk membendung penetrasi kolonialisme yang menjangkiti sejumlah masyarakat Timur sehingga mereka menjadi “budak” yang tunduk pada kekuatan kolonial. Tidak ada ruang perdamaian dalam masalah ini. Pilihannya hanyalah perang untuk memastikan ideologi

62 Dalam istilah Eller Al Afghani memusuhi kolonialisme namun tidak menentang secara total apa-apa yang berasal dari (kaum) kolonialis. Lihat Eller, David Jack. 2010. *Atheism and Secularity in Arab World*. Dalam Phil Zuckerman (ed). *Atheism and Secularity (2 Volumes)*. California: ABC-CLIO, hlm. 125. Bahasa mudahnya Al afghani memang berkeberatan dengan kolonial (isme) [dengan kata lain persolan ideologis] namun tidak memusuhi segala sesuatu yang ada pada (kaum) kolonial. Kaum kolonial disini maksudnya secara umum yakni Bangsa Barat, sebagai aktor penjajahan tersebut. Sehingga jelas yang menajdi musuh bukan karena Barat berasal dari ras berbeda atau mengembangkan kebudayaan yang berbeda dengan dunia Timur, namun karena Barat dalam salah satu aspeknya mengembangkan pemikiran kolonialisme yang menindas Timur. Itu yang harus dilawan, selainnya – misal teknologi – tidak menjadi soal untuk ditiru.

63 Sim, Stuart. 2000. *Post-Marxism: An Intellectual History*. London: Routledge, hlm. 45

64 West, Thomas R. 2002. *Signs of Struggle: The Rhetorical Politics of Cultural Difference*. New York: State University of New York Press, hlm. 80

kolonialisme dan imperialisme tersebut sirna.

Perang melawan kolonialisme dan imperialisme ini tentunya tidak menghalangi dari potensi membangun relasi dalam wujud lain dengan manusia dan peradaban barat. Sebagaimana konsepsi postmarxis yang diupayakan untuk dihancurkan adalah ideologi bukan manusia secara fisik. Dalam kaitannya dengan kosmopolitanisme dari bawah, yang ingin dihancurkan dan dimusuhi adalah ideologi merusak Barat, bukan ekspresi lain dari dunia Barat yang positif seperti sains dan teknologi. Dalam posisi inilah dapat dibuka relasi yang lebih harmonis untuk berhubungan dengan barat, bahkan menimba ilmu yang berguna kepada mereka.

Dengan adanya ruang yang berbeda ini Al Afghani berupaya menghindarkan dua posisi ekstrem dalam menyikapi Barat. Posisi ekstrem pertama menempatkan barat sebagai *enemy* sehingga harus ditolak secara total, tidak mungkin ada bentuk relasi apapun. Namun Al Afghani juga menolak sikap penerimaan total kepada barat sehingga justru menghasilkan manusia Timur yang kerdil karena “terinfeksi” oleh racun imperialisme barat.⁶⁵ Dengan ruang-ruang yang berbeda ini sejatinya Al Afghani telah menempatkan barat pada tempatnya, sebagai sebuah entitas yang kompleks. Tidak hanya satu wajah. Ketika wajah yang muncul adalah wajah penjajahan maka itu yang ditolak. Namun jika wajah lain yang muncul maka sikap dunia timur dapat berbeda pula.

Implikasi besar dari pluralitas ruang ala Al Afghani tersebut sejatinya menghasilkan sebuah etika perseteruan ideologi. Di mana dalam persoalan ideologi seseorang sah untuk berseteru – tentunya di ruang yang tepat, namun juga tidak menutup kemungkinan untuk membangun kerjasama di bidang lain. Satu contoh nyata yang diberikan Al Afghani ialah mengenai perjuangan menegakkan kosmopolitansime dari bawah itu sendiri. Tercatat saat membangun nasionalisme Arab, Al Afghani juga bersekutu dengan kalangan Yahudi dan Kristen. Tentu saja kalangan Yahudi dan Kristen belum tentu sepakat dengan seluruh gagasan Al Afghani, misal soal etika Islam sebagai basis penting tata dunia baru pasca berakhirnya kolonialisme. Akan tetapi diluar kemungkinan perbedaan ideologis yang dimiliki Al Afghani dan sekutu Yahudi-Kristennya toh pada kenyataannya mereka dapat bersatu dalam upayanya membangun sentimen nasionalisme di

65 Inilah yang menurut Afghani terjadi pada diri Ahmed Khan dari India, dimana ia telah “teracuni” oleh gagasan Materialis barat dan menjadi kaki tangan kolonialis di wilayah subkontinen India. Lihat: Chandra, Priyanka. 2017. *Islamic Modernism in the Works of Jamaluddin Al Afghani and Syed Ahmed Khan: Contrast and Relevance*. Dalam Bute Swati & Jaywant Rao (ed). *Intercultural Relations and Ethnic Conflict in Asia*. Hersley: IGI Global, hlm. 76-77

kalangan bangsa Arab.⁶⁶

Contoh lain yang juga cukup unik untuk menggambarkan etika perdebatan ideologis ala Al Afghani dapat ditemukan pada sosok Natsir – seorang Muslim modernis.⁶⁷ Sebagaimana diketahui bersama Natsir adalah tokoh yang gigih memperjuangkan ideologi Islam, bahkan dalam taraf ingin menjadikan Islam sebagai ideologi resmi negara Indonesia. Secara konstitusional langkah Natsir sejatinya tidaklah ilegal, sebab pasca kemerdekaan Indonesia sempat mengalami periode demokrasi liberal, di mana saat itu yang menjadi konstitusi negara adalah Undang Undang Sementara 50. Undang Undang sementara itulah yang nantinya akan diganti dengan Undang-Undang baru yang disahkan oleh lembaga konstituante. Kehadiran konstituante memberikan ruang bagi kalangan Islam untuk menyalurkan aspirasinya, termasuk gagasan untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Di saat yang sama era demokrasi liberal juga ditandai dengan munculnya aneka pengusung ideologi lain yang juga berebut untuk menjadikan ideologinya sebagai landasan negara baru tersebut. Salah satu seteru kuat dari kelompok Islam adalah kalangan komunis yang berupaya “menjegal” langkah kalangan Islam untuk menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Secara khusus salah satu tokoh Komunis terkemuka saat itu Nyoto menyindir Natsir dengan menyatakan sikapnya berubah-ubah karena dahulu menerima Pancasila namun saat ini mendukung ideologi Islam.⁶⁸ Sikap Natsir sebenarnya dapat dimaklumi, karena saat itu Natsir merasa kecewa karena tafsiran atas Pancasila saat itu cenderung kabur sehingga ia memilih ideologi Islam yang lebih jelas⁶⁹ dan tidak multitafsir.⁷⁰

Rekam jejak pertentangan Natsir dengan tokoh komunis tidak

-
- 66 Penanaman rasa nasionalisme yang dilakukan oleh Al Afghani dan sekutu Yahudi-Kristennya dilakukan melalui pembangunan koran independen Arab. Lihat Pankaj Mishra. 2012. *From the Ruins of Empire: The Intellectuals Who Remade Asia*. New York: Farrar, Straus and Giroux, hlm.81
 - 67 Muslim modernis/modernisme Islam Indonesia dikenal lekat dengan ide-ide pembaharuan Islam Al Afghani dan Muhammad Abduh. Natsir merupakan salah satu tokoh muslim modernis di Indonesia yang paling menonjol. Selain tentunya Ahmad Dahlan, Ahmad Hassa, dan Ahmad Sorkati.
 - 68 Kamaruzzaman. 2001. *Relasi Islam Dan Negara: Perspektif Modernis Dan Fundamentalis*. Malang: IndonesiaTera, hlm.67
 - 69 Menurut Natsir semua sila yang terkandung dalam Pancasila sudah terkandung dalam ajaran Islam, bahkan ada nilai plusnya dimana dengan ideologi Islam lima sila yang ada tersebut akan mendapatkan substansi dan roh penggerak yang lebih riil. Lihat Husaini, Adian & Nuim Hidayat. 2006. *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*. Jakarta: Gema Insani Press, hlm. 18
 - 70 Menurut Syafii Maarif saat itu Natsir tidak terima dengan tafsiran Soekarno yang seakan menyatakan bahwa sila pertama Pancasila yakni Ketuhanan Yang Maha Esa hanyalah buatan manusia saja. Lihat: *Ibid*, hlm.66-67; lihat pula: Luth, Thohir. 1999. M. Natsir, Dakwah Dan Pemikirannya. Jakarta: Gema Insani Press, hlm.104

hanya terbatas pada Nyoto tapi juga Aidit. Senada dengan Nyoto, Aidit juga menentang ide Natsir untuk mengaplikasikan ideologi Islam di Indonesia, sebaliknya Aidit ingin agar Indonesia megadopsi paham komunis. Dalam sebuah kesaksiannya mengenai Natsir, Yusril Ihza Mahendra menyebutkan “perang” ideologi tersebut berlangsung sangat seru bahkan Natsir menurut Yusril pernah berkata ingin melempar kursi ke kepala Aidit karena jengkelnya. Namun ujaran Natsir tersebut sekadar simbolis saja karena pada realitasnya tidak pernah Natsir memukulkan kursi ke kepala Aidit.⁷¹ Sebaliknya ketika usai “berperang” di parlemen/dewan konstituante mereka berdua layaknya teman akrab. Membicarakan masalah keluarga, menikmati kopi bersama, hingga pulang kerumah bersama-sama – ada kisah Aidit memboncengkan Natsir pulang ke rumahnya.⁷²

Kesaksian lain yang merekam keakraban mereka misalnya etelah sidang Natsir dan Aidit memilih menikmati kebersamaan dengan makan sate bersama.⁷³ Sebuah suasana yang mungkin nampak asing di mata sebagian orang dan bahkan terkesan paradoks. Namun jika memahami sosok Natsir sebagai seorang modernis, yang tentunya terpengaruh pula dengan ide Afghani – khususnya etika perdebatan ideologisnya – maka realitas tersebut dapat dipahami dengan mudah. Ada ruang untuk berseteru, yakni di parlemen dan dewan konstituante, namun ada pula ruang untuk bertemu. Dalam hal ini warung makan, kendaraan, tempat minum kopi. Jika meminjam istilah kaum postmarxis nampak jelas nuansa *adversary* dan bukan *enemy* dalam menjelaskan relasi Natsir dan kaum komunis tersebut. Di mana secara ideologis sah bagi nasir untuk “menegasikan” lawannya (disimbolkan dengan memukulkan kursi ke kepala Aidit) namun tidak merusak relasinya dengan Aidit sebagai person yang berhak untuk hidup.⁷⁴

Tidak hanya terbatas pada kaum komunis saja, relasi serupa juga ditunjukkan Natsir kepada seterunya dari pihak Kristen misalnya. Tokoh seperti I.J. Kasimo, F.S. Hariyadi, J. Leimena dan A.M. Tambunan menentang keras konsep negara Islam dan memilih mempertahankan ide negara Pancasila.⁷⁵ Namun ternyata sebagaimana Aidit, Natsir juga berseteru dengan mereka di parlemen dan dewan –t entunya dengan

71 Tim Buku TEMPO. 2011. *Natsir Politik Santun di Antara Dua Rezim*. Jakarta: KPG, hlm.91

72 *Ibid.*

73 Ismail, Taufik. 2008. Mohammad Natsir, 100 Tahun dalam Kenangan. Dalam Lukman Hakiem (ed). *100 Tahun Mohammad Natsir: Berdamai dengan Sejarah*. Jakarta: Republika, hlm.xv

74 Dalam istilah Taufik Ismail “tidak menghalangi persahabatan sebagai manusia”. Lihat Alfian, M. Alfian. *Menjadi Pemimpin Politik: Perbincangan Kepemimpinan dan Kekuasaan*, Jakarta: Gramedia, hlm.199

75 *Op.cit*, hlm.92

perdebatan yang berapi-api – namun setelah keluar dari parlemen seakan tidak ada sesuatu yang memisahkan mereka.⁷⁶

Bahkan jika berkaca pada pertentangan sengit Soekarno dan Natsir yang berujung pada penahanan diri Natsir di penjara tidak membuatnya saat bebas di era Orde Baru mengeluarkan makian dan cercaan pada pribadi Soekarno.⁷⁷ Sekali lagi itu membuktikan bagaimana tertanamnya etika perdebatan ideologi ala Al Afghani dalam diri Natsir. Ada ruang untuk berseteru dan ada ruang untuk bertemu. Tidak layak bagi Natsir untuk mencampurkan ketidaksukaannya pada pilihan ideologi Soekarno dengan pribadi Soekarno sebagai manusia. Sungguh sebuah etika unik yang jarang kita saksikan dewasa ini.

Post scriptum: Me(nolak)lupakan Al Afghani

Satu hal yang patut untuk disinggung pada artikel ini ialah mengenai relevansi gagasan Al Afghani pada era kontemporer di mana era ini ditandai dengan kontradiksi nilai kosmopolitan versus nasionalis yang makin lama semakin bergerak ke arah yang mengkhawatirkan. Perkembangan terkini misalnya di aras internasional, dunia tercengang melihat kebijakan “perdana” yang diinisiasi oleh presiden terpilih AS Donald Trump yang melarang para imigran dari sejumlah negara muslim untuk masuk ke AS. Kebijakan ini tidaklah berdiri sendiri, sebab AS segera merealisasikan pembangunan tembok pembatas antara Mexico dan negaranya. Satu hal yang bisa ditarik dari perkembangan tersebut ialah munculnya dikotomi “saya” dan “kalian” dalam hal ini saya (bangsa AS “sejati”) dan kalian (bangsa asing). Kesan yang terlihat seakan-akan para imigran tersebut adalah orang yang sama sekali tidak memiliki rasa nasionalistik dan hanya berpretensi menghancurkan negara AS dari dalam.

Perkembangan serupa juga terjadi di Indonesia. Semakin sering kita mendengar di berbagai media termasuk juga berbagai literatur yang menggunakan logika dikotomistik yang menggolongkan kalangan Muslim menjadi “transnasional” dan “nusantara”. Seakan-akan kalangan Muslim yang memiliki keterkaitan dengan dunia luar berarti tidak memiliki jiwa nasionalis. Sebaliknya dengan label “nusantara”

76 Sularto, St. 2011. *Syukur Tiada Akhir: Jejak Langkah Jakob Oetama*. Jakarta: Kompas, hlm. 556; Soedarmanto, J.B. 2014. *Mempertahankan Cita-cita, Menjaga Spirit Perjuangan: Refleksi 80 Tahun Harry Tjan Silalahi*. Jakarta: Penerbit Obor, hlm. 131; Islam dalam bingkai keindonesiaan dan kemanusiaan: sebuah refleksi sejarah, 275.

77 Timu, Chris Siner Key. 2008. Natsir, Aspirasi Islam, dan Komunitas Katolik. Dalam Lukman Hakiem (ed). *100 Tahun Mohammad Natsir: Berdamai dengan Sejarah*. Jakarta: Republika, hlm. 69-70

seakan apa saja yang berbau non lokal (Indonesia) dipandang sebagai sesuatu yang membahayakan keutuhan negara. Sebuah realitas yang memprihatinkan dan sejatinya ahistoris.⁷⁸

Lebih mengerikan lagi sebagaimana terjadi di AS ketika pola pikir dikotomis itu yang berjalan secara otomatis disusul dengan perlakuan yang bersifat fisik kepada kalangan yang dianggap bukan bagian dari kita (tidak nasionalis sejati). Penahanan imigran secara fisik dan pembangunan pagar antara negara merupakan bentuk nyata penegasian nilai-nilai kosmopolitan. Suasana semacam ini bukannya tidak pernah terjadi di Indonesia. Ketika terjadi konflik politik antara Indonesia dan Malaysia misalnya, beredar banyak wacana untuk “memberi pelajaran” pada warga Malaysia yang tinggal di Indonesia. Walaupun sepengetahuan penulis hal ini tidak terjadi, namun potensi ke arah sikap-sikap anti kosmopolitan tersebut mungkin saja terjadi di negeri Indonesia.

Di sisi lain gagasan sebagai warga global dalam bentuknya yang ekstrim hingga menihilkan ikatan nasional misalnya terjadi pada kasus ISIS. Di mana dalam bentuk “kosmopolitanisme” ala ISIS hanya ada satu pilihan yakni bergabung pada negara global ISIS atau akan diperangi hingga “tidak tersisa”. Sehingga tidak heran jika banyak kalangan di Indonesia (dan negara lain) yang memilih “hijrah” ke wilayah ISIS di Iraq dan Suriah. Beredar pula video ISIS yang memperlihatkan pembakaran paspor sebagai negara milik para anggotanya.⁷⁹ Pembakaran paspor ini secara simbolik menunjukkan negara mereka terhadap nasionalisme dan dukungannya terhadap konsep kosmopolitanisme. ISIS sendiri tidak sejalan berulang kali melemparkan fatwa bunuh terhadap berbagai tokoh⁸⁰ – bahkan dari kalangan ulama – yang dinilai tidak

78 Ahistoris dalam artian yang diklaim sebagai representasi “islam nusantara” sendiri juga sejatinya punya kecenderungan transnasional dalam sejarahnya. Studi Azra misalnya menyebutkan bahwa sejak abad 17 jaringan transnasional yang mempertautkan kalangan Islam (tradisional) – embrio Islam Nusantara – dan dunia luar (Timur Tengah) sudah berlangsung. Persoalannya menurut Azra bahwa dalam tahapan selanjutnya ada gelombang-gelombang baru relasi Indoensia dan dunia internasional yang membentuk wajah baru Islam di Indonesia. Misal abad 19 ditandai dengan semangat purifikasi dan tajdid yang akhirnya melahirkan Muhammadiyah. Perkembangan lebih mutakhir misalnya tahun 1979 pasca revolusi Iran yang tentunya juga mempengaruhi wajah Islam di Indonesia. Sehingga yang jadi persoalan hanyalah gelombang saja, bukan watak transnasionalnya. Lihat Azra, Azyumardi. 2005. *Dari Harvard hingga Makkah*. Jakarta: Republika, hlm.49

79 Affan, Heyden. 2016. Video ISIS Membakar Paspur: Propaganda Yang Tidak Bisa Dianggap Enteng. Diakses di http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160519_indonesia_videoisis_bakarpaspor

80 Presiden Jokowi termasuk tokoh yang menjadi incaran pembunuhan ISIS. Lihat Yudhistira, Angkasa. 2015. Ini Isi SMS Ancaman Bunuh Jokowi. Diakses di <http://news.okezone.com/read/2015/03/19/337/1121271/ini-isi-sms-ancaman-bunuh-jokowi>

memiliki visi “kosmopolitanisme” ISIS.⁸¹

Berbagai perkembangan mutakhir dunia tersebut sejatinya menunjukkan adanya masalah akut yang harus dicarikan jalan keluarnya. Dalam konteks inilah sejatinya ide kosmopolitanisme Al Afghani kembali menemukan relevansinya. Dikotomi antara nasionalisme dan kosmopolitanisme sebenarnya tidaklah perlu terjadi, begitu pula dengan perbedaan ideologis tidak harus berujung pada fatwa mati ala ISIS atau pelarangan secara fisik manusia untuk hidup dalam sebuah negara, seperti yang dilakukan Trump.

Menjadi nasionalis dan kosmopolit dalam satu waktu secara nyata mampu terwujud di masa lalu, semisal dalam konteks Timur Tengah dan Indonesia. Begitu pula, perbedaan ideologis sah untuk dikonfrontasikan secara terbuka, namun sebagaimana ditegaskan oleh Al Afghani, tidak menjadi pemicu untuk menghabisi secara fisik orang tersebut. Terbuka ruang untuk “baku hantam” ideologi secara *fair* namun di sisi lain juga terbuka ruang untuk untuk “bertemu”. Sejarah “baku hantam” Natsir dan Aidit terkait ideologi Islam versus komunis misalnya menjadi sejarah manis bagaimana pengelolaan perseteruan ideologi dapat dilaksanakan dengan baik, tanpa mengorbankan potensi kerjasama di berbagai bidang – misal membangun negara.

Selain relevansi gagasan Afghani terhadap isu-isu kontemporer sebagaimana diuraikan di atas, terlihat pula relevansi gagasan Afghani dalam ranah teoritik/pengembangan keilmuan, terkhusus dikaitkan dengan tema besar konferensi Realino yakni kajian ide-ide/gagasan Benedict Anderson. Sebagaimana ditegaskan pada awal pembahasan ada limitasi dalam teorisasi Anderson mengenai *print capitalism*-nya, di mana ia menyandarkan kemunculan nasionalisme kepada perkembangan pesat *print capitalism*. Faktanya Anderson seakan tidak menyinggung sebab mengapa *print capitalism* seakan berpengaruh pada ide nasionalisme tapi seakan “macet” pada gagasan kosmopolitanisme. Dengan mengangkat kasus Afghani sebagaimana ditegaskan dalam pembahasan sebelumnya ternyata *print capitalism* juga berkerja secara efektif bagi penyebaran gagasan kosmopolitanisme sekaligus nasionalisme. Seakan bagai dua sisi mata uang yang tidak terpisahkan. Titik temu dari gagasan nasionalisme dan kosmopolitanisme terletak pada ruh/spirit perlawanan terhadap ketidakadilan⁸² dan mimpi mewujudkan sebuah tatanan

81 Misalnya sejumlah ulama terkemuka di Timur Tengah seperti syaikh Abdurrahman as Sudais (imam masjidil haram) dan syaikh Alu Syaikh (Mufti Kerajaan Saudi). Kesalahan mereka karena dianggap berjiwa nasionalistik. Lihat *Dābiq Magazine Issue 13*, hlm. 7-8

82 Sebagaimana ditegaskan oleh Sousa Santos dalam konsepsi kosmopolitanisme dari bawahnya

global baru (*new world order*) yang lebih menjanjikan berbasis etika transendental. Negara dalam konteks ini tidak dipandang sebagai musuh kosmopolitanisme ataupun sebaliknya namun saling mengisi dalam rangka memperjuangkan keadilan global ataupun menjaganya jika tatanan global baru tersebut telah terbentuk.

Secara teoritik Al Afghani memberikan sebuah “dobrakan besar” yang menegaskan struktur berfikir *mainstream* barat yang cenderung biner. Dalam konteks ini nasionalisme *vis a vis* transnasionalisme. Dalam studi politik internasional misalnya corak ini sangat kentara dalam berdebatan kubu Westphalianis versus Globalis. Kalangan globalis semacam Ohmae terkenal dengan tesisnya “end of nation state”⁸³, sedangkan kalangan Westphalianis dengan paradigma realisme tetap curiga terhadap berbagai institusi supra nasional.⁸⁴ Melampaui dua kubu tersebut Al Afghani menawarkan pembacaan yang non dikotomistik, di mana dimungkinkan ada perpaduan harmonis antara negara dan struktur internasional yang sama-sama kuat. Satu kunci menuju dan memastikan terjaganya simbiosis mutualisme tersebut ialah semangat anti penindasan dan etika transendental.

Gaya berfikir non dikotomistik ala Al Afghani tersebut mungkin terkesan paradoks bagi sebagian kalangan – khususnya intelektual barat – namun tidak jika kita mencermati realitas timur yang banyak sekali terkesan paradoks di satu sisi tapi sejatinya bukanlah paradoks tapi harmoni. Ambil contoh saja ide Anderson yang mulai dipopulerkan belakangan ini tentang kosmopolitanisme dari bawahnya – yang juga menjadi slogan konferensi Realino ini – di mana Anderson menyatakan “*Cosmopolitanism does not mean that you have to spend more time in airports than in your own bed. You don’t need to travel at all*”.⁸⁵ Ide ini didapatkannya setelah mempelajari sosok jurnalis Indonesia bernama Kwee Thiam Tjing, yang dirasa Anderson memiliki kepribadian unik. Kwee menjadi sosok yang unik karena menurut Anderson ia dapat menjadi sosok kosmopolitan tanpa meninggalkan negaranya sedikitpun. Bahkan dengan menelisik latarbelakangnya yang merupakan seorang Tionghoa, ternyata ia juga tidak pernah

83 Cavanaugh, William T. 2011. *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, hlm. 70; Keating, Michael. *Sovereignty and Plurinational Democracy: Problems in Political Science*. Dalam Neil Walker (ed). *Sovereignty in Transition*. Portland: Hart Publishing, hlm. 199; *World Cities and Nation States*, hlm. Clark, Greg & Tim Moonen. 2017. *World Cities and Nation States*. West Sussex: Wiley Blackwell, hlm. 23

84 Heywood, Andrew. 2014. *Global Politics*. London: Palgrave Macmillan, hlm. 346; Forsythe, David P. 2006. *Human Rights in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 267

85 <https://www.usd.ac.id/f113/agenda/Reviving%20Benedict%20Anderson.pdf>

menginjakkan kakinya ke tanah leluhurnya tersebut.⁸⁶ Lebih unik lagi ketika ternyata selain kosmopolit, Kwee juga dapat dikategorisasikan sebagai seorang patriotis-nasionalis.⁸⁷ Seakan ada paradoks untuk menggambarkan realitas Kwee, namun jika ditelisik lebih mendalam ternyata sangat masuk akal karena saat itu dunia “hadir” di sekitarnya, semisal ada berbagai latar belakang manusia yang berinteraksi di wilayah Kwee tinggal. Terlebih Kwee sendiri terbilang mahir menguasai lima bahasa yang berbeda.⁸⁸

Sosok “unik” manusia timur bernama Kwee jelas merepresentasikan realitas non dikotomis nan harmonis yang menarik, bagaimana ia bisa menjadi kosmopolitan di satu sisi dan seorang nasionalis di sisi lain. Perpaduan unik ini misalnya terlihat jelas dalam karya tulis Kwee yang dipandang Anderson sangat unik, di mana ia menggabungkan berbagai kosa kata, ejaan, sintaksis dari berbagai bahasa berbeda dan menyatukannya sebagai sebuah kalimat-kalimat terpadu “dianyam” dengan menggunakan kerangka bahasa *lingua franca* saat itu yakni Melayu.⁸⁹ Sebuah wujud nyata bagaimana “lokalitas” (berbagai bahasa “lokal” berbeda, termasuk di sini bahasa nonformal, termasuk ejekan-ejekan) dapat berpadu dengan bahasa “global” (bahasa *lingua franca* Melayu) dan tidak saling menegasikan satu dengan yang lain.

Berkaca dari sosok “unik” Kwee tersebut maka tidaklah mengherankan jika keadaan yang sama juga melekat pada sosok Al Afghani, di mana idenya merepresentasikan sebuah orisinalitas tersendiri – layaknya tulisan Kwee – yang berupaya memadukan nasionalisme dan kosmopolitanisme dalam “jahitan” teologi pembebasan dan keadilan bagi umat manusia. Ide “lama” yang saat ini terkesan terlupakan inilah yang seharusnya kembali menjadi perhatian para akademisi, terlebih akademisi Indonesia yang sampai saat ini sadar ataupun tidak telah merasakan pengaruh ide-ide Afghani dalam kehidupan negaranya. Mudah-mudahan sebagaimana seorang Kwee yang (ter)lupakan pada akhirnya “ditemukan kembali” oleh seorang akademisi yang memiliki perhatian besar terhadap Indonesia yakni Benedict Anderson – dan tentunya dengan bantuan akademisi lainnya – maka di kemudian hari ide-ide (ter)lupakan Afghani juga

86 Cynthia Foo. 2009. Interview with Benedict Anderson. Dalam *Invisible Culture* Issue 13, hlm.7

87 Misalnya ketika Kwee merasa begitu “happy banget” dan tergugah dengan pengibaran bendera Indonesia sebagai lambang kemerdekaan negara tersebut. Lihat Anderon, Benedict R. 2012. *Kosmopolitanisme Kolonial* (Bagian 3). Diakses di <https://etnohistori.org/colonial-cosmopolitanism-bagian-3-oleh-ben-anderson.html>

88 *Ibid.*

89 Anderon, Benedict R. 2012. *Kosmopolitanisme Kolonial* (Bagian 1). Diakses di <https://etnohistori.org/colonial-cosmopolitanism-bagian-1-oleh-ben-anderson.html>

mendapatkan perhatian yang sama dari para akademisi Indonesia dan dunia.⁹⁰

90 Mengangkat kembali sosok Afghani dalam ranah akademik, namun dalam konteks ini bukan lagi sebatas sebagai propagandis dan pencetus pan Islamisme, namun menonjolkan Al Afghani sebagai sosok penyeru kosmopolitan dari bawah.

Aku, Cina Benteng¹

Jenni Anggita

Cultural Studies, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok (Email: jennianggita@gmail.com)

Abstrak: *Tulisan ini merupakan refleksi saya dalam menemukan identitas saya sebagai bagian dari masyarakat Cina Benteng. Untuk menelusuri asal-muasal diri saya, saya menggunakan memori saya sendiri, ibu, dan paman saya dengan berpijak pada rumusan Hayden White tentang historical narrative. Saya menemukan bahwa menjadi etnis Tionghoa di Indonesia tidak mudah. Masyarakat Cina Benteng sendiri berbeda dari kebanyakan Tionghoa Indonesia lainnya. Mereka memiliki kelenturan dan telah menyatu dengan masyarakat lokal. Sentimen anti-Tionghoa telah ditanam sejak masa Kolonial dan dipupuk pada masa Orde Baru. Kebijakan asimilasi bagi orang Tionghoa pada masa Orde Baru berupa Surat Bukti Kewarganegaraan Republik Indonesia (SKBRI) berdampak besar pada hilangnya jati diri orang Tionghoa dan tidak adanya Kartu Tanda Penduduk (KTP) bagi beberapa generasi tua masyarakat Cina Benteng. Sebagai warisan Kolonial, kawasan Pecinan: Pasar Lama, Pasar Baru, Glodok, justru menawarkan solusi masyarakat multietnis perkotaan yang membuka ruang interaksi masyarakat lintas suku, agama, ras, dan golongan. Namun, wacana pembangunan yang dimulai sejak Orde Baru sampai sekarang yang berorientasi pada pasar telah membagi masyarakat pada kelas-kelas berdasarkan hunian mereka.*

Kata Kunci: *Tionghoa, Cina Benteng, Tangerang, SBKRI, BSD*

1 Tulisan ini dibuat untuk mengikuti "International Conference Reviving Benedict Anderson Imagined (Cosmopolitan) Communities", yang diselenggarakan oleh Lembaga Studi Realino, Universitas Sanata Dharma, 13-14 January 2017, Yogyakarta. Keputusan saya mengikuti konferensi ini dan memilih untuk menyampaikan hal yang paling dekat dengan saya membawa saya pada refleksi yang lebih jauh melampaui persoalan identitas saya. Untuk ide ini saya menyampaikan terima kasih kepada Mas Hendro Sangkoyo yang meluangkan waktu untuk berdiskusi.

Pendahuluan

“Sejarah dunia tiada lain ialah
tentang kemajuan kesadaran akan kebebasan.”
–G.W.F. Hegel

“The History of all hitherto existing societies
is the history of class struggle.”
–Karl Marx

You have your identity when you find out,
not what you can keep your mind on,
but what you can’t keep your mind off.”
–A.R. Ammons

Setiap manusia memiliki sejumlah akar, dan seperti pohon, akar-akar itu mengikatnya untuk berada pada suatu tempat; setiap orang adalah “tahanan” dari ruang dan waktu di mana ia berada, demikian yang diungkapkan Arnold Toynbee dalam buku *Pembebasan Manusia* (2004: 145). Saya pernah berpikir bahwa manusia tidak hanya memiliki akar yang berasal dari satu pohon saja, bisa jadi lebih. Barangkali pula, manusia tidak sungguh-sungguh mengetahui akarnya.

Tulisan ini merupakan suatu refleksi supaya saya tidak semakin merasa tercerabut dari akar. Saya di sini, menempatkan diri sendiri sebagai subjek sejarah² yang telah dikonstruksi oleh ruang dan waktu tempat saya berada. Cara semacam ini dilakukan bukan semata-mata sebagai tindakan pribadi untuk menulis diri, melainkan tindakan budaya untuk membaca diri sendiri sehingga wacana yang diajukan bukan pertanyaan tentang subjek “saya” yang otentik, melainkan menafsirkan, menempatkan pengalaman dan panggilan diri dalam

2 Dalam tulisan ini, saya berpijak pada Hayden White, seorang sejarawan yang kontroversial karena teori sejarahnya yang revolusioner di dalam bukunya, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe* (1973). Konsep White mengenai sejarah sebagai narasi menyatakan bahwa karya sejarah pada umumnya berbentuk narasi maksudnya, memiliki koherensi dan merepresentasikan peristiwa atau perkembangan berdasarkan urutan waktu (memiliki *plot*). White mempertanyakan kebenaran dari penulisan sejarah dan objektivitas pekerjaan sejarah. Menurutnya, penulisan sejarah lebih dekat dengan fiksi (artefak sastra), ketimbang dengan *science*. Daripada mewakili realitas masa lalu, karya sejarah lebih merupakan pernyataan yang memiliki unsur-unsur gaya bahasa (perangkat dalam linguistik) seperti metafora, metonimi, siknekdoke, dan ironi. Kendati menuai berbagai kritik, gagasan White ini merupakan inovasi dalam meneliti karena memberikan kesempatan untuk meneliti pandangan diri sendiri. Selain itu, merupakan suatu hal penting untuk mengetahui sejarah dari berbagai sudut pandang.

satu konteks sejarah dan budaya.³

Melalui tulisan ini saya akan mengungkapkan bagaimana saya menemukan identitas saya sebagai salah satu generasi muda Cina Benteng dan persoalan ruang yang tengah dihadapi adik dari nenek saya yang masih tinggal di udik⁴, Tangerang. Selanjutnya, perjumpaan dengan Ben Anderson melalui karyanya membuat saya sebagai bagian dari kelompok etnis minoritas mempertanyakan arti nasionalisme dan menjadi bagian dari negara-bangsa Indonesia.

Menjadi cina

Ketika saya menanyakan kepada diri saya sendiri, “Who Am I?”, sulit bagi saya untuk menjawabnya terutama terkait dengan asal-muasal saya. Saya dapat mengatakan bahwa saya Tionghoa karena bapak dan ibu saya Tionghoa dan keluarga saya masih menjalankan tradisi sembahyang kepada leluhur saat hari raya. Meskipun ibu saya bukan anak pertama, melainkan anak ketiga dari empat bersaudara, setiap hari raya saudara-saudara berkumpul dan sembahyang di rumah saya. Itu karena ibu saya satu-satunya anak perempuan yang dapat memasak untuk sajian sembahyang. Tradisi ini menjadi bagian penting sebagai warisan nenek moyang karena dapat mengumpulkan keluarga.

Saya bersekolah di sekolah Katolik dari TK sampai SMA (1994-2008), yang mayoritas teman-teman saya Tionghoa. Namun, saya merasa asing pada diri saya sendiri karena merasa berbeda dari teman saya yang lain, yang sipit dan putih. Saya tidak tahu saya Tionghoa apa ketika teman-teman mengatakan mereka Cina Pontianak, Cina Medan, dan lainnya. Saya hanya dapat mengatakan bahwa saya Cina Jakarta karena lahir di Jakarta, tetapi merasa seperti tercerabut dari akar. Saya sempat bertanya-tanya kenapa ada sebutan Cina, totok, singkek, dan peranakan. Saya sendiri tidak bisa berbahasa Mandarin dan tidak

3 Cara bertutur semacam ini dapat disebut dengan *life writing* yang dapat menjadi sarana mengakses memori kultural. “Thus, Studying literary life-writing texts as sources for cultural memory can make us more sophisticated cultural historians, and more sophisticated students of memory” (Saunders, 2008: 323). Cara ini juga dilakukan oleh Ien Ang dalam tulisannya “To Be or Not To Be Chinese: Diaspora, Culture and Postmodern Ethnicity” (1993: 4). Dalam tulisannya, Ien Ang mengutip Stuart Hall dan Jannet Gunn tentang alasan menceritakan problematika dirinya sebagai seorang *Hua Qiao* (istilah dalam bahasa Hokkien yang berarti “orang Tionghoa perantauan” atau yang tinggal di luar negeri – luar China, Hong Kong, Macau, Taiwan). Istilah tersebut mencerminkan sikap mental pendatang atau tamu bagi masyarakat luas.

4 Udik memiliki pengertian yang sama dengan desa atau kampung. Biasanya, saya dan keluarga menyebut kampung halaman nenek dengan sebutan udik.

ingin kembali ke asal di Tiongkok. Saya pun pernah tidak suka menjadi Tionghoa dan menyangkal diri sebagai orang Tionghoa. Dalam persepsi saya, orang Tionghoa itu kaya, pedagang, pandai menghitung, sombong, licik, dan pelit.

Stereotipe orang Tionghoa semacam itu ternyata sudah tertanam sejak masa VOC (Vereenigde Oostindische Compagnie) "Kompeni Hindia Timur" dengan menempatkan orang Cina pada posisi-posisi menguntungkan sebagai mitra dagang Belanda. Posisi tersebut di antaranya adalah keistimewaan menanam dan menjual candu, mengurus rumah pegadaian, dan pemungut pajak. Selain itu, sebagai mitra dagang, hukum Belanda memberi keamanan kepada orang Tionghoa menguasai perdagangan, ketimbang hukum tradisional penguasa Indonesia saat itu. Hal tersebut menyebabkan orang Tionghoa tidak disenangi orang pribumi (Ong Hok Ham, 2017a: 20-21).

Belakangan saya baru tahu, kalau sebutan Cina lebih merendahkan ketimbang Tionghoa khususnya di Jawa. Istilah Cina atau Cino dalam bahasa Jawa terkesan merendahkan yang menyiratkan penghinaan bagi orang Tionghoa. Itulah sebab orang Tionghoa khususnya generasi tua lebih suka disebut orang Tionghoa.

Orang Tionghoa Indonesia beragam maka tidak dapat dilakukan penyeragaman begitu saja. Istilah totok dan peranakan meskipun keduanya sama-sama merantau, memiliki makna berbeda yang dapat digolongkan berdasarkan garis sosial, budaya, dan ras. Ada kemungkinan, pada mulanya istilah ini bermakna rasial. Tionghoa totok mengacu pada orang Tionghoa asli atau murni yang lahir di Tiongkok, sedangkan peranakan berarti keturunan campuran yang lahir di Indonesia (Dawis, 2010:82-83).

Menurut Ong Hok Ham (2017a: 57-58), Belanda sudah memisahkan suku bangsa di bawah kekuasaannya sejak sebelum tahun 1740 yang mulanya muncul atas dasar pertimbangan agama, ketimbang ras. Mengingat di Eropa pada abad ke-17 terjadi perpecahan antarumat beragama. Istilah Peranakan mencerminkan prasangka orang Belanda terhadap agama dan dipakai sampai permulaan abad ke-19 untuk menyebut Tionghoa beragama Islam atau Tionghoa yang mencukur rambut kepong sesudah masuk Islam. Sejak itu, istilah peranakan hanya untuk orang Tionghoa yang lahir di Jawa. Kebijakan pemisahan tersebut merupakan pengawasan politik berdasarkan divide et impera karena Belanda takut orang Tionghoa sulit dikenali jika berpakaian dan berpenampilan seperti orang pribumi. Belanda khawatir orang Tionghoa berbaur dengan pribumi dan menimbulkan kekacauan, juga orang Tionghoa yang memiliki utang kepada orang Belanda akan sulit dikenali. Maka ada perbedaan penampilan, pakaian, juga tempat

tinggal. Sebutan itu dapat dikatakan suatu gejala sementara saja, setelah satu atau dua generasi Tionghoa totok berikutnya menjadi Tionghoa peranakan karena lahir di Indonesia. Tionghoa totok secara tipikal dapat juga dijumpai di Malaysia dan Singapur. Sementara di Indonesia Tionghoa totok terdapat di Sumatera Utara, daerah perkebunan dan tambang seperti Bangka dan Belitung. Umumnya mereka datang karena politik transmigrasi besar-besaran pemerintah Hindia Belanda yang membutuhkan kuli dan buruh (Ong Hok Ham, 2017a: 34).

Di dalam penelitian Aimee (2010) yang telah merangkum sejumlah penelitian mengenai perbedaan antara Tionghoa totok dan Tionghoa peranakan, dapat disimpulkan bahwa banyak perbedaan antara keduanya. Tionghoa peranakan merasa bahwa jati dirinya adalah tempatnya dilahirkan di Indonesia maka orientasinya tentu Indonesia, merasa bagian dari suku di tempat mereka tinggal, dan tidak dapat lagi berdialek Tionghoa. Sementara Tionghoa totok terutama generasi tua lebih berorientasi ke Tiongkok. Mereka terbagi atas tiga kelompok bahasa yang digunakan, yaitu Hokkien, Hokchia, dan Teochew. Tionghoa totok menganut paham patriarkal sebagaimana di Tiongkok, sedangkan Tionghoa peranakan tidak sesaklek itu, ada jurang antara orang Tionghoa totok dengan Tionghoa peranakan dalam perekonomian atau dunia usaha. Tionghoa totok lebih memiliki prinsip dagang seperti berkongsi, dan mencari keuntungan sehingga lebih maju hidup dan kariernya, sedangkan Tionghoa peranakan lebih menikmati hidup dan menjalaninya dengan santai.⁵

Asal mula dan keunikan Cina Benteng

Awal kedatangan orang Tionghoa ke Nusantara sebenarnya tidak jelas. Namun, ditemukan sejumlah artefak di beberapa daerah di Nusantara yang sama seperti di Tiongkok. Salah satu yang dapat diidentifikasi adalah genderang perunggu besar yang ditemukan di Sumatera Selatan yang termasuk dalam budaya Dongson (Vietnam) pada masa antara tahun 600 SM sampai Abad III Masehi, yang sama seperti genderang perunggu di Tiongkok pada Dinasti Han. Jika ditelusuri berdasarkan artefak di Nusantara, dapat diduga bahwa hubungan pelayaran orang Tionghoa dari Tiongkok ke Nusantara telah berlangsung sejak zaman purba. Berdasarkan kronik dan cerita dalam Dinasti Han, pada pemerintahan Kaisar Wang Ming atau Wang Mang (1 – 6 SM) Tiongkok telah mengenal Nusantara dan menyebutnya dengan

5 Dengan catatan, hal ini merupakan penelitian yang dilakukan di Jakarta pada tahun 1957 (Skinner dalam Aimee, 2010: 85).

Huang-tse. Orang Tionghoa yang datang memiliki kesamaan dengan penduduk Hainan yang melakukan perdagangan dan pelayaran. Karena waktu tempuh hingga 6 bulan saat berlayar dari Tiongkok ke Nusantara maka banyak yang kemudian tinggal di Nusantara (Setiono, 2008: 17-18).

Untuk kedatangan orang Tionghoa pertama kali ke Tangerang diperkirakan pada 1407 Masehi (sekitar 600 tahun yang lalu). Berdasarkan Kitab Sejarah Sunda Tina Layang Parahyang (Catatan dari Parahyangan) ada rombongan kapal Tjen Tji Lung (Halung) terdampar di muara Sungai Cisadane. Kapalnya rusak dan perbekalannya habis. Tujuan awal mereka adalah ke Jayakarta. Karena Prajurit Sanghyang Anggalarang melihat ada sembilan perempuan cantik di rombongan tersebut, mereka menawarkan tanah dengan ganti mempersunting kesembilan perempuan tersebut. Mereka menikah, kemudian menetap di pantai utara Jawa, sebelah Timur Sungai Cisadane yang kini dikenal dengan Teluk Naga. Mereka mengaku sebagai keturunan Dinasti Tang, meskipun beberapa sumber menyebut sebaga Dinasti Ming.

Asal mula nama Cina Benteng karena adanya sebuah benteng yang dinamai Benteng Makasar yang didirikan oleh VOC tahun 1683. Penjaganya mayoritas adalah orang Bone, yang dianggap orang Makassar. Benteng Makassar didirikan sebagai benteng pertahanan sebagai pembatas wilayah kesultanan Banten untuk menahan serangan yang dipisahkan dengan Sungai Cisadane. Kini, keberadaan Benteng Makasar itu tidak dapat ditemukan lagi, hanya sebatas memori kultural saja karena sudah tergantikan dengan Plaza Tangerang.

Sementara, nama Tangerang, berarti “batas perang”. Makna itu didapatkan berdasarkan tradisi lisan dari bahasa Sunda “tengger” dan “perang”. “Tengger” berarti tanda bahwa segala sesuatu yang didirikan dengan kokoh, yaitu tugu yang dibangun untuk menjadi simbol batas wilayah antara kekuasaan kesultanan Banten dengan VOC, sedangkan “perang” berarti kawasan yang menjadi arena perang kesultanan Banten dengan VOC.

Asal-muasal Cina Benteng ini tentu terkait erat dengan kawasan Pecinan Pasar Lama dan sekitarnya (Jalan Ki Samaun) yang terletak di tepi sungai. Mereka tinggal di tiga gang, yang sekarang dikenal sebagai Gang Kalipasir, Gang Tengah (Cirarab), dan Gang Gula (Cilangkap). Masyarakat Cina Benteng ini kemudian hidup menyebar. Itulah yang menjadi pemukiman pertama masyarakat Cina Benteng sekaligus cikal bakal kota Tangerang. Banyak pula orang Cina Benteng yang kurang mampu tinggal di luar Benteng Makassar. Mereka terkonsentrasi di daerah sebelah utara, yaitu di Sewan dan Kampung Melayu.

Kedatangan orang Tionghoa ke Batavia meningkat pada tahun 1740 karena hubungan dagang antara Batavia dan Tiongkok berkembang

pesat. Hal itu memicu orang Tionghoa datang berbondong-bondong dari Tiongkok ke Batavia. Untuk mengatasi hal tersebut, pemerintah Belanda melakukan pembatasan yang berakhir dengan tragis berupa pembantaian orang-orang Tionghoa. Banjir darah di mana-mana yang sekarang kita kenal dengan nama Kali Angke yang berarti kali merah karena banyak darah mengalir di sana. Banyak pula bangkai orang Tionghoa yang berada di rawa-rawa kawasan Jatinegara dan Tanah Abang yang berarti tanah merah.

Gubernur Jenderal Valckenier menghentikan perbuatan keji itu dengan cara mengharuskan orang Tionghoa tinggal di pemukiman khusus, yang berada di luar tembok kota (sekarang bernama Glodok), tidak boleh di tempat lain. Pemukiman itu disebut Pecinan dan pola pemukiman tersebut mengakibatkan timbulnya penetapan sistem wilayah, dalam bahasa Belanda, *wijkenstelsel*, dan *passenstelsel* yaitu surat izin bagi orang Tionghoa yang hendak berpergian keluar pemukiman. Semua itu bertujuan membatasi gerak orang Tionghoa dan mencegah adanya interaksi dengan pribumi supaya tidak terjadi lagi pemberontakan kepada Belanda (Ong Hok Ham, 2017a: 57; 2017b:32-33). Pembantaian tahun 1740 yang memakan korban hingga 10.000 orang menyebabkan banyak orang Tionghoa tinggal di pedesaan di pelosok Tangerang, yaitu di luar Pecinan Pasar Lama dan Pasar Baru, seperti di Mauk, Serpong, Cisoka, Legok, dan bahkan sampai Parung di daerah Bogor. Menurut David Kwa mereka itu pun termasuk Cina Benteng. Belanda juga mendirikan pemukiman Cina berupa pondok-pondok, kini orang menyebut sebagai Pondok Cabe, Pondok Pinang, Pondok Jagung. Selain itu Belanda mengirim orang Tionghoa ke Tangerang untuk bertani dan mendirikan perkampungan Tionghoa, Petak Sembilan yang berkembang menjadi pusat perdagangan sebagai bagian dari kota Tangerang. Pada akhir tahun 1800-an sejumlah orang Tionghoa dipindahkan ke kawasan Pasar Baru dan menyebar ke daerah lainnya

Keberadaan Cina Benteng juga tak dapat dilepaskan dari berdirinya Kelenteng tertua di Tangerang tahun 1684, Bon Tek Bio yang berada di Kelurahan Sukasari, Kotamadya Tangerang. Kelenteng tersebut dibangun oleh kongsi dagang Petak Sembilan yang secara gotong-royong menggalang dana membangun Kelenteng. Kelenteng yang menjadi tempat sembayang orang-orang Tionghoa yang menganut agama Budha, Khonghucu, dan Tao sudah mencapai usia tiga abad. Kelenteng ini berperan sangat besar sebagai sarana sosial budaya orang Cina Benteng untuk melakukan ritual keagamaan atau adat mereka terutama ketika direpresi pada masa Orde Baru.

Sebagai warisan postkolonial, Pecinan di Tangerang berupa Kelenteng Bon Tek Bio dan kawasan Pasar Lama memiliki kaitan erat

dengan Pecinan di Jakarta yaitu Petak Sembilan Glodok dan Pasar Baru. Tempat-tempat tersebut dapat bertahan pada kerusuhan Mei 1998 karena menyimpan memori kultural dalam benak orang-orang dibentuk pemerintah Belanda dengan tujuan menyuplai kebutuhan Kolonial. Bedanya, jika Pasar Baru menyuplai kebutuhan tekstil berupa pakaian dan sepatu, Pasar Lama menyuplai kebutuhan berupa padi dan daging. Berdasarkan tempatnya pun dapat dibedakan bahwa orang Tionghoa di Pasar Baru dan sekitarnya merupakan kelas menengah, cenderung lebih modern, atau tinggal di kota, dan berprofesi sebagai pedagang. Sementara orang Tionghoa di Pasar Lama dan sekitarnya dapat dikatakan tinggal di kampung, yang mayoritas menengah ke bawah, dan berprofesi sebagai buruh, petani, atau peternak.

Sejalan dengan penelitian Lilawati (2013) tentang Pasar Baru, ruang-ruang warisan postkolonial tersebut menawarkan solusi parsial untuk masyarakat etnis perkotaan yang dapat disebut sebagai cosmopolitan hybrid modernity. Ironinya, meskipun Belanda berupaya membatasi kontak antara pribumi dengan orang Tionghoa, justru melalui ruang-ruang tersebut semua orang dari berbagai latar belakang, etnis, budaya, dan agama bertemu dan saling berinteraksi.

Masyarakat Cina Benteng di Tangerang berbeda dari yang lain maka dapat disebut sebagai anti-stereotipe orang Tionghoa pada umumnya di Indonesia. Kebanyakan dari mereka merupakan masyarakat kelas menengah dan menengah ke bawah yang berprofesi sebagai petani, buruh, peternak babi, atau pedagang kecil. Dari segi fisik, kulit mereka cenderung cokelat, juga tidak lagi bisa berbahasa Mandarin, namun fasih berbahasa Sunda atau logat Betawi. Masyarakat Cina Benteng di Tangerang telah melalui proses akulturasi dan adaptasi dengan lingkungan dan kebudayaan lokal. Mereka hidup berdampingan dengan masyarakat dengan etnis atau agama lain. Mereka menyatu dengan cara kawin-mawin dengan penduduk lokal, bahkan merasa sudah menjadi bagian dari mereka. Ragam kesenian seperti Lenong, Cokek, dan Gambang Kromong menjadi milik bersama antara masyarakat Cina Benteng dengan Betawi. Meskipun demikian, tradisi sembahyang pada hari raya keagamaan tetap mereka laksanakan, padahal ritual ini mulai ditinggalkan di Tionghok.

Hal yang memprihatinkan adalah masih banyak generasi tua masyarakat Cina Benteng tidak memiliki KTP dan tidak diakui sebagai warga negara sehingga tidak memiliki hak sebagai warga negara seperti akses pada kesehatan dan pendidikan yang layak, yang berdampak pula pada kemiskinan. Namun, ketika reformasi, kebijakan menjadi lebih baik pada kepemimpinan Presiden Abdurrahman Wahid, mulai terbuka akses dan kebijakan yang lebih inklusi. Hal ini merupakan dampak dari kebijakan negara berupa Surat Bukti Kewarganegaraan

Republik Indonesia (SBKRI) pada masa Orde Baru terhadap etnis Tionghoa.

Asimilasi dengan Kebijakan SBKRI

Ibu termasuk rapi dalam menyimpan dokumen keluarga, barangkali karena dia sadar betul pentingnya surat-surat apabila diperlukan. Suatu hari saya menemukan dokumen berjudul “Surat Pernyataan Keterangan Melepaskan Kewarganegaraan Republik Rakjat Tiongkok untuk Tetap Menjadi Warganegara Indonesia” tahun 1962 milik kakek dan nenek. Nama Tionghoa kakek adalah Lauw San Eng yang diganti menjadi Entong Tjempaka dan nenek adalah Tan No Lie yang kemudian diganti menjadi Linawati.



Kebijakan SBKRI bagi masyarakat Tionghoa Indonesia bermula dari pemerintahan Soekarno dengan tujuan asimilasi dan mendaftarkan jumlah penduduk Tionghoa yang menjadi warga negara Indonesia. Selanjutnya, mulai dari masa Orde Baru, Soeharto telah membatalkan kebijakan SBKRI ini pada tahun 1996 melalui Keputusan Presiden No. 6/1996. Sampai era Reformasi, pada masa presiden Abdurrahman Wahid juga telah mencabut persyaratan SBKRI untuk paspor atau Kartu Tanda Penduduk (KTP). Megawati pun pada tahun 2004 menyatakan bahwa SBKRI tidak diperlukan lagi karena Tionghoa Indonesia sudah lahir di sini dan memberikan banyak kontribusi untuk negara ini (Turner, 2007: 7).

Meskipun setiap berganti pemerintahan kebijakan tersebut

telah dihapuskan, pada praktik di lapangan, para pejabat lokal masih menerapkan SBKRI tersebut. Padahal orang Tionghoa keturunan sudah merupakan generasi kedua atau ketiga, artinya lahir di Indonesia. Seperti ibu saya, saat ia SMA, sekitar tahun 1980-an, masih diwajibkan memiliki SBKRI yang bentuknya seperti paspor padahal dia lahir di Jakarta karena orangtuanya merupakan Tionghoa keturunan. Bahkan saya pun, yang lahir di tahun 1990 masih diharuskan mengurus Surat Keterangan Pelaporan Warganegara Indonesia (K-1) sebagai bukti bahwa saya berkewarganegaraan Indonesia berdasarkan nomor SBKRI milik ibu.



PEMERINTAH DAERAH KEBUDU BUKOTA JAKARTA
DINAS KEPENDUKUKAN
Jalan Kuning No. 20 - 22
Telp. 8028
J A K A R T A

BUKU DINAS KEPENDUKUKAN
MILAYAH JAKARTA

SURAT KETERANGAN PELAPORAN WARGANEGARA INDONESIA
NO. 8425 / 175/1.150-20

Yang bertanda tangan di bawah ini, menandatangani, bahwa :

nama JOSEPH KARSIRE

lahir di Jakarta pada tanggal 23 Juni 1956

bertempat tinggal di Jl. Jg. Duren Timur 20 K. D. T.

RI GOV Re. DK Kabupaten Tanjung Duren

Kecamatan Gugur Kembangan Jakarta Barat

Atas nama / atau berdasar di pada foto suatu Pendaftaran Khusus Orang Asing DKI Jakarta karena

ia adalah Warganegara Indonesia berdasarkan :

P.A.R.I.S.I. No. 16-10-06-1357 Tgl. 23 Agustus 1964 dan Pengantoran Foto

lainnya No. / n / No. -

25 SEP 1981

Jakarta, _____ 19 _____

KEPALA DINAS KEPENDUKUKAN
DKI JAKARTA

KEPALA SIKU DINAS KEPENDUKUKAN
MILAYAH JAKARTA

N. 026506

N. 026507

Buku Pendaftaran No. _____

Penggantian nama, dan SBKRI merupakan dua cara asimilasi Tionghoa Indonesia menjadi Warga Negara Indonesia. Pemerintah Soeharto mengimbuai penggantian nama itu dilakukan dengan alasan mencegah persepsi adanya “keistimewaan rasial” dan sebagai bukti bahwa mereka memiliki komitmen kepada Indonesia. Akan tetapi, asimilasi tersebut tidak berjalan dengan mulus, tanpa adanya diskriminasi, terutama pada masa Orde Baru.

Dua tahun sesudah peristiwa Gerakan 30 September 1965 (G30S), sentimen anti-Tionghoa menyebar luas di Indonesia. Hal itu sebabkan komandan militer tingkat propinsi secara semena-mena menerapkan berbagai perlakuan anti-Tionghoa tanpa merujuk pada pemerintah pusat. Orang-orang Tionghoa kehilangan tempat tinggal dan mata pencarian mereka seperti di Aceh pada tahun 1966 dan di Kalimantan Barat pada akhir 1967; di Jawa Timur, militer mengeluarkan aturan membatasi kegiatan perekonomian orang Tionghoa yang tidak memiliki kewarganegaraan yang mengakibatkan benturan antara pribumi dan orang Tionghoa. Karena kekejaman ini meningkat dari Jawa Timur sampai ke Jakarta maka pemerintah pusat membuat kebijakan untuk mengatasi masalah ini dengan asimilasi, yaitu penenyapan secara bertahap dari kelompok sebagai keberadaan masyarakat dan kebudayaan (Dawis, 2010: 104-105).

Sejak saat itu, untuk mendukung program pembangunan Orde Baru dan memupuk modal asing supaya tidak keluar dari Indonesia, warga asing berkewarganegaraan Tionghoa diberikan izin bekerja dan menanam modal di Indonesia. Anak-anak yang masih warga negara asing pun diimbuai untuk masuk sekolah negeri atau swasta. Sepuluh tahun setelah G30S, tahun 1975, asimilasi masuk ke ranah pendidikan dengan mengharuskan anak-anak Tionghoa mengikuti kurikulum nasional. Alasan yang dipakai meliputi menciptakan kesatuan bangsa di bawah Pancasila, menghapus keistimewaan rasial melalui komunikasi sosial antar-sesama WNI, serta meningkatkan penggunaan bahasa Indonesia. Dengan demikian, kebijakan ini membuat anak-anak Tionghoa tidak lagi belajar bahasa Mandarin. Selanjutnya, dimuat kebijakan pelarangan untuk mengimpor, memperdagangkan dan mengedarkan segala macam barang cetakan yang berbahasa dan beraksara Cina (1978). Pembatasan tersebut memicu pemerintah untuk mengontrol media massa berbahasa Mandarin menjadi satu saja yaitu *Harian Indonesia*. Selain itu, termasuk juga larangan perayaan kebudayaan Tionghoa di publik (Dawis, 2010: 108-109; 115).

Usaha asimilasi ini sebagaimana yang diungkapkan Dawis (2010: 111; 115-116) dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama, merupakan usaha yang dilakukan Orde Baru secara sistematis untuk menghapus kebudayaan dan adat istiadat Tionghoa dan memusnahkan

propaganda yang bersifat subversif, serta menenyapkan segala sesuatu yang berkaitan dengan komunisme. Kedua, asimilasi juga dapat dilihat sebagai upaya mengurangi dan mencegah terjadinya kekerasan pada masyarakat Tionghoa Indonesia. Akan tetapi, sebagai dampak, semua peraturan tersebut mengikis identitas orang Tionghoa Indonesia yang lahir setelah tahun 1966.

Pilihan studi di universitas negeri

Ketika tamat SMA, hampir semua teman saya memilih kuliah di universitas swasta, beberapa ke luar negeri. Memang, teman-teman saya semasa sekolah kebanyakan berasal dari keluarga menengah ke atas, kadang kala saya minder melihat mereka. Hanya empat orang di angkatan kami yang kuliah di universitas negeri, tiga di antaranya di Universitas Indonesia (UI), satunya di Universitas Negeri Jakarta (UNJ). Saya ingat harus berjuang lebih keras usai Ujian Akhir Nasional dengan tetap belajar dan les untuk mengikuti seleksi masuk UI. Menyadari bahwa selama sekolah saya menyukai pelajaran bahasa Indonesia dan suka membaca novel maka pilihan pertama saya jatuh pada Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, UI. Saya ingat bahwa *Tetralogi Pulau Buru* karya Pramoedya Ananta Toer adalah buku yang berhasil saya tamatkan ketika SMA. Tanpa disadari ternyata karya besar tersebut merupakan sentuhan pertama saya akan kejamnya kolonialisme dan perjalanan membentuk kesadaran nasional. Berbekal kecintaan saya pada dunia sastra, saya menjalani kuliah selama empat tahun di UI dengan sukacita.

Interaksi saya di kampus tidak lepas juga dengan keinginan untuk lebih dekat dengan kawan-kawan yang memiliki agama sama karena keprihatinan terhadap anak muda Katolik. Saya menjadi aktif di Keluarga Umat Katolik Sivitas Akademika FIB UI (KUKSA FIB UI) dan Pastoral Mahasiswa Keuskupan Agung Jakarta Unit Selatan (PMKAJ US). Perjumpaan dengan romo pendamping Rm. Markus Yumartana, SJ, sebagai pengajar agama Katolik sekaligus pembina mahasiswa Katolik pada saat itu memiliki sumbangan terbesar dalam membentuk pribadi saya.

Ketika tahun 2011 saya berkesempatan terpilih sebagai salah satu dari dua belas besar semi finalis Mahasiswa Berprestasi di FIB UI yang melakukan penelitian tentang Betawi, dari sana saya mulai menemukan kedekatan dan kesamaan orang Betawi dan Tionghoa. Hal tersebut membuat saya sempat mengidentifikasi diri sebagai Tionghoa Betawi. Bahkan, saat itu jika orang bertanya etnis saya, lalu saya katakan Cina Jakarta atau Cina Betawi. Jika selanjutnya ada yang

menanyakan agama dan saya jawab, saya Katolik, ada yang merasa aneh karena orang Betawi, tetapi beragama Katolik. Dalam persepsi mereka, orang Betawi pasti beragama Islam.

Di FIB UI saya berjumpa dengan berbagai kawan lintas agama, suku, ras. Saya pikir di sanalah awal mula yang membentuk diri saya untuk lebih terbuka pada perbedaan dan menghargai kawan-kawan yang berasal dari berbagai latar belakang, etnis, suku, agama, atau ras berbeda. Selain itu, saya pun memandang bahwa agama apa pun mengantar penganutnya pada kebaikan dan menuju kepada Pencipta. Saya belajar untuk tidak memandang seseorang karena perbedaan-perbedaan yang kami miliki. Sewaktu sekolah di SMA, saya ingat ada candaan dari teman-teman untuk menyebut teman lain yang pribumi dengan “Tiko, Huana, atau Fankui”. Kata itu membekas dalam memori saya dengan konotasi negatif serta seolah orang Tionghoa memiliki kelas yang lebih tinggi ketimbang orang pribumi.

Persepsi kelas seperti itu, terbentuk karena sistem Apartheid sebagai politik Hindia Belanda yang dikenal di Afrika Selatan. Sistem itulah yang membagi masyarakat menjadi tiga golongan: pertama golongan Eropa atau Belanda, kedua golongan Timur Asing termasuk Cina, Arab, India, dst., dan ketiga pribumi. Bahkan, pribumi pun dibagi lagi menjadi Melayu, Bali, Ambon, Jawa, dst. Selain itu, sistem tersebut juga membuat masyarakat tinggal di kampung-kampung hanya dengan etnis yang sama. Maka terbentuklah Kampung Cina, Kampung Belanda, Kampung pribumi: Kampung Ambon, Kampung Melayu, Kampung Bali, dst. Sistem ini kemudian dihapus tahun 1905 termasuk pembatasan-pembatasan pada orang Cina karena gerakan Cina menuntut persamaan hak (Ong Hok Ham, 2017a: 3-4).

Pindah rumah: Awal mula kesadaran

Berdasarkan cerita paman tentang kakek dan nenek, mereka dulunya adalah pedagang. Kakek dan nenek memiliki empat anak, anak pertama, kedua, dan ke-empat laki-laki, sedangkan ketiga ibu saya, satu-satunya perempuan. Awalnya kakek dan nenek punya rumah di Palmerah, Jakarta Barat, kemudian pindah ke Kebon Jati dan membuka toko di sana. Menurut ibu, tokonya serba ada dan paling besar di daerah itu. Kakek dan nenek berjualan sembako dan segala kebutuhan sehari-hari lengkap di toko. Toko itu juga menjadi tempat tinggal sekeluarga. Sekitar tahun 1965 pemerintah mengusir rumah dan toko itu dengan alasan untuk dibangun terminal.

Menurut ibu, terminal itu kemudian tidak benar-benar ada, selang beberapa tahun kemudian berdirilah Pasar Tanah Abang yang

menjadi pusat perbelanjaan tekstil terbesar se-Asia. Hal itu memang seiring dengan rencana pembangunan besar-besaran ala Orde Baru yang dikenal dengan Repelita (Rencana Pembangunan Lima Tahun). Termasuk juga program pertama pemerintah berupa perbaikan kampung di lingkungan padat penduduk dan miskin Jakarta yang dilakukan pada tahun 1969. Kampung itu adalah Kebon Kacang, yang tidak jauh dari Kebon Jati. Namun, program tersebut tidak banyak memperbaiki rumah-rumah warga yang kecil dan sesak, hanya perbaikan fasilitas berupa jalan, penerangan, dan saluran (Jellinek, 1995: 174).

Ganti rugi yang tidak seberapa dari Pemerintah, memaksa kakek nenek pindah ke Jati Baru dan toko jadi lebih kecil dan sepi. Itulah kemudian menjadi sebab kakek jatuh stroke dan tak lama meninggal. Sejak saat itu toko pun ditutup. Sekitar tahun 1985-an, dari Jati Baru keluarga pindah ke Tanjung Duren. Paman cerita bahwa rumah di Tanjung Duren itu dibeli karena dia meminta kepada nenek dan kakek untuk membeli rumah karena tidak betah tinggal di rumah yang penuh barang dagangan. Setelah nenek meninggal, paman-paman saya menikah dan memiliki rumah sendiri, pada tahun 2008 rumah di Tanjung Duren dijual. Hasilnya dibagi sama rata dan digunakan ibu untuk menyekolahkan saya dan adik, serta membeli rumah yang dekat dengan paman di Tangerang Selatan. Saya tak menyangka justru kepindahan, yang bagi saya menyedihkan karena 18 tahun telah tinggal di sana dan mempunyai banyak teman, justru membawa saya pulang mendekati kampung halaman nenek.

Pada akhirnya, saya menyadari bahwa saya adalah Cina Benteng karena cerita paman, kakak pertama ibu, tentang persoalan tanah warisan nenek moyang, dari garis keturunan Ibu, di Kecamatan Gunung Kaler, Desa Ranca Gede, Tangerang, sangat dekat dengan perumahan Bumi Serpong Damai (BSD). Tanah itu rencananya hendak dibeli oleh pengembang (Sinar Mas) untuk dijadikan jalan tol Serpong sampai Balaraja. Di sana masih tinggal I Poh, panggilan saya untuk adik perempuan nenek. Dia dan suaminya beternak babi yang kemudian dilanjutkan oleh menantu laki-lakinya. Menurut ibu, pada mulanya tanah itu ada sekitar dua hektar namun sebagian besar sudah dijual dan dibagi-bagi dengan tidak terlalu adil karena dikuasai oleh kakak

laki-laki pertama nenek saya. Kini, tanah itu sisa beberapa ratus meter dan masih menunggu dibayar ganti ruginya.

Paman menduga dulunya leluhur kami adalah petani sehingga warisan tanah dari leluhur sebanyak itu. Hal itu sesuai dengan melihat sejarah masyarakat Cina Benteng bukanlah pedagang, melainkan masyarakat agraris sebagai petani atau peternak. Tangerang dulunya merupakan lumbung padi, pemasok beras di Jawa. Selain padi, juga banyak pohon karet di sana. Menurut cerita, Ibu Tin meminta supaya di sana ditanami kelapa budidaya yang bermanfaat bagi masyarakat setempat. Kemudian, pada tahun 70-an pengembang membeli tanah warga sedikit demi sedikit yang dulunya berupa perkebunan karet dan kelapa hingga terkumpul sampai 6000 hektar untuk dibangun kota mandiri Bumi Serpong Damai (BSD). Sampai saat ini, baru dibangun 1300 hektar dan masih menyisakan lahan seluas 4700 hektar. Lahan sisa tersebut akan terus dikembangkan sampai tahun 2035.⁶

Pengembangan BSD sebagai kota mandiri merupakan bagian dari wacana pembangunan Orde Baru. Menjadi kota mandiri artinya kota tersebut memiliki fasilitas yang disediakan untuk kebutuhan masyarakat meliputi kawasan industri, perkantoran, perdagangan, pendidikan, wisata, juga perumahan. BSD merupakan kota mandiri pertama di Indonesia yang dikembangkan oleh konsorsium 11 perusahaan yang tergabung dalam empat grup besar yaitu Jaya Group, Sinar Mas Group, Salim Group, dan Metropolitan Group. BSD City yang terletak di kecamatan Serpong, Tangerang Selatan, diresmikan pada 16 Januari 1984. BSD juga dibuat sebagai kota satelit Jakarta, maksudnya kota kecil di dekat kota besar yang penduduknya masih tergantung pada kota besar. Kota satelit juga berguna sebagai penopang kehidupan dan kebutuhan kota di Jakarta. Mengingat hunian di Jakarta sudah padat dan tak terjangkau untuk dibeli, maka banyak orang yang pindah ke pinggiran seperti Depok, Bekasi, dan Tangerang. Maka penting bagi BSD untuk membuat akses sebanyak mungkin untuk menjangkau kota-kota lain di sekitarnya.

6 Robert Adhi KSP. 2010. "Mengapa BSD Master Plan Perkotaan Terbaik". Sumber <http://properti.kompas.com/read/2010/11/13/17180782/mengapa.bsd.master.plan.perkotaan.terbaik>. Diakses pada 5 Desember 2016 pukul 07.46. Artikel ini memberitakan tentang BSD yang mendapat penghargaan sebagai Master Plan terbaik dalam FIABCI Indonesia – BNI Prix d'Excellence Awards 2010. Penghargaan tersebut diraih BSD karena syarat-syarat yang dipenuhi BSD mulai dari luas kota, populasi, kelengkapan kota, infrastruktur sampai kehidupan kota.

Kesimpulan

Identitas cair, kira-kira itu yang saya ingat dari Stuart Hall. Dalam proses pencarian jati diri, saya menemukan bahwa menjadi etnis Tionghoa di Indonesia tidaklah mudah. Orang Tionghoa Indonesia memiliki keunikan dan perbedaan dengan orang Tionghoa di negara lain karena melalui proses politik, ekonomi, sosial, dan budaya mulai dari zaman Kolonial, kemerdekaan, Orde Baru, reformasi, sampai sekarang ini. Bahkan, untuk sampai pada cita-cita Ben Anderson dalam *Imagined Community*, sejarah menunjukkan bahwa etnis Tionghoa Indonesia harus mengarungi berkali-kali kekerasan. Saya mempertanyakan makna nasionalisme dan menjadi bagian dari negara-bangsa Indonesia. Pertanyaan yang tak kunjung menemui jawaban. Asimilasi pada masa Orde Baru nyatanya memiliki dampak besar dalam mengikis identitas etnis Tionghoa Indonesia. Sementara sentimen anti-Cina telah lama ditanamkan oleh pemerintah Kolonial yang dampaknya masih terasa sampai saat ini. Maka, pendapat Ben Anderson bahwa setiap orang adalah asing satu sama lain dan berinteraksi hanya di pasar, masih relevan sampai sekarang. Seperti kawasan Pecinan: Pasar Baru, Pasar Lama, dan Glodok yang merupakan warisan Kolonial telah menciptakan ruang cosmopolitan hybrid modernity, yang tanpa disadari menawarkan solusi pada masyarakat multietnis perkotaan. Ironisnya, pembangunan yang berorientasi pasar dan dimulai pada masa Orde Baru sampai dengan sekarang ini justru membagi masyarakat pada kelas-kelas berdasarkan hunian mereka. Sebagaimana yang tengah dihadapi oleh masyarakat Cina Benteng dalam menghadapi arus pembangunan yang kian waktu merampas rumah, ikatan kekerabatan, kehidupan sosial budaya dari tempat asal mereka.

Referensi

- Anderson, Benedict. 1998. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- _____. 2016. *Hidup Di Luar Tempurung*. Tangerang Selatan: Marjin Kiri.
- Ang, Ien. 1993. "To be or not to be Chinese: Diaspora, Culture, and Postmodernism". *Southeast Asian Journal of Social Science*, 21 (1), 1-17.
- Dawis, Aimee. 2010. *Orang Indonesia Tionghoa Mencari Identitas*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Jellinek, Lea. 1994. *Seperti Roda Berputar: Perubahan Sosial Sebuah*

- Kampung di Jakarta*. Jakarta: LP3ES.
- Kurnia, Lilawati. 2013. "Pasar Baru: Colonial Space and Contemporary Hybridity". *Inter-Asia Cultural Studies*, 12: 4. London: Routledge. p. 552-567.
- Ong Hok Ham. 2017a. *Migrasi Cina, Kapitalisme Cina, dan Etnis Cina*. Depok: Komunitas Bambu.
- _____. 2017b. *Riwayat Tionghoa Peranakan di Jawa*. Depok: Komunitas Bambu.
- Saunders dalam Erll, A., Nünning, A., & Young, S. B. 2008. *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 321-331.
- Setiono, Benny G. 2008. *Tionghoa dalam Pusaran Politik: Mengungkap Fakta Sejarah Tersembunyi Orang Tionghoa di Indonesia*. Jakarta: TransMedia Pustaka.
- Tarigan, Christiani Romaito. 2015. "Eksklusi Sosial Komunitas Cina Benteng Di Desa Belimbing Tangerang". *Disertasi*. Depok: Universitas Indonesia.
- Toynbee, Arnold. 2003. "Kenapa Saya Benci Kebudayaan Barat" dalam *Pembebasan Manusia: Sebuah Refleksi Multidimensional*. Yogyakarta: Penerbit Buku Baik Yogyakarta. Hlm. 143 – 156.
- Turner, Sarah dan Pamella Allen. 2007. "Chinese Indonesians in a Rapidly Changing Nation: Pressures of Ethnicity and Identity". *Asia Pacific Viewpoint*, Vol. 48. New Zealand: Victoria University of Wellington No. 1, p. 112-127.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

Website

- Agnesia, Ratu Selvi. 2016. "Cina Benteng: Akulturasi dan Tragedi Masa Lampau". <http://www.komunitashistoria.com/article/2016/03/11/cina-benteng-akulturasi-dan-tragedi-masa-lampau-2/>. Diakses pada 28 Februari 2017, pukul 22.30 WIB.
- Branti. 2016. "Asal Mula Klenteng Boen Tek Bio". <http://kebudayaanindonesia.net/kebudayaan/2359/asal-mula-klenteng-boen-tek-bio>. Diakses pada 28 Februari 2017, pukul 22.30 WIB.
- Joepoet, Yunaidi. 2014. "Sang Naga di Barat Jakarta: National Geographic Indonesia Februari 2014". <http://www.ranselkosong.com/2014/03/sang-naga-di-barat-jakarta-national.html>. Diakses pada 20 Januari, pukul 18.00 WIB.
- Ksp, Robert Adhi. 2010. "Mengapa BSD Master Plan Perkotaan

Terbaik". Sumber <http://properti.kompas.com/read/2010/11/13/17180782/mengapa.bsd.master.plan.perkotaan.terbaik>. Diakses pada 5 Desember 2016, pukul 07.46 WIB.

Sangkoyo, Mitrardi. 2016. Di Bawah Tempurung yang Terbayang: Logika dan Jejak dari Bangsa, Ke-bangsa-an, dan Nasionalisme". <https://indoprogress.com/2016/03/di-bawah-tempurung-yang-terbayang-logika-dan-jejak-bangsa-ke-bangsa-an-serta-nasionalisme/>. Diunduh pada 13 Desember 2016, pukul 08.31 WIB.

"Asal Mula Nama Daerah "Tangerang"". 2007. <http://www.tangerangkota.go.id/profil-kota-tangerang>. Diakses pada 5 Desember 2016, pukul 13.33 WIB.

Post(pon)ing Japan in Indonesia: Memainkan Imajinasi “Jepang” melalui Media

Benardi Darumukti

Sanata Dharma University

Seorang anak harus memilih seorang tokoh fiksi dari semesta pengetahuan yang ia dapatkan dari kegiatan menonton film atau membaca komik. Bersama komunitasnya, ia memperkaya pengetahuan mengenai tokoh tersebut. Ia kemudian harus mulai menciptakan kostum yang sesuai dengan sang tokoh, atau memesannya kepada pengrajin yang sudah lebih terbiasa. Ia juga harus menciptakan senjata bagi sang tokoh, ada yang membuatnya dari spons, kayu, besi, atau bahkan kuningan, sehingga menyerupai senjata asli. Di hari yang ditentukan, ia harus berkumpul bersama teman-temannya, menggunakan kostum dan perlengkapan tokoh yang mereka imajinasikan, bersikap selayaknya tokoh tersebut, dan kemudian membaur dengan tokoh-tokoh lain yang biasanya hanya bisa mereka saksikan dalam film atau komik.

Begitulah ritual yang harus dilakukan seorang cosplayer (orang yang melakukan permainan kostum – cosplay / costume playing) ketika mengikuti acara bunkasai/matsuri (festival kebudayaan) Jepang. Tokoh-tokoh dari anime, tokusatsu, dorama, atau manga¹ yang selama ini mereka nikmati mewujud dalam lingkaran festival kebudayaan Jepang, dan bergaul dengan pengunjung lain yang datang. Tokoh yang biasanya dinikmati dalam bahasa Jepang, mendadak fasih berbahasa Indonesia – bahkan bahasa Jawa, dan berdinamika dalam suasana yang Indonesia, dengan pohon-pohon Indonesia, dengan tenda-tenda Indonesia, dengan cuaca panas Indonesia.

Apakah ini sekadar kegiatan merasai? Ada beberapa kemungkinan. Kostum itu bisa jadi medium untuk mengekspresikan

1 Anime adalah film kartun. Tokusatsu adalah film-film dengan special efek, layaknya pahlawan bertopeng. Dorama adalah film dengan genre drama. Manga adalah bahasa Jepang untuk komik. Keempatnya merupakan istilah yang digunakan untuk menamai produk-produk budaya populer dari Jepang.

emosi tertentu yang dirasakan pemainnya namun tidak berani untuk mengungkapkannya – kostum itu menjadi alibi. Bisa jadi kostum itu adalah sebuah samaran. Bisa juga kostum tersebut menjadi magnet, karena cosplayer selalu berinteraksi erat juga dalam komunitasnya. Atau bisa jadi, kostum tersebut menguasai sang pemain, sehingga pemain beralih menjadi kostum.² Satu hal yang pasti, kostum tersebut mewakili meluapnya pengetahuan mengenai dunia yang mereka namai “Jepang” yang terpapar dari berbagai media di Indonesia. Ien Ang (1996) mengatakan bahwa pembaca yang komprehensif sesuai dengan harapan sang pencipta teks tidak pernah ada – sehingga permainan tokoh tidak pernah benar-benar menguasai. Pembaca selalu merupakan audiens yang aktif – baik sebagai subjek, maupun objek yang terkena interpelasi dari teks tersebut. Pembaca dibayangkan selalu bisa merangkai makna sendiri dari keberhadapannya dengan teks, dan itu dibangun dari semesta wacana yang tidak hanya berasal dari teks.³ Dengan kata lain, semesta wacana tentang “Jepang” memiliki peran kuat pada pembentukan permainan kostum di Indonesia.

“Jepang” yang mereka rasai tersebut bukanlah sebuah negara bernama Jepang yang terletak di timur Asia, di utara Indonesia. Melalui media, sesuatu mereka namai dengan “Jepang” ini hadir di tengah-tengah wilayah spasiotemporal Indonesia. Bahkan, sebagian besar dari para cosplayer justru belum pernah menginjakkan kaki di negara bernama Jepang. Mereka hanya merasa menginjakkan kaki di Jepang ala festival kebudayaan, dan juga Jepang ala komik dan film. Begitu kuatnya pengaruh kapitalisme media dalam menciptakan bentuk pembayangan atas suatu objek, bangsa, negara, atau identitas, membawa para Indonesia ini untuk merasai yang Jepang.

Berangkat dari latar tersebut, tulisan ini akan melihat bagaimana munculnya dunia yang mereka namai dengan “Jepang” ini bisa berbeda dengan “Jepang” yang ada dalam narasi masyarakat Indonesia pada masa 3,5 tahun penjajahan. Kalimat-kalimat seperti, “...sing mbiyen yo mbiyen, itu orang Jepang jaman dulu, jaman sekarang sudah beda, saiki kan wis berubah, saiki wis ra koyo ngono meneh...”⁴, atau “...mungkin tetangga-tetangga yang tanda kutip tidak berpendidikan, tidak lulus, bahkan tidak sekolah, itu memang imaji Jepang masih penjajah...”⁵

2 Kostum ini saya sadur dari konsep Topeng dalam Benedict Anderson, *Kuasa-Kata: Jelajah Budaya-budaya Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2000), hal. 277-8

3 Ien Ang, *Living Room Wars: Rethinking Media Audiences for a Postmodern World* (London: Routledge, 1996), hal. 23

4 Yang dulu ya dulu, itu orang Jepang jaman dulu, jaman sekarang sudah beda, sekarang kan sudah berubah, sekarang sudah tidak seperti itu (Wawancara pada tanggal 6 Agustus 2016)

5 Wawancara pada tanggal 26 Oktober 2016

dan bahkan, "...emang Jepang itu benar menjajah Indonesia? Oh ternyata enggak, enggak seperti yang orang dulu bilang..."⁶ menjadi kalimat yang akan mengantar pencarian terhadap perubahan imaji Jepang di Indonesia. Tulisan ini akan dibagi menjadi dua. Pertama adalah pembahasan mengenai Jepang di Indonesia dalam berbagai jenis narasi yang berkembang sejak kedatangan Jepang. Kedua adalah pemampatan pengetahuan tentangnya dalam membaca produk budaya populer Jepang.

Hantu Jepang di media Indonesia

Media cetak berbahasa Jepang pertama telah terbit pada tahun 1920 dengan judul *Jawa Nippo* milik Tsukada Tekigai.⁷ Melalui media cetak seperti ini, masyarakat Hindia-timur sudah mengenal kedatangan bahasa Jepang. Pada masa penjajahan kemudian, ingatan tentang Jepang selalu berkaitan dengan kekejaman, seperti kerja paksa (*romusha*) ataupun pengiriman masyarakat Indonesia sebagai tentara di daerah lain. Beberapa narasi yang beredar seringkali berkisar mengenai kehilangan anggota keluarga, kakek, atau ayah.⁸ Kekejaman tersebut juga kadang diingat dari banyak dan ketatnya pengaturan Jepang di masyarakat. Seorang kakek mengisahkan bagaimana ia ingat dengan jelas lagu-lagu Jepang seperti *Kimigayo* yang terpaksa ia hafalkan. Ia bahkan ingat bagaimana orang-orang di sekitarnya, ayahnya, dipaksa untuk kerja paksa olah pejabat setempat yang dipilih langsung oleh tentara Jepang.⁹ Ketatnya pengaturan pun bisa dilihat dari bagaimana Jepang memaksa masyarakat Indonesia melakukan senam pagi – pukul 08.45 setiap harinya – sesuai dengan siaran radio arahan tentara Jepang.¹⁰

Propaganda, terutama melalui media seperti koran, lagu, atau radio tersebut, merupakan kewajiban pokok yang harus ada pada sistem penjajahan Jepang demi menjalankan niatnya untuk "menyita hati rakyat" dan "mengindoktrinasi dan menjinakkan mereka". Oleh

6 Wawancara pada tanggal 18 November 2016

7 Wenri Wanhar, *Jejak Intel Jepang: Kisah Pembelotan Tomegoro Yoshizumi* (Jakarta: Kompas, 2014), hal. 74

8 Wawancara pada tanggal 7 Maret 2017

9 Wawancara pada tanggal 28 Februari 2017

10 Jadwal siaran radio Jepang setiap harinya dapat dilihat dalam Aiko Kurasawa, *Kuasa Jepang di Jawa: Perubahan Sosial di Pedesaan 1942-1945* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2015), hal. 284. Sistem penyiaran seperti ini sama dengan budaya Calisthenic radio di Jepang sejak disiarkannya pada tahun 1928. Lihat Jayson Makoto Chun, *"A Nation of a Hundred Million Idiots"? A Social History of Japanese Television, 1953-1973* (New York: Routledge, 2007), hal.27

karena itu mereka membentuk sendenbu (Departemen Propaganda) di dalam badan pemerintahan militer (Gunseikanbu) pada Agustus 1942.¹¹ Dikarenakan alasan mereka untuk menjangkau masyarakat desa yang kebanyakan tak berpendidikan dan buta huruf, media yang dianggap paling efektif adalah film, seni panggung, kamishibai (gambar kertas) dan musik. Jepang menganggap bahwa media tulis mungkin berdampak bagi masyarakat kota yang terdidik, tetapi tidak ada gunanya bagi masyarakat desa.¹²

Untuk film sendiri, hingga Desember 1943, Jepang telah mendirikan pangkalan operasional bioskop keliling di Jakarta, Semarang, Surabaya, Yogyakarta, dan Malang. Pemerintah Jepang meningkatkan penyebaran media seperti ini karena mudahnya media film sebagai aparatus propaganda – karena dalam film permasalahan bahasa tidak terlihat, masyarakat pedesaan bisa menikmati film ini sebagai hiburan tanpa perlu mengetahui secara pasti artinya. Bagi penduduk desa, film menawarkan salah satu kesempatan yang jarang untuk hiburan, pada saat kehidupan sulit dan penuh penderitaan. Jika ada pengumuman mengenai bioskop keliling, masyarakat rela berjalan jauh menuju tempat yang ditetapkan. Masyarakat Indonesia pada intinya melihat media ini sebagai bentuk hiburan baru, tanpa mengetahui bahwa mereka “diindoktrinasi” melalui pemilihan tema-temanya. Kurasawa (2015) menyatakan bahwa para informan dalam penelitiannya pernah melihat film sekurangnya sekali selama masa pendudukan Jepang, dan biasanya ini pengalaman pertama mereka dalam menonton film.¹³

Pengalaman pertama masyarakat Indonesia dalam mengenal film justru ternyata dimulai melalui penjajahan Jepang di Indonesia. Andjar Asmara, seorang sutradara film pada masa itu, melihat bahwa euforia film yang dilihatnya pada masa pendudukan Jepang mendorongnya untuk berharap bahwa film bisa memainkan peranan sebagai “alat pendidik rakyat yang sangat penting” di kemudian hari. Arti masa penjajahan Jepang di Indonesia pun dinilai cukup penting bagi Usmar Ismail dengan mengatakan:

“...Hawa baru yang sebenarnja, baik mengenai isi maupun mengenai proses pembikinan film, datang pada waktu pendudukan Djepang. Barulah pada masa Djepang orang

11 Ibid, hal. 247-9. Daftar organisasi propaganda yang berada di bawah Sendenbu dapat dilihat pada halaman 148, termasuk adanya organisasi Nihon Eigasha atau Nichi'e (Perusahaan film Jepang) dan Eiga Haikyuusha atau Eihai (Perusahaan pendistribusian film)

12 Laporan sukarelawan propaganda di Cirebon yang ditampilkan dalam *Jawa Shinbun* (Koran Jawa) pada 5 November 1944. Ibid, hal. 256-7

13 Ibid, hal. 259 – 66

sadar akan fungsi film sebagai komunikasi sosial. Satu hal lagi yang patut ditatat ialah terdajanya bahasa, hingga dalam hal ini kentara apa yang dikemukakan lebih dahulu, bahwa film mulai tumbuh dan mendekatkan diri kepada kesadaran perasaan kebangsaan..." (Usmar Ismail: "Sari Soal dalam Film-film Indonesia," *Star News*, Th. III, No. 5, 25 September 1954, hal. 30)¹⁴

Dari masa ini saja sudah terlihat adanya perbedaan ingatan akan Jepang yang saling berkelindan. Ingatan akan penjajahan dirasakan penuh oleh orang-orang yang mengalami secara langsung berdinamika – bekerja di bawah asuhan pendudukan Jepang. Di sisi lain, generasi muda pada masa pendudukan Jepang adalah kelompok masyarakat yang memiliki kesempatan lebih luas untuk tersentuh propaganda Jepang melalui bentuk-bentuk hiburannya.¹⁵ Seperti pandangan Usmar Ismail atau Andjar Asmara yang melihat kehadiran Jepang sebagai pembelajaran terhadap teknologi pembelajaran baru, ingatan akan Jepang sebagai sesuatu yang dipelajari bertahan cukup lama hingga Jepang kembali ke Indonesia untuk memulai proyek pembangunan imajinya yang semakin mengikis ingatan akan Jepang sebagai penjajah.

Kembalinya Jepang ke Indonesia terutama dimotori oleh penandatanganan Perjanjian San Fransisco¹⁶ pada tahun 1951, yang dilakukan oleh Jepang di bawah tekanan Amerika dan negara-negara sekutu yang lain (total berjumlah 48 negara). Sebagian besar isi dari perjanjian tersebut terutama adalah misi rekonsiliasi – memberikan pampasan perang¹⁷ – Jepang terhadap negara jajahannya. Dalam hal pembangunan kerjasama dengan sekutu tersebut, Jepang memilih untuk banyak "menumpang" pada Amerika. Perdana Menteri Yoshida Shigeru menganalisis isi perjanjian Amerika-Jepang ini dengan menyatakan:

14 Salim Said, *Profil Dunia Film Indonesia* (Jakarta: Grafiti Pers, 1982), hal. 34

15 Kurasawa (2015), *Op.Cit.*, hal. 298. Dasar dari argumen Kurasawa ini adalah seringnya media film, drama, dan kamishibai dipertunjukkan di sekolah, rapat-rapat lokal seinendan, Barisan Pelopor, dan Keibodan, yang kebanyakan anggotanya terdiri dari golongan muda.

16 Penandatanganan dilakukan pada 8 September 1951. Isi dari perjanjian tersebut dapat diakses pada <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%20136/volume-136-I-1832-English.pdf>

17 Di Indonesia sendiri, Jepang membutuhkan waktu hampir 6 tahun untuk menghitung pampasan perang ini, sehingga Jepang baru membuka hubungan diplomatik dengan Indonesia pada Januari 1958.

*"Just as the United States was once colony of Great Britain but is now the stronger of the two, if Japan becomes a colony of the United States it will eventually become the stronger."*¹⁸

Kembalinya hubungan Indonesia-Jepang dalam ranah diplomatik di tahun 1958 tepat waktu untuk kembali mengembangkan bentuk media gambar bergerak di Indonesia. Lobi Maladi (Menteri Penerangan pada saat itu) pada Presiden Soekarno untuk mengadakan teknologi televisi akhirnya disetujui di tahun 1959.¹⁹ Persetujuan ini tepat waktu juga untuk memulai persiapan penayangan Asian Games 1962 – belajar dari kesuksesan Jepang dalam menggunakan media televisi sejak 1953 untuk menyatukan negara dan mempromosikan ulang konsepsi kebudayaan.²⁰

Tim awal yang dibentuk Maladi untuk menciptakan televisi sebagai bagian dari proyek Asian Games ini kemudian diberangkatkan ke Jepang untuk mengikuti tiga bulan pelatihan intensif dengan NHK (Nippon Hoso Kyoku – stasiun televisi pertama Jepang). Anggota awal tim yang diberangkatkan ke Jepang ini juga beberapa merupakan orang-orang yang sudah pernah bekerja di Hoso Kyoku di bawah Sendenbu pada masa pendudukan Jepang. Penciptaan televisi di Indonesia juga tidak bisa dilepaskan dari keterlibatan Jepang (terutama NHK) dalam membantu kelancarannya. Selain orang-orang Indonesia yang memang sudah pernah bekerja di Sendenbu, NHK juga mengirimkan sekelompok teknisi dan reporter untuk mendampingi tim Indonesia selama Asian Games. Mereka ini juga yang bertugas mengambil gambar dan mengirimkannya ke Jepang untuk siaran NHK. Asian Games menjadi proyek pertama siaran televisi Indonesia, sekaligus siaran internasional pertama – disiarkan di Jepang, Thailand, dan Filipina. Pada waktu itu baru Jepang (1953), Filipina (1953), dan Thailand (1954) yang memiliki televisi, sehingga penyiaran Asian Games ini juga menyediakan bagi Indonesia pentas internasional untuk menampilkan diri pada bangsa-bangsa sekitarnya sebagai bangsa yang modern,

18 Brian Reading, *Japan: The Coming Collapse* (New York: Harpercollins, 1992) hal.1 via Iriye, Akira dan Wampler, Robert A (ed). *Partnership: The United States and Japan 1951-2001*. (Tokyo: Kodansha International .Ltd, 2001), hal. 240

19 Siaran televisi pertama Indonesia pada Agustus 1962 adalah siaran perayaan peringatan Hari Kemerdekaan ke-17, dan liputan 12 hari Asian Games. Penggerak utama dalam pengaturan awal televisi adalah Menteri Penerangan Maladi.

20 Shunsuke Tsurumi, *A Cultural History of Postwar Japan: 1945-1980* (New York: KPI, 1987), 63 .via Chun, Jayson Makoto. *"A Nation of a Hundred Million Idiots"? A Social History of Japanese Television, 1953-1973* (New York: Routledge, 2007), hal.4

berkembang dengan cepat, dan canggih dalam perkara teknologi.²¹

Peran Jepang yang besar di Indonesia seperti ini tidak hanya terjadi dalam dunia penyiaran. Sejak dibukanya politik pintu terbuka Indonesia melalui Peraturan Penanaman Modal Asing (1967), investasi Jepang membanjiri industri-industri di Indonesia. Jepang menjadi penanam modal paling besar terutama di bidang industri pengolahan. Dominasi Jepang di sektor industri pengolahan terutama disebabkan oleh ketergantungan pengusaha-pengusaha Indonesia terhadap pembiayaan pabrik, mesin, peralatan dan suplai, serta tenaga teknis dan staf manajerial dari negara-negara yang lebih berpengalaman.²² Investasi Jepang merambah semua sektor industri selain pertambangan, yang didominasi Amerika. Di sektor manufaktur, Jepang menjadi investor terbesar. Tidak heran jika akhirnya merek barang dari Jepang lebih mudah ditemui dibanding Amerika maupun Eropa, karena Jepang menguasai sektor manufaktur. Alasannya adalah bahan mentah dan tenaga buruh yang murah.²³

Hal lain yang menyebabkan Indonesia menjadi target investasi potensial bagi Jepang adalah adanya kemungkinan untuk memasarkan hasil olahan industri-industri tersebut di pasar domestik – Indonesia. Potensi ini yang sulit didapatkan di Singapura atau Malaysia karena jumlah penduduk yang tidak sebanyak Indonesia, sehingga potensi pasar pun lebih kecil di sektor domestik – lebih memberatkan pada potensi ekspor.²⁴ Namun, justru karena potensi Indonesia untuk memasarkan hasil olahan industri di pasar domestik saja, perdagangan yang terjadi antara Indonesia dan Jepang terwujud secara asimetris. Tingkat ketergantungan Indonesia kepada Jepang dalam bidang perdagangan jauh lebih besar bila dibandingkan dengan tingkat ketergantungan Jepang terhadap Indonesia. Jumlah ekspor impor yang tidak berimbang menjadi alasan dari tidak berimbangnya neraca perdagangan ini. Hal ini berbeda dengan Singapura atau Malaysia yang melakukan kebijakan ekspor pada hasil olahan industrinya.²⁵

21 Philip Kitley, *Konstruksi Budaya Bangsa di Layar Kaca*, terj. (Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 2001), hal. 28 – 35. Daftar sembilan stasiun siaran televisi di daerah-daerah Indonesia dan juga jumlah jam siarannya dapat dilihat pada halaman 40-43. Yogyakarta sendiri mulai mendapatkan siaran televisi pada 17 Agustus 1965 dengan jam siaran yang setara dengan siaran di Jakarta.

22 Mayling Oey, "Organisasi Perusahaan Jepang: Suatu Analisa Sosiologis" dalam *Prisma*, Vol. 5, Mei 1983 (Jakarta: LP3ES), hal. 44

23 Widiarsi Agustina, et. al., *Massa Misterius Malari, Rusuh Politik Pertama dalam Sejarah Orde Baru* (Jakarta: Tempo Publishing, 2014), hal.13

24 Jun Onozawa, "Kebijaksanaan Merebut Teknologi" dalam *Prisma* (1983), *Op.Cit*, hal. 56

25 Untuk tabel jumlah ekspor-impor Jepang-Indonesia dapat dilihat pada Pande Radja Silalahi, "Penataan Kembali Hubungan Ekonomi Indonesia-Jepang: Suatu Tuntutan dan Kebutuhan" dalam *Prisma* (1983), hal. 5-7

Tidak imbangnya neraca perdagangan antara Indonesia-Jepang seperti ini juga yang menjadi alasan munculnya berbagai demonstrasi terhadap Jepang di tahun 1970-1974. Momentum demonstrasi-demonstrasi ini adalah kunjungan Perdana Menteri Jepang Kakuei Tanaka pada 14-17 Januari 1974. Unjuk rasa mahasiswa yang dilakukan pada saat itu memprotes semakin besarnya aliran modal asing, yang dianggap memeras ekonomi Indonesia dan membunuh pengusaha lokal. Puncaknya adalah ketika sekelompok orang mulai membakar dan menjarah toko-toko. Mereka merusak pabrik Coca-cola dan showroom mobil Toyota. Peristiwa ini kemudian dikenal sebagai Peristiwa Malari – akronim dari Malapetaka 15 Januari.²⁶

Tempo (2014) melacak bahwa ada pihak pemerintah yang menunggangi gerakan mahasiswa dan memobilisasi kerusuhan tersebut – terutama keterlibatan Ali Moertopo dan Soemitro sebagai orang dekat Soeharto. Malari, yang merupakan rusuh politik pertama di era Orde Baru, dijadikan Soeharto sebagai kesempatan untuk mengukuhkan kekuasaannya hingga 24 tahun kemudian. Ia meringkus semua yang dianggap berseberangan dengannya. Pers mulai diberangus dan diawasi ketat, dan kegiatan politik menjadi barang haram di kampus-kampus. Kekuasaan Soeharto dikukuhkan atas nama stabilitas nasional.²⁷

Sejak saat itu, bercokolnya pengaruh kuat Jepang di Indonesia sebagai sebuah permasalahan tidak lagi diangkat ke permukaan. Pemerintah Orde Baru melanggengkan besarnya investasi Jepang kemudian. Produk Jepang mulai diterima kembali di masyarakat. Kepercayaan masyarakat Indonesia terhadap peran Jepang dalam perkembangan ekonomi meningkat pesat. Berdasarkan poling yang dilakukan beberapa koran Jepang, 88% responden menyatakan setuju atas kontribusi Jepang pada pertumbuhan ekonomi. 74,5% dari responden bahkan menyatakan bahwa kekejaman yang pernah dilakukan militer Jepang di Indonesia tidak menjadi rintangan bagi terciptanya hubungan baik dengan Indonesia. Sehingga, 85% dari responden pun menyatakan bahwa Jepang telah menjadi negara yang bisa diandalkan di Asia. Hasil survei ini disampaikan oleh beberapa koran, yaitu Asahi Shinbun (Agustus 1995), Yomiuri Shinbun (Mei 1995 dan September 1996), serta Nihon Keizai Shinbun (April 1997).²⁸ Penerimaan masyarakat Indonesia terhadap imaji Jepang sebagai

26 Agustina (2014), *Op.Cit.* hal. 4

27 *Ibid*, hal. 112

28 Sueo Sudo, *The International Relations of Japan and South East Asia: Forging a New Regionalism* (London: Routledge, 2002), hal. 54

“negara maju yang patut ditiru” jadi semakin kuat pada masa ini.²⁹

Penerimaan semacam ini juga semakin didukung dengan banyaknya penerjemahan literatur Jepang ke dalam bahasa Indonesia. Sejak 1945 hingga 1971 (paska bubarinya sendenbu yang beberapa kali menerjemahkan karya sastra Jepang), belum ada satu pun buku karya sastra Jepang yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Baru pada tahun 1972, buku sastra Yukiguni karangan Kawabata Yasunari diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Hingga tahun 1975, hanya dua buku dari Jepang yang diterjemahkan ke bahasa Indonesia. Selama 10 tahun berikutnya, hanya 14 buku Jepang yang diterbitkan di Indonesia, dan ini tidak bisa terlepas dari hadirnya Japan Foundation dan Toyota Foundation dalam melaksanakan program penerjemahan buku berbahasa Jepang ke dalam bahasa-bahasa Asia Tenggara. Barulah pada tahun 1986 hingga tahun 1995, 73 buku berbahasa Jepang diterjemahkan. Dengan total 99 buku yang diterjemahkan hingga tahun 2001, 42 di antaranya adalah penerjemahan buku karya sastra Jepang, termasuk di dalamnya karya sastra untuk anak.³⁰ Dari sini terlihat bagaimana bentuk media sebagai hiburan, seperti sastra dan komik, tetap bertahan sebagai alat yang baik untuk memperkenalkan Jepang.

Selain dari penerjemahan literatur, satu hal yang tidak bisa dilepaskan dari penerimaan kembali Jepang di Indonesia adalah peran media televisi yang sebelumnya dikontrol ketat oleh pemerintah. Beberapa cosplayer dan orang-orang yang aktif dalam kegiatan festival kebudayaan Jepang di Indonesia menyebutkan bahwa pengenalan pertama mereka dengan dunia Jepang adalah melalui siaran-siaran anime, tokusatsu, atau drama di televisi. Tayangan seperti drama Oshin di TVRI (1986), hingga anime Doraemon di RCTI (1991), dan anime Digimon di Indosiar (1998) menjadi tayangan-tayangan yang akrab dengan ingatan para cosplayer terhadap Jepang.³¹ Oleh karena itu, kisah perkembangan televisi yang dibantu Jepang juga berpengaruh kuat dalam pembentukan imajinasi akan dunia bernama “Jepang”.

Stasiun televisi pertama Indonesia adalah TVRI (Televisi Republik Indonesia). TVRI ini juga yang sampai pada tahun 1980-1990 berkuasa mengeluarkan ijin penyelenggaraan siaran televisi swasta untuk pertama kalinya, yaitu Rajawali Citra Televisi (RCTI) – 1987,

29 Untuk satu contohnya, lihat Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan* (Jakarta: PT Gramedia, 1983)

30 Kasuya Toshiki, et. al. Tinjauan Tentang Terjemahan Buku-buku Bahasa Jepang ke dalam Bahasa Melayu. Dalam Chambert-Loir, Henri. *Sadur* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009) hal. 205 – 212

31 Wawancara terhadap 5 orang narasumber pada 6 dan 13 Agustus, 19 dan 26 Oktober, serta 18 November 2016

dan Surya Citra Televisi (SCTV) – 1990. Sejalan dengan peningkatan resepsi televisi di masyarakat Indonesia, terutama akibat peraturan Soeharto untuk mewajibkan adanya televisi di setiap desa pada tahun pertengahan tahun 1970-an,³² konten hiburan menjadi salah satu siaran yang paling ditunggu oleh masyarakat. Menurut Direktorat Televisi tahun 1972, konten kebudayaan/hiburan di TVRI menempati prosentase 40% dari total penyiaran mereka. Pentingnya konten hiburan itu yang membuat sepertiga lebih dari mata acara adalah film dan hampir semua film adalah impor serta menggunakan dialog dalam bahasa Asing.³³ Berkat hadirnya film-film impor ini – yang sebagian besar merupakan impor dari Amerika dan Inggris – serta dimulainya budaya iklan di televisi, budaya konsumerisme internasional pun mulai mempengaruhi banyak sisi masyarakat.³⁴

Kehadiran televisi swasta merubah paradigma televisi, dan membuat TVRI sebagai televisi pemerintah menjadi kalah pamor. Televisi swasta adalah perusahaan komersial yang harus menghasilkan laba, sehingga RCTI membayangkan pemirsanya sebagai sesuatu yang harus direbut dari TVRI supaya pemasang iklan siap menggunakan saluran mereka. Untuk merebut pemirsa, RCTI bereksperimen dengan membeli acara-acara dari Amerika, dan ternyata eksperimen ini berhasil dan membuat acara-acara tersebut memiliki rating yang tinggi. Secara umum, RCTI menyusun pemirsanya secara nasional, dan bahkan internasional, sehingga porsi siaran berkonten internasional menduduki porsi tinggi. Di sini lah televisi mulai menyampaikan gagasan pemirsa sebagai Warga Negara Dunia.

Agendanya untuk mengejar keuntungan semakin terpenuhi ketika biaya impor konten televisi ternyata lebih murah dibanding biaya produksi acara lokal. TVRI yang memiliki peraturan minimal 80% siarannya adalah produksi sendiri mengalami kekalahan telak terhadap televisi swasta. Bahkan televisi swasta kemudian membujuk TVRI untuk mengikuti cara yang sama dalam mempertahankan pemirsanya dari bujukan nilai-nilai yang sangat konsumtif dan global.³⁵

Masuknya siaran televisi swasta ini menghancurkan monopoli pemerintah terhadap siaran televisi. Hal ini juga diikuti dengan munculnya teknologi video yang bisa disewa dengan harga murah

32 Saya S. Shiraishi. Doraemon Goed Abroad dlm Craig, Timothy J(ed). 2002. *Japan Pop! Inside the World of Japanese Populer Culture*. New York: M.E.Sharpe Inc. Hlm 300. Hal ini terutama disebabkan peluncuran Satelit Palapa pada tahun 1976 yang membuat siaran televisi mulai dapat dijangkau ke seluruh Indonesia

33 Kitley (2001), *Op.Cit.* hal. 4

34 Sampai akhirnya peraturan pelarang Iklan pun dibuat untuk mengontrol TVRI, dan ini membuat TVRI mengalami masalah finansial, terutama minimnya sponsor.

35 *Ibid*, hal. 108

dan teknologi televisi satelit transnasional yang bisa ditangkap oleh orang-orang yang mampu membeli teknologi parabola. Beberapa narasumber juga menyebutkan bahwa mereka sering menyewa video Jepang sewaktu mereka kecil.³⁶

Perkembangan semacam ini menyeret pemerintah Indonesia untuk menghadapi fakta bahwa bangsa Indonesia tidak bisa menutup diri dari proses, tekanan, dan pengaruh budaya luar. Kuatnya pengaruh teknologi-teknologi baru ini membuat pemerintah mengambil keputusan untuk memperkenalkan televisi swasta. Ini kemudian yang menggantikan monopoli televisi oleh pemerintah: monopoli televisi oleh pihak swasta yang bernegosiasi dengan pemerintah. Departemen Penerangan – yang berada di bawah Menteri Penerangan Harmoko – padatahun 1992-1993 akhirnya mengambil keputusan untuk membuka kran pelayanan televisi dan perlunya mengartikulasikan pengaruh asing. Keputusan itu dimaksudkan untuk memerangi infiltrasi hasil-hasil budaya internasional yang sangat tidak diinginkan, tidak diminta, tetapi tidak bisa dibendung.³⁷

Masa ini menyiratkan tidak terbundungnya lagi pengaruh dari tayangan-tayangan televisi impor. Penonton meresepsi tayangan televisi sesuai dengan caranya masing-masing, dan tidak dapat lagi diawasi oleh pemerintah. Walaupun pengaruhnya tidak selalu negatif – seperti yang dinyatakan Saya Shiraishi dalam analisisnya terhadap resepsi kartun Doraemon di Indonesia³⁸ – kesatuan pembentukan jati diri nasional untuk membangun komunitas terbayang tak lagi berfungsi dengan maksimal. Pengetahuan akan Jepang diletakkan secara terus menerus dalam perjalanan lebih dari 70 tahun bangsa Indonesia. Apakah pemampatan pengetahuan akan dunia yang dinamai Jepang ini justru akan menjadi antitesis bagi pembentukan komunitas terbayang bangsa Indonesia?

Menunda pengetahuan akan Jepang

Eco (1991) pernah mengatakan bahwa makna dari sebuah teks selalu mengalami penundaan. Penciptaan suatu dunia dari keberhadapan pembaca dengan teks selalu berubah dari dunia yang satu ke dunia yang lain, semua yang pernah diucapkan faktanya adalah

36 Narasumber yang saya wawancarai pada saat itu bertempat tinggal di Medan, Magelang, dan Yogyakarta di masa kecilnya pada akhir 1980-an.

37 *Ibid*, hal. 238-48

38 Lihat Saya S. Shiraishi. Doraemon Goed Abroad dlm Craig (2000), *Op.Cit.* hal. 300.

alusi atas sesuatu yang lain.³⁹ Dengan begini, penciptaan sebuah dunia bernama Jepang yang dirasakan oleh para cosplayer ini selalu bergantung dengan pengetahuan yang ia dapatkan pada konteks tertentu – dalam hal ini Indonesia seperti yang dijelaskan di atas.

Dalam penelusuran terhadap beberapa cosplayer dan juga anggota-anggota komunitas Jejepangan (komunitas pecinta budaya populer Jepang), ada beberapa poin penting yang bisa didapat dari cara mereka menceritakan pengalamannya. Pertama, Jepang diidentikkan dengan kemajuan teknologi. Anime seperti Doraemon yang menciptakan imajinasi akan kemajuan teknologi, dan kemudian mengomparasikannya dengan drama yang menggambarkan kehidupan serba teratur di Jepang, mereka menyimpulkan Jepang sebagai negara dengan teknologi maju. “Itu kan alatnya dari Jepang semua ... ya paling teknologi sih, itu perbedaan paling kenceng banget,” kata mereka. Kedua, masuknya narasumber pada dunia film-toks yang mereka hadapi – terutama pada dunia drama/tokusatsu yang lebih menggambarkan dunia Jepang secara nyata (bukan kartun), menyebabkan imajinasi mereka hidup di tengah masyarakat Jepang. Mereka merasakan menjadi orang Jepang. Mereka merasakan bagaimana caranya membuang sampah dengan jadwal harian yang berbeda-beda. Mereka merasakan berjalan setiap harinya dan mengikuti jadwal kereta yang ketat. “Misalkan sempet lihat, ternyata orang lebih suka, kalau di anime terlihat, wah ternyata mereka lebih suka jalan daripada naik sepeda, kenapa ya...,” kata salah seorang narasumber. Kota dan struktur masyarakat yang ditampilkan Jepang menjadi poin kedua yang penting dalam pembangunan dunia bernama Jepang.

Ketiga, berdasarkan banyaknya film atau komik Jepang yang menggunakan latar sejarah yang populer di Indonesia, seperti misalnya manga Samurai X atau anime Basara, mereka menyimpulkan Jepang sebagai negara yang mencintai sejarahnya. Jepang dianggap berhasil berkali-kali menceritakan sejarahnya dengan cara memainkannya sehingga bisa dilahap oleh pembaca anak-anak. “mengangkat sejarah-sejarah, kesannya bagi mereka itu hal yang menarik, itu hal-hal luar biasa, itu aset negara... tapi di sini jarang, malah dipermasalahin terus,” kata salah seorang narasumber. Poin yang keempat adalah sikap diri / kepribadian orang Jepang: Pantang menyerah, disiplin, dan pentingnya sistem kerabat. Tokoh-tokoh utama dalam film Jepang diceritakan

39 The meaning of text is always postponed... the meaning of given word or of a given thing being another word or another thing, everything that has been said Lihat Umberto Eco, *Limits of Interpretation*. (Indianapolis: Indiana University Press, 1991), hal. 27

oleh para narasumber sebagai sosok yang memiliki semangat pantang menyerah, yang tidak menyerah hingga tujuan akhirnya bisa tercapai. "Usaha keras tidak akan mengkhianati," kata salah seorang narasumber. Mereka menyukai narasi-narasi dari film Jepang karena, "itu apik, aku senang yang gitu-gitu. Ada dia yang bener-bener dari yang bajingan jadi apik. Aku lebih senang itu." Perkembangan psikologis tokoh yang menjadi plot utama dari narasi-narasi film / komik Jepang menjadi menarik bagi para pembaca untuk membayangkan dunia bernama Jepang yang dihidupi oleh orang-orang berkebangsaan Jepang.

Keempat bentuk pengetahuan yang didapat dari media ini disimpulkan melalui adanya negosiasi terhadap pengetahuan tentang Jepang yang selama ini sudah beredar di Indonesia. Keempatnya bukanlah pengetahuan yang murni diarahkan oleh film-teks, atau bahkan penciptanya. Bahkan, keempat pengetahuan ini justru berangkat dari kritik mereka terhadap lingkungan sekitar mereka di Indonesia. Sehingga, keempat poin ini merupakan nilai yang khas Indonesia ketika disandingkan dengan sejarah pengetahuan akan Jepang di selama ini.

Aspek teknologi didukung dengan segala produk Jepang yang sudah membanjiri Indonesia sejak terbukanya Peraturan Penanaman Modal Asing dan juga dominasi investasi besar-besaran Jepang di sektor manufaktur di Indonesia. Ini menyebabkan masyarakat Indonesia yang sudah terbiasa dengan mesin cuci, televisi, kipas angin, kompor, kulkas, motor, mobil, dan segala teknologi yang tercipta oleh Jepang di sekitar mereka. Bahkan beberapa merek produk tersebut digunakan masyarakat Indonesia untuk menyebut jenis produknya – mengganti kata motor dengan honda misalnya. Aspek kota didukung dengan narasi-narasi mengenai "Jepang sebagai negara yang patut ditiru" yang sudah mulai beredar sejak periode 70an. Pengisahan tentang keadaan negara Jepang menjadi kisah yang membantu untuk membayangkan keaslian sebuah fiksi. Aspek ketiga (cinta terhadap sejarah) dan aspek keempat (penokohan Jepang) saling berkelindan dalam narasi-narasi yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Kisah-kisah mengenai samurai, semangat ala samurai, ala bushido, novel-novel seperti Yukiguni atau Musashi, menjadi sarana penting bagi pembentukan pengetahuan "Jepang yang mencintai sejarah". Hanya dengan mengetahui sejarah Jepang, baru lah para pembaca bisa mengetahui apakah narasi dalam film / komik memuat unsur sejarah.

Pada titik ini, negosiasi dialektis terjadi pada semesta pengetahuan pembaca. Segala pengetahuan akan Jepang yang beredar di Indonesia selama ini bertabrakan dengan pengetahuan yang berusaha didapatkan dari film-teks yang mereka hadapi. Ini menyebabkan dua kemungkinan yang bisa beriringan. Di satu sisi, pengetahuan akan

Jepang di Indonesia melengkapi pembacaan mereka terhadap film-teks. Di sisi lain, pembacaan terhadap film-teks juga menegaskan pengetahuan yang selama ini mengambang. Layaknya uang koin, dua sisi ini selalu berdempet, tidak pernah bisa terlepas satu sama lain. Suatu waktu kita hanya bisa melihat satu sisi, tapi di waktu yang lain kita juga bisa melihat sisi lainnya.

Dua sisi ini yang menemani kata “Jepang” di Indonesia. Sehingga, bagi masyarakat Indonesia, Jepang seringkali bukanlah nama dari negara nyata yang berada di Asia Timur. Jepang menjadi kata untuk menamai dunia yang diimajinasikan. Dunia ini dibentuk berdasarkan negosiasi dialektis pengetahuan masyarakat Indonesia tentang sejarah bangsanya, sejarah Jepang di Indonesia, tentang teks-teks dan narasi-narasi yang beredar di Indonesia, tentang film-teks yang mereka nikmati, dan terutama tentang kritik mereka terhadap dunia nyata tempat mereka tinggal. Dunia yang terbentuk ini pun sangat mungkin berbeda-beda tergantung dengan semesta pengetahuan pembaca dan keintiman dalam membaca film-teks Jepang. Kesamaan dari dunia-dunia bentukan pembaca ini: kesemuanya berangkat dari kisah akan Indonesia. Dunia-dunia ini mewakili Indonesia yang ditutupi imaji akan Jepang yang selalu mengalami penundaan.

Referensi

- Agustina, Widiarsi, *et. al.* 2014. *Massa Misterius Malari, Rusuh Politik Pertama dalam Sejarah Orde Baru*. Jakarta: Tempo Publishing
- Anderson, Benedict. 2000. *Kuasa-Kata: Jelajah Budaya-budaya Politik di Indonesia*. Yogyakarta: Mata Bangsa
- Ang, Ien. 1996. *Living Room Wars: Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*. London: Routledge
- Chambert-Loir, Henri. 2009. *Sadur*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia
- Chun, Jayson Makoto. 2007. *“A Nation of a Hundred Million Idiots”? A Social History of Japanese Television, 1953-1973*. New York: Routledge
- Craig, Timothy J (ed). 2002. *Japan Pop! Inside the World of Japanese Populer Culture*. New York: M.E.Sharpe Inc.
- Eco, Umberto. 1991. *Limits of Interpretation*. Indianapolis: Indiana University Press
- Iriye, Akira dan Wampler, Robert A (ed). 2001. *Partnership: The United States and Japan 1951-2001*. Tokyo: Kodansha International .Ltd
- Kitley, Philip. 2001. *Konstruksi Budaya Bangsa di Layar Kaca*. Jakarta:

Institut Studi Arus Informasi

Koentjaraningrat. 1983. *Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan*. Jakarta: PT Gramedia

Kurasawa, Aiko. 2015. *Kuasa Jepang di Jawa: Perubahan Sosial di Pedesaan 1942-1945*. Jakarta: Komunitas Bambu

Said, Salim. 1982. *Profil Dunia Film Indonesia*. Jakarta: Grafiti Pers

Sudo, Sueo. 2002. *The International Relations of Japan and South East Asia: Forging a New Regionalism*. London: Routledge

Wanhar, Wenri. 2014. *Jejak Intel Jepang: Kisah Pembelotan Tomegoro Yoshizumi*. Jakarta: Kompas

Sumber Lain

PRISMA. 1983. Mengapa Jepang? Vol. 5, Mei 1983. Jakarta: LP3ES

<https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%20136/volume-136-I-1832-English.pdf> (diakses pada 21 Juni 2016)

Cosmopolitan Education, Knowledge Economy, and the Collapse of the Social within Universities

In Nugroho Budisantoso

Economics Program of the Department of Economics
Sanata Dharma University
innugroho@usd.ac.id

Abstract: *Assessing a number of literature linked to cosmopolitan education issues, with a special reference to higher education, this paper aims to identify what commonly emerges as threats for cosmopolitan imagination formation within education process leading to lack of societal transformation. Those scholarship sources generally point out that the main threat is strongly related to the rise of neoliberal knowledge economy as artificially closed system shaping university as a production factor for market-driven arena. This paper supports such observation by highlighting the emergence of mental distortion regarding the way learning relevancy is constructed within contemporary educational settings. Instead of creating “situated learning”, as stated by Jean Lave and Etienne Wenger (1991), which develops social embeddedness and responsibility of the individuals to their actual contexts, contemporary educational activities are likely to be more content-oriented as required by the system for its continuation and less context-oriented or based on societal needs. The paper argues that the increase of “system adjustment learning” or the development of exclusion of social nature and dynamics within educational arena is inevitable due to the intensification of intertwined phenomena i.e. colonisation of the lifeworld, naturalisation of the system, and atomisation of the education, which leads to the collapse of the social characteristics of education through “enclavisation”.*

Key words: *cosmopolitan education, university, knowledge economy, neoliberalism, colonisation, naturalisation, atomisation, exclusion, learning relevancy, enclavisation*

Introduction

Cosmopolitan imagination, according to Gerard Delanty (2006), happens among people “when and wherever new relations between self, other, and world develop in moments of openness” (p. 27) and it is “societal transformative” (p. 40). To enhance such imagination, education is needed, so that Delanty writes, “without a learning process, that is an internal cognitive transformation, it makes little sense in calling something cosmopolitan” (p. 41). These three points, i.e. cosmopolitan imagination, societal transformation, and educational issue, are similarly discussed by Benedict Anderson in his book *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1991). According to Anderson, “imagined communities” is strongly connected to regular acts of educated people, such as reading the newspaper. Citizens’ capability in reading news leads them to imagine a world beyond their vernacular context and encourages them to alternate their current situation.

From such two very short observations, it is considerable that education and its related arrangements are necessary in developing cosmopolitanism and its essential impact, which is transformation. In this sense, education is an institution in which flourishing human capability occurs. However, the context in which educational processes happen is not free of interests or always in contestation. To some extent, some interests for example those which are derived from political and economic domains bring educational settings to a condition with less transformative impact to the human community. This paper aims to put such situation into the issue of education as human flourishing processes, and to particularly ask: “Under what condition is the formation of cosmopolitan imagination threatened within education processes leading to lack of societal transformation?”.

To answer the question, this paper attempts to discuss educational processes regarding cosmopolitanism enhancement (or cosmopolitan education), based on a number of literature concerning the position of university within its society and the development of educational design over the last decades. Those scholarships generally assert that the threatening condition toward cosmopolitanism formation is related to the rise of knowledge economy regime fuelled by the worldwide spirit of economic growth. Under such condition, the nature of education as a social arrangement for societal transformation is apparently misled to be a more instrumental factor in establishing market-driven system of life supported by political power. This paper underpins such argument by pointing out the departure of education processes from “situated learning”, a term coined by Jean Lave and Etienne Wenger (1991), to

“system adjustment of learning”. It underlines what increasingly happens within educational settings and their concomitantly institutional policies which are linked to the collapse of the social characteristics of education through the phenomenon of “enclavisation” resulted from the intertwined occurrences of colonisation of the lifeworld, naturalisation of the system, and atomisation of the learning processes.

The paper is organised as follows. Firstly, it presents what cosmopolitan education is understood, followed by the development of education institution in relation to the emergence of knowledge economy. Secondly, it discusses “situated learning” and the increase of “system adjustment of learning” associated with the phenomenon of “enclavisation”. Thirdly, before a concluding remark, it draws an illustration on the relationship among colonisation of the lifeworld, naturalisation of the system, and atomisation of the learning processes which drives to decrease the existence of the social characteristics of education.

Cosmopolitan education and the emergence of knowledge economy

Scholars provide various ways in defining cosmopolitan education (Nussbaum, 1996; Pieterse, 2006; Popkewitz, 2008; Waks, 2009; Stevenson 2012 among others). However, those generally consist of two major aspects of a cosmopolitan status, which are seemingly in opposition, namely the interconnectedness within wider context and the embeddedness of the individuals to local context. Luise Prior McCarty (2011: 7) gives a short list of cosmopolitan education features as follows.

1. Primarily a disposition, an orientation or a moral sensibility
2. A practical and educationally meaningful process of relating to others
3. An intellectual and aesthetic stance of openness to divergent cultural experiences
4. A habit of mind where you can end up anywhere in the world and be in the same relation of familiarity and strangeness to the local culture
5. Respect and enjoyment of cultural differences with a sense of global belonging
6. The ability to dwell meaningfully in a space of often paradoxical transitions, of openness to the world and loyalty to the local

Cosmopolitan education therefore creates a setting of learning processes for learners by which they can be: (1) more reflective

and critical to the existing condition of their life that potentially jeopardizes humanity and (2) more in readiness to initiate and realise transformation. Both characteristics are inclusive, and it encourages learners to be capable in making relationships to various forms of otherness without experiencing disembeddedness. In such setting, “rules and standards of conduct in producing the self-governing actors who are simultaneously responsible for the social progress and for the personal fulfilment” (Popkewitz et al, 2006: 433) or has “a mode of living that connects individuality with the social” (Popkewitz 2009: 247). Individuals with this capability, according to Gert Biesta (2011), are linked to the characteristics of being citizens, and this citizenship is not “an identity that someone can ‘have,’ but first and foremost a practice of identification, more specifically a practice of identification with public issues, that is, with issues that are of a common concern” (p. 13).

Regarding this cosmopolitan education settings, higher education institutions are in crucial position to do so, as for examples suggested by Alejandro Boni and Melanie Walker through their book *Human Development and Capabilities: Re-imagining the University of the Twenty-First Century* (2013) and Shanti George through *Re-Imagined Universities and Global Citizen Professionals: International Education, Cosmopolitan Pedagogies, and Global Friendships* (2014).

Nevertheless, universities experience challenges in realising cosmopolitan imagination as their business alongwith the current development of educational designs. The following presents briefly a significant shift, from cosmopolitan education within universities which has common good as an objective to another setting of education which tends to be an investment project based on economic performance purposes.

At the outset, since Wilhelm von Humbolt who established the Berlin University in 1809, university’s ideal of education has been not only to meet with practical concerns of society or personal career, but to deal with openness to creating new knowledge for the common good and “the improvement of human and social conditions” based on its freedom and autonomy. Therefore, education – in German *Bildung* – means “the formation and cultivation of the self in relation to the world” (McCarty, 2011).

At least since 1960s, along with the global resurgence of nation-states to foster their economic performances during the post World War II, university’s duty to promote the common good freely and autonomously has been experiencing a new setting. This arena positioned university as an industrial factor in terms of market paradigm and knowledge based-economy circumstances, and human

beings who have been in education processes counted as human capital, as shown for instances in Theodore W. Schultz's article "Capital Formation by Education" (1960) and Gary S. Becker's book *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, With Special Reference to Education* (1964).

Following the emergence of neoliberalism in the last of 1970s and the beginning of 1980s, the human capital formation and its educational issues, including the way knowledge is produced and circulated within universities, have been taking individualism, competitiveness, and efficiency as their main perspectives, within a free-market arena. A commentator says, "Human capital theory considers education relevant in so far as education creates skills and helps to acquire knowledge that serves as an investment in the productivity of the human being as an economic production factor, that is, as a worker. Thus, education is important because it allows workers to be more productive, thereby being able to earn a higher wage. By regarding skills and knowledge as an investment in one's labour productivity, economists can estimate the economic returns to education for different educational levels, types of education, etc." (Robeyns, 2006: 72)

Within this neoliberal situation, David Harvey (2007) asserts that the formations of human being are "liberating individual and entrepreneurial freedoms and skills" and "the role of state is to create and preserve an institutional framework appropriate to such practices" (p. 2). In a wider context, education settings of such mindset promoted by international organisations such as the Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) through its official document *Innovation in the Knowledge Economy: Implications for Education and Learning* (2004) and the World Bank by *Building Knowledge Economies: Advanced Strategies for Development* (2007). The OECD and the World Bank's policy schemas then have been important at international level in designing education and schooling systems in both developed and developing countries. It is considered by this paper that such knowledge economy paradigm over the educational effort within neoliberal arena provides threats for cultivating cosmopolitan imagination.

*Departed from situated learning
and the phenomenon of enclavisation*

All educational settings of the individuals within their particular contexts have preparational as well as anticipational goals, and in a consequence it is reasonably guaranteed for the birth of intellectuals

as “the well educated characterised by critical tendencies toward the status quo” (Gouldner, 1979: 57). Alvin W. Gouldner (1979) suggests that to achieve such characteristics, which is strongly related to cosmopolitan mindset, it is necessary to set a “culture of critical discourse”, and “the essence of critical discourse is in its insistence on reflexivity. There is the obligation to examine what had hitherto been taken for granted, to transform ‘givens’ into ‘problems’, resources into topics; to examine the life we lead, rather than just enjoy or suffer it” (p. 59-60).

Jean Lave and Etienne Wenger through their book *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation* (1991) provide an analysis of learning by individuals linked their particular contexts, cultures, and problems. For Lave and Wenger, learning is a function of daily activities within community of practice responding to actual challenges. Through such learning individuals develop their meaningful identity due to their gradual involvement by their role from the periphery to the centre within the community. Educational design based on “situated learning” gives opportunities for individuals to experience moments of problematising given situation, so that learning occurs “in situations of authentic activity, in which actual cognitive processes are required, rather than in situations of simulated activity” (Merriam, 2004: 209).

Lave and Wenger (1991), in their own words, write, “learning is a process that takes place in a participation framework, not in an individual mind” (p. 15), and “learning is never simply a process of transfer or assimilation: learning, transformation, and change are always implicated in one another, and the status quo needs as much explanation as change” (p. 57). Therefore, learning is actually action or practice by which individuals relate themselves to their environments. Through being learners within such settings individuals can experience their citizenship and “open the lifeworld to new ways of being” (Killick, 2012: 383). Therefore, situated learning encourages human capability in enhancing cosmopolitan imagination.

When learning within educational designs is out of a participation framework and has no relation to transformation and change, it signals that there is another orientation of education programs for their substantial goal, namely the birth of intellectuals as Gouldner (1979) says. It means that educational activities which have actual relations to the society in the sense of ethical face to face interactions are decontextualised. Alongwith the development of knowledge based-economy within schools and academies, at least since the time when nation-states boosting their economic performances after the World War II, this decontextualisation of education drives educational

programs being set efficiently and in focus to meet with certain standards and qualifications realising “system adjustment of learning”, or becoming “subjected to regimes of inspection and audit” (Smith, 2006: 24).

In such condition, the rooms for critical discourse environment are gradually to be narrower, social aspect of learning is declining, abstract knowledge removes actual knowledge emerged from real situation, and the benefits taken by civil society diminish. Based on the term of civil society as “the realm of interaction, institutions, and solidarity that sustains the public life of societies outside of the worlds of economy and state” (Alexander, 1993: 797), education institution such as university – due to the influence of knowledge economy circumstance – is endangered to be an “outsider” for civil society’s interest or establishes an “enclave” within civil society which brings advantages more for economy and state domains. In other words, knowledge economy regime hijacks education institutions at all levels to fulfill its interests which are not in correlation to real needs of the society. Under this “enclavisation”, “[t]he public realm ceases to resonate as a site of democratic possibilities, as a fundamental space for how we reactivate our political sensibilities and conceive of ourselves as critical citizens, engaged public intellectuals, and social agents” (Giroux and Giroux, 2004:2).

Consequently, the formation of cosmopolitan imagination is domesticated, deformed, or becoming a state of existence as formulated by Michel Foucault as: “the way in which the conduct of individuals or of groups might be directed” (Dreyfus and Rabinow, 1983: 221). In addition, facing the audit regime, higher education is likely to be perceived “as an industry for enhancing national competitiveness and as a lucrative service that can be sold in the global marketplace ... [It] has begun to eclipse the social and cultural objectives of higher education generally encompassed in the conception of higher education as a ‘public good.’” (Naidoo, 2003: 250)

The collapse of the social characteristics within education arena

Through “enclavisation” in the neoliberal educational designs, separation between education and society develops alienation, meaning “the experience someone may have in education, by which they feel unable to engage or contribute in ways which are meaningful and productive for the realisation of their own potential and learning requirements” (Mann, 2005: 43). In such environment, the nature of education is altered becoming a range of training programs

materialising “system adjustment of learning”, or, according to Michael Peters (2011: 97), there is a shift “from disciplinary pedagogy to perpetual training in the knowledge economy”.

Furthermore, the way by which learning relevancy is constructed within such perpetual training in the globalised knowledge economy era is not based on human flourishing enhancement or for “the improvement of human and social conditions linked to freedom and autonomy” but for instrumental purposes. Therefore, individuals have mental distortion when they are experiencing learning activities within schools. It seems that individuals are being educated after completing training programs and ready to be contributing to their society, but actually they are being subjugated to act as directed-skillful individuals for the perpetuation of the system. As a result, education institutions tend to be vehicles through which knowledge economy regime realises its goals, and social characteristics of learning is marginalised or, in a worst condition, removed.

This paper is going to show that the collapse of the social within education arena through “enclavisation” is strongly connected to colonisation of the lifeworld, naturalisation of capitalism, and atomisation of education. The following discusses such connection as initially demonstrated on an illustration below.

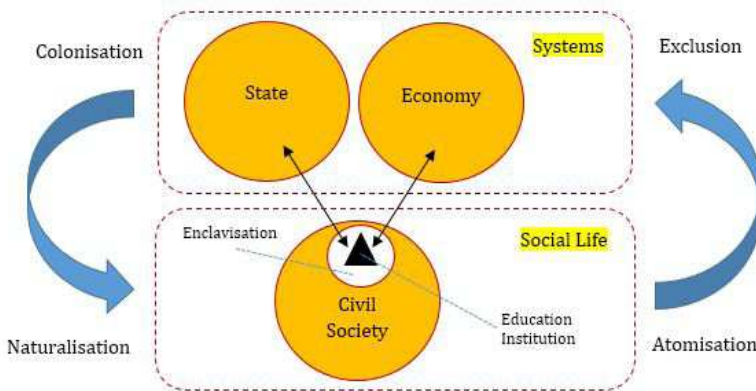


Figure 1.

The collapse of the social within education arena through “enclavisation” linked to colonisation of the lifeworld, naturalisation of the system, and atomisation of learning processes within education institution

Colonisation of the lifeworld

Whereas classical liberalism means that the individuals should be freed from state's interventions so that each of them has autonomy and freedom to act naturally as human being, neoliberal perspective encourages the state to provide certain conditions so that the individual can do enterprising as a competitive actor based on regulations (Olssen, 1996: 340). In other words, within neoliberal arena, the relation of the individuals to their society is crafted artificially. Jurgen Habermas (1987) explains the development of this kind of circumstance as the phenomenon in which the lifeworld is colonised by the systems of economy and state which strongly promote instrumentalism.

In this colonised lifeworld, including in any education processes and arrangements, social and public interests have been reduced through politicians' and their alliances' work, with the limited contributions of civil society. Consequently, "we lose the ability to make political decisions on matters that really concern us" (Fleming, 2010: 114). This development is viewed by Manuel Castells (1999) as a manifestation of a networked system under one economy experienced by all agencies around the world, or by Foucault (1987) as "a very sophisticated structure, in which individuals can be integrated, under one condition: that this individuality would be shaped in a new form, and submitted to a set of very specific patterns" (p. 214). In a relation to cosmopolitan education during this globalised knowledge economy era, this situation, according to Kurasawa (2004), encourages "cosmopolitanism from above" and challenges "cosmopolitanism from below". In Pieterse's (2006) term, it shifts "emancipatory cosmopolitanism" to "capitalist cosmopolitanism".

Naturalisation of the system

The intruding of artificial system to the public life is strongly corroborated by the construction modes of reality. Therefore, it is unclear the differences between natural reality and humanly crafted things. Peter McLaren has his account to this phenomenon, by mentioning the power of capitalistic system in stirring human perception during education processes. In his own words, "[i]t is a situation in which pedagogy is progressively merging with the productive processes within advanced capitalism. Education has been reduced to a subsector of the economy, designed to create cyber citizens within a teledemocracy of fast-moving images, representations, and lifestyle choices. Capitalism has been naturalised as common sense

reality, part of nature itself, and the term social class has been replaced by the less antagonistic term socioeconomic status." (McLaren, 1999: 20).

The naturalisation of capitalism in education consequently creates a capitalistic worldview in which all values are predominantly derived from, and the educational settings determinedly turn into a part of "delivery mechanisms" of such values. Henry Giroux (2002) evaluates this circumstance as "market-driven discourse" that shapes culture, and this "corporate culture becomes both the model for the good life and the paradigmatic sphere for defining individual success and fulfillment" (p. 429). To some extent, such situation apparently recalls what Karl Polanyi stated in 1947 as "belief in economic determinism" which "violently distorted our views on man and society" leading to be "one of the main obstacles to the solution of the problems of our civilisation".

Atomisation of education

The existing artificial systems rooted in the developments of knowledge based-economy, human capital theory, neoliberalism, and their allies – alongwith their instrumental purposes – become increasingly a myopic belief to be followed by, and threaten social institutions regarding education issues and their fundamental duties. Those pressure university's freedom and autonomy, and blur the identity and responsibility of a university within its particular society. Educational activities and programs then are seen and located as merely a part of supply side of the market in providing required human resources with certain standards to be applied to "a single social field". This single social field "is necessary to enable the relevance of a norm which embodies specific behaviours and characteristics" (Brigg, 2002: 429). Based his observation to Hartley's (2000) work on teacher education policy, John Drummond (2003) calls this field as a state supported "structural isomorphism between economy and academy" (p. 60).

In this instrumental structural isomorphism, Drummond (2003: 62) points out that "knowledge is commodified" within all of education processes and, after that, "it tends first of all to be atomised, which is to say broken down into its performative components. Chosen elements of that atomisation can then be re-packaged into new configurations of competencies and outcomes that bring into being new forms of human capital as a function of performativity." Driven by this, the modes of education process are then likely to be perceived as a means to have

a degree or a licence, linked to egocentric achievement as well as condition to be survival in industrial environments and labour market, rather than to be a learner within given society (Olssen and Peters, 2005; Molesworth, Nixon and Scullion, 2009). Regarding higher education institution, this issue relates to the rise of world-class university along with its certain qualifications as for instance promoted by the World Bank (Salmi, 2009).

Responding to such development, Vasco D'Agnese (2016: 64) notes that "the instrumental value of education is not only a problem in itself, but it also carries the connotation of an 'atomisation' of education at all levels, thus pushing towards a restriction of educational opportunities". Meanwhile, relating this issue to neoliberal education policy, Matthew Clarke (2012: 301) states clearly, "Instrumentalism is thus linked to another tendency in neo-liberal education policy, a shift towards individuation or atomisation, whereby educational institutions and agents are viewed as isolated and distinct elements, with little or no recognition of how they also comprise larger systems or structures, or of how the meaning of each can only be understood in relation to that larger whole."

Exclusion of social nature and dynamics

The intertwined works of the colonisation of the lifeworld, the naturalisation of the systems, and the atomisation of education lead to exclusion of social nature and dynamics, particularly in the arena of education linked to the declining societal interests. The complexities of social nature and dynamics are likely to be ignored in the sense that not all of social features fitted to the qualifications of the systems and that education viewed as social reproduction through selective integration. Susan George (1997) describes, "The late twentieth century could be dubbed the Age of Exclusion. It's now clear that the 'free market', which increasingly determines political and social as well as economic priorities, cannot embrace everyone. The market's job is not to provide jobs, much less social cohesion" (p. 47). Those who are not fitted to the systems experience themselves as "legions of discarded, devalued people form the growing planet of the irrelevant" (Castells, 2000: 12).

Meanwhile through his book *Wasted Lives* (2004), Zygmunt Bauman points out, "The most consequential, dimension of the planetary-wide expansion of [neoliberal capital] has been the slow yet relentless globalisation of the production of human waste, or more precisely 'wasted humans' – humans no longer necessary for the

completion of the economic cycle and thus impossible to accommodate within a social framework resonant with the capitalist economy. The 'problem of capitalism,' the most blatant and potentially explosive malfunction of the capitalist economy, is shifting in its present planetary stage from exploitation to exclusion. It is exclusion, rather than the exploitation suggested a century and a half ago by Marx, that today underlies the most conspicuous cases of social polarisation, of deepening inequality, and of rising volumes of human poverty, misery and humiliation." (p. 39-40)

Furthermore, within such circumstance, the social characteristics of human beings in internal relation to their own doings and in external relation to their actual community is lessened and, to some extent, the concept of homo economicus – a rationalistic human being acquiring efficiency and profit maximation – is triumphed (Read, 2009; McMahon, 2014). Drummond (2003) explains that, in order to equip educational actors as sorts of competent homo economicus as demanded by the systems, knowledge – which is circulated within education arena – "becomes the benchmark or the skill to which the learner/worker must step forward, and not without a degree of respect, or even unquestioning reverence" (p. 59) and "becomes increasingly exteriorised from the knower, the more reflexive aspects of cognitive activity, and the disciplines associated with them, tend to be squeezed out as more and more focus is given to learning as a purely commercial enterprise" (p. 63). According to Morgan White in an article "Higher Education and Problems of Citizenship Formation" (2013), it is obvious within such circumstances that "[t]he participative, political citizen is subsumed within the economic, instrumentally rationalist individual. Here, the capacity for action is diminished and replaced by steering mechanisms whereby individuals respond instrumentally and strategically to their environment" (p. 112).

Concluding remark

This paper discusses the links occurring to cosmopolitan imagination, educational settings – especially university – and social transformation, by focusing on an assesment to the threats that indicatively hamper the formation of cosmopolitan imagination within higher education institutions. The cosmopolitan imagination characterised by ethical openness sensibility and inclusion to any forms of otherness is challenged by education institutions captured within knowledge economy regime as closed system alongwith its exclusion mode. This system reduces the complexity of lifeworld into

the illusory conditions of certainty, and directs conducts of those who are in education processes to be involved in the artificial arena viewed as a nature of life. The paper observes such threats as the phenomenon of “enclavisation” shaped by systems through constructing gaps, or alienation, between individuals (as well as institutions) and their own concerns or societal interests. The “enclavisation” of individuals and education institutions blurs what considered as identity in terms of citizenship and what believed as transformation.

The production of knowledge alongwith its circulation within education settings and the practices individuals relate to such production and circulation obviously matter to the way “enclavisation” emerges. To this point, this paper sees that it is relevant to examine further some other issues linked to knowledge formation and circulation within given context, particularly in term the professionalism of educated individuals and education institutions, such as the limits of cognitive formation, the dynamics of context sensibility formation, and, to some extent, how to be critical to the selection of educational instruments and practices. Professional development of such issues, as stated by Habermas (1970: 47), is related to “the combination of competence and learning ability to permit the scrupulous handling of tentative technical knowledge and the context-sensitive, well informed willingness to resist politically the dubious functional application or control of the knowledge that one practices”.

In this sense, regarding higher education issues, Delanty (2001: 151) reveals an entry point for further elaboration when saying, “the identity of the university is determined neither by technocratic managerial strategies nor by purely academic pursuits” and “in the ‘knowledge society’, knowledge cannot be reduced to its ‘uses’ or to itself because it is embedded in the deeper cognitive complexes of society, in conceptual structures and in the epistemic structures of power and interests. The university, rather than being a passive actor drawn helplessly into the market, can be transformer of such value systems.”

References

- Alexander, Jeffrey C. 1993. “The Return to Civil Society”. Review to Civil Society and Political Theory by Jean L. Cohen and Andrew Arato. *Contemporary Sociology*. Vol 22. No 6. Page 797-803.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London: Verso.

- Bauman, Zygmunt. 2004. *Wasted Lives*. London: Polity
- Becker, Gary S. 1964. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, With Special Reference to Education*. New York: National Bureau of Economic Research.
- Biesta, Gert J. J. 2011. *Learning Democracy in School and Society: Education, Lifelong Learning, and the Politics of Citizenship*. Rotterdam etc.: Sense Publishers.
- Boni, Alejandra and Melanie Walker. 2016. *Universities and Global Human Development: Theoretical and Empirical Insights for Social Change*. Oxon: Routledge.
- Brigg, Morgan. 2002. "Post-development, Foucault and the Colonisation Metaphor". *Third World Quarterly*. Vol 23. No 3. Page 421-443.
- Castells, Manuel. 2000. "Materials for An Exploratory Theory of the Network Society". *British Journal of Sociology*. Vol 51. No 1. Page 5-24.
- . 1999. "Flows, Networks, and Identities: A Critical Theory of the Informational Society". In *Critical Education in the New Information Age*. Introduction by Peter McLaren. Lanham etc.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.. Page 37-64.
- Clarke, Matthew. 2012. "The (Absent) Politics of Neo-liberal Education Policy". *Critical Studies in Education*. Vol 53. No 3. Page 297-310.
- D'Agnes, Vasco. 2016. "Narrowing Down Education. A Deweyan Perspective on the EU Educational Framework". *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. Vol 8. No 1. Page 60-76.
- Delanty, Gerard. 2006. "The Cosmopolitan Imagination: Critical Cosmopolitanism and Social Theory". *The British Journal of Sociology*. Vol 57. No 1. Page 25-47.
- . 2001. "The University in the Knowledge Society". *Organization*. Vol 8. No 2. Page 149-153.
- Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow. 1983. *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Drummond, John. 2003. "Care of the Self in A Knowledge Economy: Higher Education, Vocation and the Ethics of Michel Foucault". *Educational Philosophy and Theory*. Vol 35. No 1. Page 57-69.
- Fleming, Ted. 2010. "Condemned to Learn: Habermas, University and the Learning Society". Dalam Mark Murphy and Ted Fleming (Eds.). *Habermas, Critical Theory and Education*. New York & London: Routledge. Page 111-124.
- George, Shanti. 2014. *Re-Imagined Universities and Global Citizen Professionals: International Education, Cosmopolitan Pedagogies, and Global Friendships*. London: Palgrave Macmillan.

- George, Susan. 1997. "How to Win the War of Ideas: Lessons from the Gramscian Right". *Dissent*. Summer. Page 47-53. Available at: <http://www.globallabour.info/en/Dissent%20Summer%201997%20-%20George.pdf>.
- Giroux, Henry A. and Susan Searls Giroux. 2004. *Take Back Higher Education: Race, Youth, and the Crisis of Democracy in the Post-Civil Rights Era*. New York: Palgrave Macmillan.
- Giroux, Henry A. 2002. "Neoliberalism, Corporate Culture, and the Promise of Higher Education: The University as a Democratic Public Sphere". *Harvard Educational Review*. Vol 72. No 4. Page 425-463.
- Gouldner, Alvin W. 1979. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New-Class: A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and an Historical Perspective on the Role of Intellectuals and Intelligentsia in the International Class Contest of the Modern Era*. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.
- Habermas, Jurgen. 1987. *The Theory of Communicative Action. Volume 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- . 1970. *Towards A Rational Society: Student Protest, Science and Politics*. Boston, MA: Beacon Press
- Hartley, David. 2000. "Shoring Up the Pillars of Modernity: Teacher Education and the Quest for Certainty". *International Studies in Sociology of Education*. Vol 10. No 2. Page 113-131.
- Harvey, David. 2007. *A Brief History of Neoliberalism*. London: Oxford University Press.
- Killick, David. 2012. "Seeing-Ourselves-in-the-World: Developing Global Citizenship through International Mobility and Campus Community". *Journal of Studies in International Education*. Vol 16. No 4. Page 372-389.
- Kurasawa, Fuyuki. 2004. "A Cosmopolitanism from Below: Alternative Globalisation and the Creation of A Solidarity without Bounds". *European Journal of Sociology*. Vol 45. Page 233-255.
- Lave, Jean, and Etienne Wenger. 1991. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Mann, Sarah J. 2005. "Alienation in the Learning Environment: A Failure of Community?". *Studies in Higher Education*. Vol 30. No 1. Page 43-55.
- McCarty, Luise Prior. 2011. "Cosmopolitan Education". *Colleagues*. Vol 6. No 1. Article 5. Available at: <http://scholarworks.gvsu.edu/colleagues/vol6/iss1/5>.
- McLaren, Peter. 1999. "Introduction – Traumatizing Capital:

- Oppositional Pedagogies in the Age of Consent". In *Critical Education in the New Information Age*. Introduction by Peter McLaren. Lanham etc.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.. Page 1-36.
- McMahon, John. 2014. "Behavioral Economics as Neoliberalism: Producing and Governing Homo Economicus". *Contemporary Political Theory*. Vol 14. No 2. Page 137-158.
- Merriam, Sharran B. 2004. "The Changing Landscape of Adult Learning Theory". In J. Comings, B. Garner, and C. Smith (eds.), *Review of Adult Learning and Literacy*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum. Page 199-220.
- Molesworth, Mike, Elizabeth Nixon and Richard Scullion. 2009. "Having, Being and Higher Education: The Marketisation of the University and the Transformation of the Student into Consumer". *Teaching in Higher Education*. Vol 14. No 3. Page 277-287.
- Naidoo, Rajani. 2003. "Repositioning Higher Education as A Global Commodity: Opportunities and Challenges for Future Sociology of Education Work". *British Journal of Sociology of Education*. Vol 24. No 2. Page 249-259.
- Nussbaum, Martha C. 1996. "Patriotism and Cosmopolitanism". In J. Cohen (Ed.). *For Love of Country*. Boston, Massachusetts: Beacon Press. Page 2-20.
- OECD. 2004. *Innovation in the Knowledge Economy: Implications for Education and Learning*. Paris: OECD.
- Olssen, Mark and Michael A. Peters. 2005. "Neoliberalism, Higher Education and the Knowledge Economy: From the Free Market to Knowledge Capitalism". *Journal of Education Policy*. Vol 20. No 3. Page 313-345.
- Peters, Michael A. 2001. "Deleuze's 'Societies of Control': From Disciplinary Pedagogy to Perpetual Training in the Knowledge Economy. In M. A. Peters. *Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism: Between Theory and Politics*. Boulder: Rowman & Littlefield.
- Pieterse, Jan Nederveen. 2006. "Emancipatory Cosmopolitanism: Towards an Agenda". *Development and Change*. Vol 37. No 6. Page 1247-1257.
- Polanyi, Karl. 1947. "On Belief in Economic Determinism". *Sociological Review*. Vol 37. No 1. Page 96-112.
- Popkewitz, Thomas S. 2009. "Globalization as A System of Reason: The Historical Possibility and the Political in Pedagogical Policy and Research". *Yearbook of the National Society for the Study of Education*. Vol 108. No 2. Page 247-267.
- . 2008. *Cosmopolitanism and the Age of School Reform: Science,*

- Education, and Making Society by Making the Child*. New York: Routledge.
- Popkewitz, Thomas S, Ulf Olsson, and Kenneth Petersson. 2006. "The Learning Society, the Unfinished Cosmopolitan, and Governing Education, Public Health and Crime Prevention at the Beginning of the Twenty-First Century". *Educational Philosophy and Theory*. Vol 38. No 4. Page 431-449.
- Read, Jason. 2009. "A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity". *Foucault Studies*. No 6. Page 25-36.
- Robeyns, Ingrid. 2006. "Three Models of Education: Rights, Capabilities and Human Capital". *Theory and Research in Education*. Vol 4. No 1. Page 69-84.
- Salmi, Jamil. 2009. *The Challenge of Establishing World-Class Universities*, Washington DC: The World Bank.
- Schultz, Theodore W. 1960. "Capital Formation by Education". *Journal of Political Economy*. Vol 68. Page 571-583.
- Smith, Richard. 2006. "Abstraction and Finitude: Education, Chance and Democracy". *Studies in Philosophy and Education*. Vol 25. No 1. Page 19-35.
- Stevenson, Nick. 2012. "Cosmopolitan Education and Cultural Citizenship: A Critical European Perspective". *Cultural Sociology*. Vol 6. No 1. Page 113-128.
- The World Bank. 2007. *Building Knowledge Economies: Advanced Strategies for Development*. Washington, D.C.: The World Bank.
- Waks, Leonard J. 2009. "Reason and Culture in Cosmopolitan Education". *Educational Theory*. Vol 59. No 5. Page 589-604.
- White, Morgan. 2013. "Higher Education and Problems of Citizenship Formation". *Journal of Philosophy of Education*. Vol 47. No 1. Page 112-127.

Imagining Malay in Border Communities Konstruksi Identitas Nasionalisme Masyarakat Perbatasan di Kepulauan Batam

Adek Risma Dedeeds

Abstract: *This paper explains the constructing of nationalism identity of border communities in Batam Islands. For border communities, Malay is raison d'être, dominant-hegemonic reason that make how they understand that both nation and nationalism are not about territorial politics an sich. Both cultural intimacy and historical relationship have been constructing the imagining of nationalism identity in border communities since Malay Peninsula's domination. Social-economics factors where are bilateral relations have been strongly working between Indonesia-Singapore-Malaysia, as well as can implicate how border communities figure out identity nationalism is. This paper used qualitative data which were collected by involved interview with some difference background respondents. By using theoretical framework Imagined Communities by Benedict Anderson, interpretative analysis was used to understand imagining of constructing nationalism identity of border communities in Batam Islands.*

Keywords: *nationalism, border communities, Batam Islands, Malay*

Pendahuluan

Penelitian ini mengkaji tentang konstruksi identitas nasionalisme masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam, salah satu kawasan strategis di wilayah Indonesia. Wacana nasionalisme kerap kali menjadi topik yang rentan dimainkan, dinegosiasikan, dibicarakan, dan diskusikan ulang di kawasan perbatasan. Karena, masyarakat perbatasan memiliki karakteristik yang berbeda dan 'unik' jika dibandingkan dengan masyarakat yang tidak berasal dan tinggal di kawasan perbatasan. Masyarakat yang tinggal berbatasan dengan

negara lain, pada banyak kasus, cenderung memiliki tingkat mobilitas yang lebih tinggi untuk berinteraksi dan bersentuhan secara langsung dengan masyarakat lain yang berbeda latar belakang sosial-budaya dan kewarganegaraan. Mereka berinteraksi secara sosio-budaya, ekonomi, hingga persoalan-persoalan politik. Interaksi yang cukup intens ini melahirkan kecenderungan-kecenderungan yang berbeda dan khas dari masyarakat perbatasan. Sebagai contoh, penggunaan bahasa asing (bilingual atau multilingual), penggunaan mata uang baik dari negeri sendiri maupun negeri tetangga, menggunakan produk keseharian dalam negeri dan luar negeri, keluar-masuk menetap permanen dan sementara di negara tetangga, dan seterusnya. Aktivitas-aktivitas ini sudah laku keseharian masyarakat perbatasan yang sudah mereka kerjakan secara turun-temurun berpuluh tahun silam di kawasan perbatasan.

Kepulauan Batam ialah salah satu kawasan perbatasan strategis di Indonesia yang hingga kini menjadi destinasi menarik secara ekonomi dan budaya, baik oleh Warga Negara Indonesia (WNI) maupun Warga Negara Asing (WNA). Badan Pusat Statistik Kota Batam mencatat pada tahun 2011 jumlah pengunjung yang datang berkunjung ke Batam berjumlah 1.186.773 orang. Angka ini meningkat menjadi 1.212.775 orang pada tahun 2012 atau mengalami peningkatan sebesar 2,19%. Selanjutnya pada tahun 2013 kembali naik menjadi 1.316.526 orang atau mengalami kenaikan sebesar 8,55%. Warga Singapura merupakan pengunjung yang paling banyak datang ke kawasan ini yaitu sebesar 59,11%. Kemudian disusul oleh orang-orang yang datang dari Malaysia dan Korea Selatan berkisar 15,93% dan 4,38% (Batam dalam Angka, 2014). Kedatangan WNA ini dicatat sebagai wisatawan yang melancong ke Kepulauan Batam. Kedatangan mereka ada yang murni berwisata ke Kepulauan Batam, ada pula guna mengunjungi sanak famili yang berada di kawasan kepulauan ini.

Jamak diketahui, daerah perbatasan Indonesia yang bersangkutan paut dengan negara tetangga tak lepas dari problematika. Terlebih lagi Indonesia merupakan negara kepulauan terbesar di dunia yang terletak pada dua benua besar dan dua samudera besar (Marsetio, 2012). Pendayagunaan daerah perbatasan khususnya area laut memiliki arti penting terhadap kedaulatan dan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dari perspektif dalam negeri, ada tantangan yang harus dihadapi, seperti tantangan peningkatan nasionalisme masyarakat perbatasan, peningkatan kualitas sumber daya manusia, perbaikan infrastruktur, serta perbaikan kualitas hidup ialah yang kerap menjadi fokus perdebatan yang tidak kunjung selesai. Sementara itu, keberadaan daerah perbatasan menjadi beban tersendiri di dalam perdebatan pembangunan yang diakibatkan oleh

rentannya posisi daerah perbatasan dalam berbagai dimensi. Tingkat perpindahan penduduk ke negara tetangga di kawasan perbatasan cenderung rentan dan tinggi, bahkan mengkhawatirkan jika melihat fakta banyaknya masyarakat perbatasan yang bekerja di luar negeri, serta berpindah kewarganegaraan. 'Loyalitas' masyarakat perbatasan terhadap negaranya selalu menjadi pertanyaan penting yang membutuhkan jawaban kebijakan substansial.

Masyarakat pada kawasan perbatasan (*border communities*) cenderung mengalami asimilasi dan akulturasi budaya dari dan oleh negara tetangga –pun hal yang sama terjadi pada negara tetangga yang berbatasan dengan Indonesia (*dialogists interaction*). Interaksi dinamis antara dua budaya atau lebih dapat membentuk satu batas semu dan cenderung abstrak yang berbeda letaknya secara geografis dengan batas aslinya. Border ini bersifat sangat dinamis, dalam arti dapat bergeser-geser. Kondisi berimplikasi terhadap efektivitas pemerintah pusat yang melulu tidak lagi mencakup seluruh daerah kedaulatan secara penuh, melainkan dikurangi luar daerah yang sudah dipengaruhi oleh kekuatan 'asing' dari seberang, entah melalui politik, ekonomi, dan sosial budaya (Sunardi, 2004). Beberapa ciri khas masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam yakni: masyarakatnya heterogen dari berbagai suku bangsa, etnis, dan agama yang tersebar hidup bermukim di pulau-pulau kecil sekitar kawasan tersebut.

Latar belakang sosial-budaya masyarakat perbatasan ini dicatat oleh Sensus Penduduk Tahun 2000 Kota Batam. Berdasarkan etnisitas terdiri atas suku Jawa sebanyak 26,78%, Melayu 17,61%, Batak 14,97%, Minangkabau 14,93%, Tionghoa 6,28%, Bugis 2,29%, Banjar 0,67%, dan suku lainnya sebesar 16,47%. Sedangkan berdasarkan jumlah penganut agama, penganut Islam sebanyak 76,69%, Kristen 17,02%, Budha 5,79%, dan Hindu 0,40%. Komposisi etnisitas ini menarik dicermati pada penelitian lapangan karena tidak sedikit orang-orang Jawa yang sudah menikah dan bercampur-baur dengan orang-orang Melayu, menjadi dan mengaku sebagai orang Melayu. Sementara itu, heterogenitas ini berimplikasi terhadap kontestasi dalam mengkonstruksi identitas baik pribadi maupun komunal pada masyarakat perbatasan. Kawasan perbatasan memiliki hubungan kausalitas dengan negara: satu sisi dikonstruksi atau terkonstruksi oleh negara, sementara pada sisi lain dapat mempengaruhi negara dalam menentukan batas mereka sendiri. Masyarakat di kawasan perbatasan memiliki logika dan identitasnya sendiri. Mereka juga mempunyai dimensi ke-identitas-an sendiri yang berbeda dengan yang didefinisikan oleh negara.

Penelitian ini akan mengkaji konstruksi identitas nasionalisme masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam. Kawasan ini dipilih karena

faktor sosial-budaya yang masih dekat-berkaitan dengan dua negara tetangga Singapura dan Malaysia. Pun dengan persoalan Kepulauan Batam berfungsi sebagai kawasan industri strategis nasional dan kawasan industri penyangga bagi negara lain. Berdasarkan latar belakang itulah makalah ini dibangun dengan dua rumusan penelitian yaitu, (1) bagaimana konstruksi identitas nasionalisme masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam?; (2) instrumen sosial-budaya dan ekonomi-politik seperti apa yang dipakai oleh masyarakat perbatasan dalam proses konstruksi bayangan nasionalisme di Kepulauan Batam?

Metodologi penelitian

Studi ini menggunakan metode analisis interpretatif untuk menjelaskan konstruksi identitas ke-Indonesia-an masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam. Penelitian ini menggunakan data-data kualitatif (dan beberapa data kuantitatif) dengan metode pengumpulan data melalui wawancara bebas-terlibat dengan masyarakat lokal sebagai informan yang latar belakang sosial-budaya beragam. Selain itu, pengamatan lapangan dan kajian pustaka melengkapi kajian ini. Penelitian ini berusaha mengidentifikasi, mendeskripsikan, dan menginterpretasikan pola-pola umum, kecenderungan-kecenderungan, dan tema-tema dari data yang diperoleh. Data tersebut kemudian dianalisis melalui penguraian dan pengkonsepan sesuai dengan kerangka teori yang digunakan, lalu membuat kesimpulan penelitian.

Negara-bangsa dan nasionalisme

Negara-bangsa, nasionalisme, dan identitas nasional sebagai bentuk organisasi kolektif dan mengidentifikasinya bukanlah fenomena yang terjadi 'secara alamiah', melainkan formasi kultural-historis yang dinamik. Negara-bangsa adalah konsep politis yang mengacu pada administrative apparatus yang dipercaya memiliki kedaulatan atas daerah atau daerah tertentu dalam sistem negara-bangsa. Identitas nasional adalah bentuk identifikasi imajinatif terhadap simbol dan diskursus negara-bangsa. Jadi, bangsa bukan hanya sekadar formasi politis, melainkan sistem representasi kultural di mana identitas nasional terus menerus direproduksi sebagai tindakan diskursif (Barker, 2000).

Demikian pula yang dikatakan oleh Benedict Anderson ketika menjelaskan identitas kebangsaan. Dengan menggunakan cara

berpikir antropologis, ia mengusulkan definisi tentang bangsa (nation), yaitu komunitas politis dan dibayangkan sebagai sesuatu yang bersifat terbatas secara inheren sekaligus berkedaulatan (Anderson, 2001). Lebih lanjut Anderson menjelaskan, bangsa adalah sesuatu yang terbayang, karena para anggota bangsa sekecil apa pun tidak bakal tahu dan takkan kenal sebagian besar anggota lain, tidak akan bertatap muka dengan mereka itu, bahkan mungkin tidak pula pernah mendengar tentang mereka. Namun di benak setiap orang yang menjadi anggota bangsa itu hidup ada sebuah bayangan tentang kebersamaan mereka.

Bangsa dibayangkan sebagai sesuatu yang pada hakikatnya bersifat terbatas, karena bahkan bangsa-bangsa yang paling besar pun, memiliki garis-garis perbatasan yang pasti meski elastis. Di luar perbatasan itu adalah bangsa-bangsa lain. Tak satu bangsa pun membayangkan dirinya meliputi seluruh umat manusia di bumi. Bangsa dibayangkan pula sebagai sesuatu yang berdaulat, lantaran konsep itu lahir dalam kurun waktu pencerahan dan revolusi memporak-porandakan keabsahan ranah dinasti berjenjang yang berkaitan dengan kuasa Tuhan. Panji-panji kebebasan ini adalah negara berdaulat. Akhirnya, bangsa dibayangkan sebagai sebuah komunitas, sebab tak peduli akan ketidakadilan yang ada dan penghisapan yang mungkin tak terhapuskan dalam setiap bangsa. Bahkan bangsa itu sendiri selalu dipahami sebagai kesetia-kawanan yang masuk mendalam dan melebar-mendatar. Selama dua abad terakhir, rasa persaudaraan inilah yang memungkinkan begitu banyak orang, jutaan jumlahnya, bersedia-jangankan melenyapkan nyawa orang lain – merenggut nyawa sendiri pun rela demi pembayangan tentang yang terbatas itu.

Dengan memahami identitas kebangsaan seperti itu, Anderson menggaris-bawahi, bangsa menjadi proyek untuk dikerjakan, diolah, sehingga bangsa menjadi suatu mode of existence. Bangsa menjadi suatu proyeksi ke depan dan sekaligus ke belakang. Oleh karena itu tidak pernah bisa dikatakan suatu bangsa “lahir”, namun bangsa itu “hadir” dalam proses formasi sebagai suatu historical being sebagaimana dikatakan “komunitas-komunitas terbayang”. Jadi, menurut Anderson bangsa bukan suatu political community, akan tetapi imagined political community, dan semakin ditekankan lagi ketika dikatakan sebagai imagined as sovereign, dan imagined as limited, dan imagined as community. Konsep identitas kebangsaan ini agaknya mirip dengan konsep identitas kebudayaan yang tidak hanya dibentuk oleh suatu yang statis, melainkan senantiasa berproses dan dinamis dalam diskursus sosial.

Identitas: In-out group

Secara konseptual subyektivitas dan identitas mempunyai hubungan yang erat dan bahkan tidak dapat dipisahkan. Berbicara tentang subyektivitas, pertanyaannya akan berada seputar apakah pribadi itu? Sementara mengeksplorasi tentang identitas adalah menanyakan: Bagaimana kita melihat diri kita sendiri dan bagaimana orang lain melihat kita? (Barker, 2000). Subyektivitas dan identitas adalah produk kultural yang spesifik dan tidak abadi. Yang dimaksud dengan seorang pribadi adalah seluruh aspek sosial dan kultural. Jadi, identitas sepenuhnya merupakan konstruksi sosial dan tidak mungkin eksis di luar representasi kultural dan akulturalisasi. Kita memandang identitas diekspresikan melalui berbagai bentuk representasi yang dapat dikenali oleh orang lain dan kita sendiri. Jadi, identitas adalah suatu 'esensi' yang dapat dimaknai melalui tanda-tanda selera, kepercayaan, sikap, dan gaya hidup. Identitas dianggap personal sekaligus sosial dan menandai bahwa kita sama atau berbeda dengan orang lain.

Menurut Anthony Giddens (1991), identitas diri dipahami sebagai keahlian menarasikan tentang diri, dengan demikian menceritakan perasaan yang konsisten tentang kontinuitas biografi. Seseorang berusaha mengkonstruksikan cerita identitas yang saling bertalian di mana diri membentuk lintasan perkembangan dari pengalaman masa lalu menuju masa depan. Giddens melanjutkan bahwa identitas diri adalah apa yang kita pikirkan tentang diri tersebut dalam kapasitas sebagai person. Namun, ia juga berargumen bahwa identitas bukan sekumpulan sifat-sifat yang kita miliki; bukan sesuatu yang kita miliki. Dengan demikian, identitas adalah sarana berpikir tentang diri kita sendiri. Hanya saja apa yang kita pikirkan itu senantiasa berubah dari lingkungan satu ke lingkungan lain menurut daerah dan waktu. Inilah sebabnya, mengapa Giddens mendeskripsikan identitas sebagai suatu proyek. Dengan argumen ini ia mengartikan bahwa identitas adalah sesuatu yang kita ciptakan, sesuatu yang senantiasa berproses, yang terus maju ke depan daripada tetap.

Dalam pada itu, identitas bukan hanya merupakan masalah deskripsi diri, tetapi juga merupakan askripsi sosial. Identitas adalah masalah tentang kesamaan dan perbedaan, tentang personal dan sosial, tentang apa yang anda miliki bersama dengan seseorang dan tentang apa yang membedakan anda dengan lainnya (Weeks, 1990). Guna mengetahui bagaimana masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam membayangkan identitas ke-Indonesia-an mereka yakni dengan bagaimana mereka berelasi dengan masyarakat dari negara tetangga secara sosio-budaya dan secara ekonomi-politik. Sejauh mana

negara-bangsa itu terbayangkan, tergambarkan, dan terpikirkan oleh masyarakat perbatasan yang setiap hari berinteraksi dengan berbagai masyarakat dari berbagai negara.

Masyarakat perbatasan: Dulu dan kini

Perjalanan sejarah pada masa lampau, wilayah Kepulauan Riau merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari Kerajaan Melayu baik ketika periode Bintan dan Tumasik (Singapura) sekitar penghujung abad ke-14, dan periode Malaka pada abad ke-15, periode Johor sampai akhir abad ke-16, maupun periode Johor-Riau Lingga abad ke-18 hingga abad ke-20. Selama empat periode kerajaan-kerajaan Melayu, Kepulauan Riau selalu menjadi wilayah utama sebagai ekonomi serta politik (Samad, 2010). Oleh sebab itu, dari segi kultural seperti bahasa, agama, adat-istiadat, sistem nilai, struktur sosial, dan sistem kekerabatan masyarakat Riau Kepulauan tidak begitu berbeda dengan rumpun masyarakat Melayu yang berada di negara tetangga Singapura dan Malaysia sekarang ini. Di antara Suku Melayu Riau dan Suku Melayu di negara-negara tetangga masih terdapat ikatan kekeluargaan yang relatif kuat yang berakar pada sejarah masa lampau.

Kawasan perbatasan ini pada masa kolonial bersama dengan daerah Semenanjung Malaya (Malaysia) silih berganti berada dalam taklukan Portugis, Inggris, dan Belanda. Menyusul kekalahan Malaka oleh serangan Portugis pada 10 Agustus 1511 di bawah pimpinan Gubernur Portugis di India, Alfonso de Albuquerque, hegemoni kekuasaan yang semula berada pada imperium Melayu di perairan Selat Malaka yang menguasai lalu lintas perdagangan internasional, secara drastis berpindah tangan ke Portugis (Samad, 2010; Reid, 2010). Untuk beberapa lama kemudian pindah ke Belanda dan Inggris, dan sebaliknya Kerajaan Melayu semakin terdesak serta pusat kerajaan selalu berpindah dalam usaha menyerang dan mempertahankan diri dari para kompeni tersebut. Mula-mula Sultan Mahmud Raja Malaka memindahkan pusat kerajaannya ke Johor begitu Malaka jatuh ke tangan Portugis. Beberapa waktu kemudian setelah Belanda berperan menggantikan Portugis, pindah lagi ke Bintan, kemudian pindah lagi ke Johor. Karena semakin terdesak oleh serangan dan tekanan Belanda serta konflik internal dalam kerajaan Johor itu sendiri, pusat kerajaan dipindahkan lagi ke Lingga-Daik dan Pulau Penyengat di Kepulauan Riau sampai akhirnya difalsifikasi Belanda pada 1913 menyusul kekalahan Yang Dipertuan Muda Riau Raja Ali Haji ketika berperang dengan Belanda yang kemudian gugur pada 18 Juni 1784 di Teluk Ketapang Malaka.

Baik ketika masih bernama Kerajaan Malaka maupun Johor, daerah Kepulauan Riau sekarang ini tetap menjadi bagian dari Kerajaan Melayu, bahkan untuk kurun waktu yang cukup lama Kepulauan Riau menjadi pusat kerajaan dari imperium Melayu (Samad, 2010). Barulah ketika Traktat London ditandatangani antara Belanda dan Inggris pada 1824, Johor-Riau menjadi terpisah sesuai dengan isi perjanjian tersebut di mana Sumatera menjadi jajahan Belanda dan Malaysia menjadi taklukan Inggris. Walaupun pola penjajahan negara kolonial tersebut berbeda dan walaupun perjanjian London 1824 tersebut membagi dunia orang Melayu dan membagi Kerajaan Johor lama, memisahkan saudara dengan saudara, kawan dengan kawan, namun hubungan antara Johor dengan Riau tetap kuat dan berlanjut.

Singapura dan Malaysia adalah dua negara tujuan utama bagi masyarakat di Kepulauan Batam yang melakukan perjalanan antar-wilayah di sekitar kawasan perbatasan. Sebenarnya, arus mobilitas masyarakat perbatasan ke Singapura dan Malaysia bukanlah gejala mobilisasi sosial yang berlangsung baru-baru ini saja. Singapura dan Malaysia sudah menjadi daerah tujuan bagi masyarakat perbatasan di kawasan Kepulauan Batam bahkan dari daerah lain di Indonesia sejak abad ke-14 (Sairin, 2002). Proses tersebut masih berlangsung hingga saat ini. Perpindahan dan mobilitas masyarakat di kawasan perbatasan itu telah turut mewarnai kehidupan sosial-ekonomi masyarakat di Kepulauan Batam.

Orang Melayu yang bermukim atau memilih menjadi warga negara Indonesia yang hidup di Kepulauan Riau seperti di Tanjung Pinang, Pulau Batam, Karimun, Natuna, dan termasuk di pulau-pulau kecil yang tersebar di Kepulauan Riau, tak begitu saja putus hubungan atau pekerjaan dengan Singapura dan Malaysia. Hal ini dikarenakan masih adanya ikatan kekeluargaan bagi mereka yang saat ini menjadi warga negara Indonesia dengan sanak famili yang menjadi warga negara Singapura ataupun Malaysia. Dengan situasi seperti ini, kegiatan saling berkunjung, bersilahturahmi pada hari-hari tertentu masih sangat kental dan kerap dilakukan oleh penduduk perbatasan.¹

Orang asing yang datang dari Singapura dan atau Malaysia pada umumnya adalah untuk berlibur dan mengunjungi famili yang ada di Kepulauan Batam. Menurut Sairin (2002) praktik mobilitas masyarakat perbatasan –termasuk praktik migrasi antar negara- selalu berkaitan dengan faktor pendorong yang ada di daerah asal dan faktor penarik yang ada di daerah tujuan. Ada berbagai faktor penarik dan pendorong mobilitas antar-negara pada masyarakat perbatasan ke Singapura

1 Deri, 34 tahun, pengemudi motor sangkut di pelabuhan Sekupang dan Belakang Padang. Wawancara pada 12 Desember 2014.

dan Malaysia. Selain kegiatan melancong, hubungan kedekatan, kekeluargaan dan kerabat menjadi faktor utama secara sosial-budaya bagi masyarakat di kawasan perbatasan. Sementara itu, faktor lain ialah kesempatan untuk memperoleh kehidupan yang lebih baik di Singapura dan Malaysia memang menjadi tawaran yang menarik bagi banyak tenaga kerja di Kepulauan Batam serta Kepulauan Riau di Indonesia untuk melakukan perpindahan atau migrasi ke dua negara tersebut.

Tak pelak, Singapura dan Malaysia masih kerap dipandang sebagai dua negara yang posisinya berada setingkat lebih tinggi dan maju ketimbang Kepulauan Batam –bahkan Indonesia- secara ekonomi², taraf pendidikan warga, maupun kualitas pelayanan di bidang kesehatan. Jika membandingkan kurs mata uang, nilai Rupiah cenderung selalu berada di bawah mata uang Singapura (SGD 1 = Rp 9.700) dan mata uang Malaysia (MYR 1 = Rp 3.100). Kondisi ini tentu saja berpengaruh terhadap kehidupan warga negara yang tergolong kaya dan maju seperti Singapura³ dan Malaysia⁴ dengan masyarakat di Kepulauan Batam, Indonesia. Pada setiap akhir pekan, Kepulauan Batam, khususnya pusat perbelanjaan dan kawasan wisata, kerap diramaikan oleh orang-orang yang datang dari Singapura dan Malaysia dari berbagai latar belakang sosial-budaya. Mereka memilih Kepulauan Batam sebagai tempat menghabiskan libur akhir pekan karena kawasan ini berjarak cukup dekat dengan Singapura dan Malaysia (sekitar 45 menit menumpang kapal ferry). Selain itu, juga karena anggapan dan pengalaman bahwa di Kepulauan Batam sangat berbeda dengan di Singapura atau Malaysia. Mulai dari persoalan ekonomi seperti harga beli produk lebih rendah, ongkos penginapan lebih murah, dan menyantap berbagai aneka kuliner dengan harga terjangkau. Pun di Kepulauan Batam, kultur masyarakat ini sedikit berbeda dengan di Singapura atau Malaysia, yang lebih terbuka dan ramah kepada para pengunjung dari luar Kepulauan Batam.⁵ Oleh karena itu, Kepulauan Batam kerap kali dianggap sebagai kawasan ‘surga’ bagi orang-orang asing yang datang dari Singapura maupun Malaysia.

2 Singapura termasuk 10 negara terkaya di dunia pada 2015. Pada 2013 Dana Moneter Internasional menetapkan Singapura sebagai negara dengan pendapatan per kapita tertinggi di dunia.

3 Pendapatan per kapitanya 11 kali lipat daripada Indonesia

4 Pendapatan per kapitanya 3 kali lipat daripada Indonesia

5 Hamsani Rahmat, 65 tahun, pensiun Dinas Kesehatan Pemerintah Singapura. Wawancara pada 7 Desember 2014.

Praktik niaga antar-negara

Masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam mengandalkan produk-produk dari luar negeri seperti Singapura dan Malaysia untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari mulai dari kebutuhan primer, sekunder, maupun tersier. Bagi masyarakat perbatasan adalah sesuatu yang lumrah melakukan transaksi ekonomi, jual beli dengan masyarakat dari luar kepulauan tersebut. Hal ini sudah terjadi sejak lama, sejak kawasan kepulauan ini dijadikan sebagai kantong-kantong pelebaran industri Singapura dan Malaysia. Pada era 1950-1970an, masyarakat perbatasan tidak perlu repot-repot memakai paspor atau surat menyurat lainnya untuk sekadar berniaga dengan orang-orang dari negara tetangga. Masyarakat perbatasan yang kebanyakan bekerja sebagai nelayan akan menjual atau membarter hasil tangkapan laut mereka (ikan, kepiting, udang, dan sebagainya) kepada orang-orang pedagang di seberang yang membutuhkannya. Hasil jual ikan dan kepiting itu dibeli atau dibarter dengan beras, gula, dan sebagainya. Praktik niaga antar-negara ini bukanlah sesuatu yang baru dan asing bagi masyarakat perbatasan. Hubungan ini jamak dilakukan oleh antar-masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam secara bebas tanpa aturan dagang lintas kawasan atau negara.⁶

Akan tetapi masa-masa itu segera berakhir –paling tidak aturannya tidak sebebaskan waktu itu- ketika era Otonomi Daerah terdapat aturan dan penegakan hukum dalam bidang kapabeaan yang menghendaki masing-masing negara baik Indonesia maupun Singapura dan Malaysia melakukan jual beli di kawasan perbatasan sesuai dengan hukum dagang yang berlaku. Alhasil, masyarakat perbatasan tidak bisa lagi bebas menjual dan membeli barang-barang dari kepulauan tersebut maupun dari negara tetangga. Namun demikian, kondisi ini segera berganti dengan diberlakukannya Batam sebagai pelabuhan bebas dan kawasan ekonomi bebas. Saat tulisan ini dibuat, kebutuhan pokok masyarakat perbatasan di kawasan Kepulauan Batam masih didatangkan atau dipasok dari negara tetangga seperti Singapura dan Malaysia. Ada dua faktor yang melatarbelakanginya, pertama, jarak antara Kepulauan Batam dengan Singapura dan Malaysia lebih dekat ketimbang dengan Jakarta dan kawasan produsen di Pulau Jawa. Persoalan jarak ini berpengaruh terhadap biaya distribusi seperti produk untuk sampai ke Kota Batam dan daerah sekitarnya di kawasan perbatasan. Jika barang-barang tersebut dipasok dari Pulau Jawa, harga jualnya akan lebih tinggi ketika sampai di Kepulauan Batam entah karena faktor biaya distribusi maupun politik harga yang

dimainkan oleh para spekulen. Hal ini berbeda dan jauh lebih efektif ketika barang-barang tersebut dipasok dari Singapura atau Malaysia yang jarak tempuhnya lebih dekat (sekitar 40-50 menit ke pelabuhan-pelabuhan Kota Batam) yang berimplikasi terhadap biaya distribusi lebih murah, serta harga jual produk pun jauh lebih murah ketimbang yang didatangkan dari Pulau Jawa.

Di kawasan perbelanjaan Jodoh dan Nagoya di Kota Batam, dengan mudah kita akan menemukan keperluan seperti tas tangan, sepatu-sandal, travel-bag, dan sebagainya yang dijual dengan harga miring. Barang-barang tersebut adalah keluaran Singapura yang merupakan produk-produk kelas dua atau kelas tiga (produk kw) yang pangsa pasarnya lebih banyak di Kota Batam.⁷ Selain itu, barang-barang kebutuhan sehari-hari seperti beras, gula, minyak makan, makanan ringan, minuman kaleng, dan sebagainya juga didatangkan dari Singapura atau Malaysia memenuhi kedai-kedai kecil di kampung-kampung kecil di pulau-pulau kecil di kawasan perbatasan. Tentu masih teringat cerita tentang Batam sebagai kawasan 'pembuangan akhir' dari barang-barang habis pakai atau bekas dari negara Singapura dan Malaysia. Beberapa kawasan Batam seperti Bengkong, Batu Hampar, Batu Aji dijadikan sebagai kawasan penampung limbah barang-barang bekas pakai orang Singapura seperti kulkas, kipas angin, televisi, belum lagi berbal-bal pakaian bekas yang bebas masuk ke Batam dan kawasan sekitarnya.

Faktor kedua ialah penetapan Batam sebagai wilayah perdagangan bebas dan pelabuhan bebas melalui Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 46 Tahun 2007 tentang Kawasan Perdagangan Bebas dan Pelabuhan Bebas Batam. Sejak tahun 2000 Batam sudah menjadi kawasan perdagangan bebas dan pelabuhan bebas yang kemudian dikuatkan dengan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang tahun 2007. Oleh karena itu, barang-barang yang menjadi kebutuhan masyarakat perbatasan di Pulau Batam dan sekitarnya menjadi legal ketika beredar dan dikonsumsi di kawasan Kepulauan Batam. Jika merunut ke belakang, sejak tahun 1969 atau tahun 1979 (era Batam dipimpin oleh BJ Habibie) ketika Batam menjadi daerah penyangga dan penopang kegiatan berbagai perusahaan industri dari Singapura dan Malaysia, tidak mengherankan jika barang-barang dan berbagai produk elektronik dijual dan menyebar luas di Kepulauan Batam. Jamak diketahui bahwa Batam sebagai daerah yang menerima, menampung,

7 Mengingat Batam sebagai kawasan industri, magnet bagi penduduk untuk mencari kerja lebih kuat. Sehingga, kawasan ini dipenuhi oleh para pekerja atau buruh pabrik dan perusahaan perakitan. Produk-produk kelas dua dan tiga yang banyak dijual di pusat perbelanjaan Kota Batam, salah satunya, ialah guna memenuhi kebutuhan para pekerja tersebut yang dijual dengan harga terjangkau.

dan menjual kembali barang-barang, baik barang baru maupun barang bekas, pada masyarakat perbatasan di Batam dan sekitarnya dari Singapura ataupun Malaysia. Contoh yang paling kentara ialah harga jual beli mobil produk Singapura yang tergolong lebih rendah ketimbang di daerah lain di Indonesia. Kondisi ini mengakibatkan banyaknya mobil bekas dari Singapura yang berplat polisi X beredar di Kota Batam. Pada tahun 2010 mobil-mobil ini pernah menjadi isu hangat di Batam karena tidak terdaftar di Pemerintah Kota Batam -tidak berplat polisi Z sesuai dengan aturan hukum kepolisian di Batam. Hingga tahun 2013 ada sekitar 14 ribu mobil keluaran Singapura yang bertanda X masih berkeliaran bebas di Kota Batam dan sekitarnya yang belum didaftarkan ke pemerintah daerah (<http://otomotif.antaranews.com>).

Agaknya kondisi ini sudah berlangsung sejak lama, mengingat pada awalnya Kepulauan Batam memang secara ekonomi lebih banyak mengandalkan perkembangan perusahaan-perusahaan industri dari Singapura dan Malaysia. Batam sudah dilihat sebagai salah satu kawasan industri strategis nasional Indonesia yang terletak di kawasan yang sangat potensial secara ekonomi dan bisnis. Sebagai kawasan strategis, Batam mendapat perlakuan khusus dari pemerintah pusat. Kekhususan Batam erat kaitannya dengan kepentingan pemerintah pusat akan sektor ekonomi, industri, relasi regional-bilateral dengan Singapura dan Malaysia. Ada dua rasionalitas yang melatar-belakangi Batam diberikan skema desentralisasi asimetris. Pertama, posisi strategis Batam karena letaknya pada jalur pelayaran internasional, apalagi letak Batam berbatasan langsung dan dekat dengan Singapura. Berkahletakstrategisiniakanterkaitdengankapabilitascompetitiveness sebuah negara-bangsa dalam kerangka persaingan global dan regional yang semakin keras. Artinya, Batam harus dipersiapkan sebagai duta Indonesia guna menangkap peluang ekonomi Singapura. Kedua, letak Batam yang secara geografik berbatasan langsung dengan Singapura dan Malaysia membutuhkan pengelolaan yang khusus karena ia harus dilengkapi dengan instrumen untuk meminimalisasi 'resiko' sebagai kawasan-kawasan perbatasan yang mengandung resiko bagi keamanan negara dan keutuhan teritorial negara-bangsa (Karim dkk, 2010).

Merespon desentralisasi asimetris yang diberikan kepada Batam, pemerintah menyiapkan instrumentasi dari kebijakan asimetris desentralisasi tersebut dalam bentuk kerangka regulasi yang kemudian diterapkan kepada Batam. Respon kebijakan yang diberikan pusat kepada Batam itulah yang membentuk Batam sebagai salah satu kawasan pengembangan ekonomi sesuai dengan motif ekonomi yang melatarbelakangi pemberian skema asimetris ini. Dengan pertimbangan itu, pemerintah pusat kemudian menghadirkan

kawasan otorita di Batam. Otorita Batam merupakan organisasi pusat yang dicangkokkan di daerah. Ada kepentingan pemerintah yang cukup kuat terhadap arah pengembangan Batam sebagai kota perdagangan dan jasa. Ada enam periode dalam proses pengembangan Batam sebagai kawasan ekonomi bagi Indonesia, yakni pertama, periode persiapan (1969-1975) yang dipegang oleh Ibnu Sutowo; kedua, periode konsolidasi (1975-1978) oleh J.B Soemarin; ketiga, periode pemantapan rencana (1978-1998) oleh B.J Habibie; keempat, periode penanaman modal (Maret 1998-Juli 1998) oleh J.E Habibie; kelima, periode kesejahteraan rakyat (Juli 1998-April 2005) oleh Ismeth Abdullah; dan keenam, periode penanaman modal dan kualitas lingkungan hidup (April 2005-sekarang) oleh Mustofa Wijaya (Karim dkk, 2010; BIFZA, 2014).

Kepulauan Batam dan kawasan sekitarnya menjadi tujuan penanaman modal bagi investor asing dari luar negeri, khususnya dari Singapura. Dari 707 perusahaan yang bermukim di Batam, 468 perusahaan tersebut dimiliki dan dikelola oleh Singapura langsung dari seberang Pulau Batam. Mayoritas perusahaan tersebut bergerak di bidang industri pengolahan yang bahan bakunya sudah pasti disuplai dari beberapa pulau kecil di Batam dan kawasan lain di Indonesia. Nilai investasi Singapura di Batam nyaris menembus 2/3 dari total investor di sana yakni sebesar US\$ 1,06 milyar per Juni 2014. Sebanyak 79,32% investasi di Batam didominasi oleh pihak swasta dan 58,14% dari total investasi tersebut dikuasai oleh investor asing. Pada semester I tahun 2015, investasi di Batam naik dan menembus angka 300 persen ketika dibandingkan tahun 2014 (<http://batampos.co.id>).

Melayu sebagai simpul penyatu

Masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam terdiri atas berbagai latar belakang sosial-budaya seperti dari suku Jawa, Sunda, Minang, Batak, Flores, Bugis, dan Melayu –termasuk Melayu Laut- serta keturunan Tionghoa yang tak kalah banyaknya. Melayu tidak saja merupakan etnis mayoritas, tetapi juga menjadi rujukan sosial-budaya bagi masyarakat setempat. Sebagai etnis mayoritas, etnis yang datang ke kawasan ini misalnya dari Jawa, Minang, Bugis dan sebagainya menyesuaikan adat-istiadat dengan kebudayaan Melayu. Seperti, cara berkomunikasi khususnya bahasa yang digunakan, masakan, falsafah hidup sehari-hari, dan sebagainya. Pada umumnya, etnis dari luar Melayu yang hidup di kawasan ini beradaptasi dengan kebudayaan Melayu. Hal ini dikuat ketika terjadi perkawinan silang antar-suku di kawasan perbatasan. Misal pemuda Melayu menikah dengan pemudi

beretnis Sunda, mereka menikah dengan adat Melayu. Akan tetapi putusan-putusan ini sifatnya tidaklah statis, selalu ada perundingan antar-kedua belah pihak.⁸

Sistem kekerabatan dan kultur lokalitas cenderung diwarnai oleh tradisi-tradisi etnis Melayu. Unsur-unsur budaya baru yang diserap dari kehidupan masyarakat lokal segera menjadi bagian penting bagi masyarakat pendatang di pulau tersebut. Dominan tidaknya unsur budaya lama yang masih mewarnai kehidupan para pendatang etnis di luar kawasan perbatasan tentu sangat tergantung dari partisipasi mereka dalam kehidupan bermasyarakat. Selain tingkat partisipasi atau keber-baur-an, hal ini juga dipengaruhi oleh rentang waktu masyarakat pendatang tinggal dan menetap di kawasan tersebut. Diperkirakan bahwa semakin tinggi tingkat partisipasi mereka dalam kehidupan masyarakat setempat akan semakin mudah pula mereka meninggalkan sebagian dari unsur-unsur budaya lama yang pernah menjadi bagian dalam kehidupan mereka. Sebaliknya semakin rendah tingkat partisipasi mereka dalam kehidupan masyarakat setempat akan semakin sulit pula bagi mereka untuk meninggalkan unsur-unsur budaya lama mereka. Selain itu, rentang waktu juga mempengaruhi pola kehidupan sosial dan budaya mereka. Semakin lama mereka tinggal dan bergaul dalam masyarakat setempat akan semakin mudah pula bagi mereka untuk menyerap unsur-unsur budaya masyarakat lokal dan dengan sendirinya akan semakin mudah pula pengaruh unsur-unsur budaya tradisional mereka lupakan. Semisal, orang-orang Bugis yang sudah tinggal di kawasan Kepulauan Batam sejak tahun 1970 dan tak lagi pernah kembali ke tanah Bugis di Sulawesi, sudah menjadi seperti orang-orang Melayu yang kehidupan sosial-kulturalnya merupakan bagian dari etnis Melayu.

Sementara itu bagi, penduduk lokal yang lahir dan besar di kawasan perbatasan di Kepulauan Batam yang beretnis Melayu, kemelayuan dipandang sebagai sesuatu yang lebih besar dan luas ketimbang hanya sebagai salah satu suku bangsa yang ada di Indonesia, Singapura atau Malaysia. Etnis Melayu yang tersebar pada tiga negara ini dipandang sebagai simpul pengikat, penyatu terutama bagi orang-orang Melayu yang tersebar lintas negara di Singapura dan Malaysia. Hal ini diperlihatkan dalam praktik kehidupan keseharian masyarakat perbatasan. Ketika hari-hari besar, seperti lebaran Idul Fitri, Idul Adha, salah satu pulau kecil di Kepulauan Batam yakni Pulau Penawar Rindu di Kecamatan Belakang Padang, selalu dipenuhi oleh orang-orang Melayu yang datang berlebaran dari Singapura dan Malaysia. Lebaran yang identik dengan tradisi pulang kampung, dimaknai oleh mereka

sebagai ajang bersua sanak famili, berkumpul dari berbagai penjuru tempat, dan berbagi bantuan sosial kepada orang-orang di kampung halaman. Bukan sesuatu yang baru bagi penduduk di pulau kecil ini bahwasanya anggota keluarga mereka berbeda warga negara, entah ibu, entah kakak, entah sepupu, dan sebagainya. Hal ini sudah menjadi umum ditemui dan akrab bagi mereka. Menjaga persatuan masyarakat di bawah kemelayuan dan kekeluargaan menjadi lebih utama dan penting ketimbang meruncingkan perbedaan kewarganegaraan.

Gagasan nasionalisme terhadap Indonesia yang dipahami seperti berupa cinta produk dalam negeri atau cinta Rupiah bagi masyarakat perbatasan akan terlihat agak janggal dan menggelikan. Karena, kebutuhan hidup masyarakat dipenuhi justru oleh produk-produk dari Singapura dan Malaysia. Sementara mata uang kedua negara tetangga tersebut sehari-hari berseliweran di warung-warung, kafe-kafe, penginapan-penginapan di kawasan perbatasan. Lihat saja di sudut-sudut kota Batam, di sepanjang trotoar pusat perbelanjaan, gerai-gerai penukaran uang cukup banyak dan beroperasi hampir 24 jam. Bayangan nasionalisme masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam ini agaknya tidak dapat disederhanakan dari persoalan konsumsi produk dalam atau luar negeri, pun juga pemakaian mata uang yang tidak didominasi oleh Rupiah, apalagi persoalan multibahasa (multilingual) yang kerap mereka lakukan dalam komunikasi sehari-hari –hal ini cenderung dipraktikkan oleh etnis Melayu-Tionghoa. Pun dengan kecenderungan orang-orang perbatasan yang memilih berobat ke Singapura atau Malaysia, bukan karena di kawasan ini tidak tersedia pelayanan kesehatan. Padahal Kepulauan Batam sendiri memiliki sejumlah 8 unit rumah sakit yang 6 unitnya dikelola oleh pihak swasta. Ada 166 balai pengobatan yang tersebar pada 12 kecamatan di Kepulauan Batam yang didominasi oleh pihak swasta. Akan tetapi kecenderungan berobat ke Singapura dan Malaysia tetap cukup tinggi dengan pertimbangan ongkos yang dikeluarkan berobat di Kepulauan Batam sama atau beda tipis dengan berobat di negara tetangga dengan kualitas yang lebih baik. Pun persoalan kedekatan secara kultural membuat kedekatan secara psikologis meningkat sehingga orang-orang Melayu yang tinggal di Kepulauan Batam lebih merasa nyaman ketika ditangani berobat oleh sesama orang Melayu meskipun itu berada di Singapura atau di Malaysia.

Dominasi ekonomi Singapura dan Malaysia di kawasan perbatasan Kepulauan Batam tidak serta merta membuat orang-orang di perbatasan mengganti kewarganegaraan mereka menjadi WNA. Pengakuan bahwa setia pada Indonesia tetaplah tinggi mesti kecintaan itu beririsan dengan aspek kemelayuan yang sifatnya lintas negara, lintas teritori, dan lintas sejarah. Jamak diketahui, kawasan

perbatasan di Indonesia kerap kali dibangun dengan pendekatan keamanan dengan menyebarkan unsur militer di sepanjang kawasan perbatasan. Hal ini berkaitan dengan logika pemerintah pusat yang ingin menampilkan Indonesia di perbatasan secara tegas, berani, dan terkesan aman (Sanak, 2011). Hal yang mirip sebenarnya terjadi di kawasan perbatasan Kepulauan Batam. Pulau Penawar Rindu, Kecamatan Belakang Padang, salah satu pulau deretan paling depan yang berhadapan dengan Singapura; menginjakkan kaki pertama kali di pelabuhan pulau ini kita akan disuguhkan dengan pemandangan yang sangat militeristik. Pos TNI AL, Pos Polisi, Pos Koramil tegak berderetan di bibir gerbang pulau ini. Pos-pos ini berdekatan dengan kantor pos, pasar, dan pemukiman penduduk. Hal ini menjelaskan bahwa negara Indonesia selalu mengingatkan penduduk perbatasan di sana sebagai warga negara dan menjadi bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berbeda dengan Singapura atau Malaysia. Pemandangan yang militeristik ini sebenarnya juga berkaitan dengan kisah heroik kepahlawanan masyarakat Indonesia ketika berhadapan dengan Jepang pada Perang Dunia II maupun ketika terjadi gesekan antara Indonesia dengan Malaysia pada tahun 1960an. Bayangan ini juga turut membentuk kecintaan, rasa memiliki, dan pembelaan terhadap Indonesia sehingga tetap ada pada masyarakat perbatasan.⁹

Kesimpulan

Masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam membayangkan diri dan nasionalisme terhadap Indonesia itu secara 'khas' dan berbeda dengan masyarakat kawasan non-perbatasan atau kawasan perbatasan non-laut di Indonesia. Bayangan nasionalisme tidak bisa dilepaskan dari pertalian atau kedekatan budaya Melayu dengan masyarakat dari negara tetangga Singapura dan Malaysia. Selain ikatan dan kedekatan budaya, masyarakat perbatasan juga mesti berhadapan dengan relasi ekonomi yang cenderung dekat dengan dua negara tetangga. Melayu adalah simpul pengikat secara sosial dan budaya yang sudah menyejarah sejak berabad silam bagi masyarakat perbatasan. Melayu dan kemelayuan menjadi *raison d'être*, faktor dominan-hegemonik bagi masyarakat perbatasan untuk mendefinisikan diri mereka secara sosial dan politik yang berelasi dengan banyak hal dan kepentingan yang sifatnya tidak saja domestik tapi juga lintas-negara. Hubungan historis yang panjang ini agaknya tidak dengan mudah digerus-ditukar

9 Liat Heng, 64 tahun, pedagang makanan dan penyedia jasa perahu pancung. Wawancara 6 Desember 2014.

dengan konsep nasionalisme kaku dan ajeg seperti nasionalisme terhadap Indonesia saja, Singapura saja, dan Malaysia saja. Bahwa menjadi Melayu adalah proses menjadi yang sifatnya lintas teritori dari logika negara modern.

Persoalan ekonomi agaknya juga tidak cukup untuk begitu saja memutuskan akan bayangan nasionalisme terhadap Indonesia. Rasa akan nasionalisme, kebangsaan pada Indonesia dijelaskan melebihi dari sekadar pemenuhan kebutuhan ekonomi yang memang ditopang oleh negara tetangga. Masyarakat perbatasan mengaku mencintai dan membela Indonesia dengan kondisi yang 'terbelah', karena pada saat yang bersamaan juga beririsan dengan kemelayuan yang sifatnya lintas negara. Masyarakat perbatasan di Kepulauan Batam secara geo-politik merupakan penduduk Indonesia. Akan tetapi, pertalian dan kedekatan bersama di bawah payung Melayu mengalahkan kekuatan ideologi negara dan teritori yang memisahkan masyarakat perbatasan, baik Indonesia, Singapura maupun Malaysia. Pertanyaan tentang apakah masyarakat perbatasan tidak cinta Indonesia atau tidak nasionalis sepertinya tidak lagi relevean. Karena, pengalaman sejarah dan pengalaman kultural bersama inilah yang kemudian memberikan warna, corak, atau kekhasan tersendiri bagi masyarakat perbatasan ketika membayangkan atau mendefinisikan nasionalisme dan kebangsaan itu sendiri.

Referensi

- Anderson, Benedict. 2001. *Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang*. Terjemahan Omi Intan Naomi. Yogyakarta: Insist Press.
- Batam Dalam Angka 2014. *Laporan Badan Pusat Statistik Kota Batam*. Batam Indonesia Free Zone Authority (Badan Pengusahaan Kawasan Perdagangan Bebas dan Pelabuhan Bebas Batam). *Development Progress of Batam. Edisi I Volume XXV*, 2014. Diterbitkan oleh Pusat Pengolahan Data dan Sistem Informasi (PPDSI) BP KPBPB Batam.
- Barker, Chris. 2000. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage Publication Ltd.
- Karim, Abdul Gaffar, dkk 2010. *Desentralisasi Asimetris di Indonesia: Praktek dan Proyeksi*. Laporan Akhir Penelitian dari Jurusan Politik dan Pemerintahan FISIPOL Universitas Gadjah Mada bekerja sama dengan Yayasan Tifa.
- Giddens, Anthony. 1985. *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity Press.

- Marsetio. 2012. *Konstruksi Marginalitas Daerah Perbatasan (Studi Kasus Kepulauan Natuna). Disertasi*. Universitas Gadjah Mada: Yogyakarta.
- Reid, Anthony. 2010. *Sumatera Tempo Doeloe: dari Marco Polo sampai Tan Malaka*. Depok: Komunitas Bambu.
- Sairin, Sjafrin. 2002. *Perubahan Sosial Masyarakat Indonesia: Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Samad, Raja Sofyan. 2010. *Negara dan Masyarakat: Studi Penetrasi Negara di Riau Kepulauan Masa Orde Baru*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sanak, Yohanes. 2011. *Human Security & Politik Perbatasan. Research Centre for Politics and Government*, Jurusan Politik dan Pemerintahan, Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.
- Sunardi, R. M. 1997. *Teori Ketahanan Nasional*. Jakarta: Hastannas.
- Sensus Penduduk Tahun 2000. *Badan Pusat Statistik Republik Indonesia*.
- Sunardi, R.M. 1997. *Teori Ketahanan Nasional*. Jakarta: Hastannas.
- Weeks, J. 1990. "The Value of Difference" dalam J. Rutherford (ed). *Identity: Community, Culture, Differences*. London: Lawrence & Wishart.

Internet

- <http://batampos.co.id/14-08-2015/637-perusahaan-masuk-batam/> diakses pada 25 Desember 2015 pukul 11.00 WIB.
- <http://otomotif.antaranews.com/berita/358055/hampir-14-ribu-mobil-eks-singapura-belum-registrasi>. Diakses pada 26 Desember 2015 pukul 16.00 WIB.

Beyond Translation: Benedict Anderson's Clarity, Sensitivity and Artistry in Reading Indonesian Literature

Novita Dewi

Sanata Dharma University, Yogyakarta
novitadewi@usd.ac.id; novitadewi9@gmail.com

Abstract: *For Benedict Anderson, translation is not simply a process of transferring meaning and sense from one source language to the target language. Being himself a fine translator of numerous Indonesian literary texts, the multilingual Anderson defies the conventional definition of translation. What appears in his translation work is a broad range of discourses that help expound foreign-language (in this case English) intelligibilities from the translating (Indonesian). His treatment of domesticating and foreignizing translation is critically done owing to his gift of interests, passion and persistence in the subject. This paper is to reconfirm Anderson's theory (and praxis) of translation, i.e. transfer of language and culture from one to another with clarity, sensitivity and artistry. To consolidate the discussion, this paper will examine closely Anderson's English translation of part of Titie Said's *Bidadari* in his analysis of the novel and his translation of Pramoedya Ananta Toer's short story "Nyonya Dokter Hewan Suharko".*

Keywords: *footnotes, pragmatic equivalence, foreignization, domestication*

Introduction

Benedict Anderson's mastery of new languages and cultures in his mid-career, says Charles Hirschman, has made him suspicious that this rare polyglot must have owned more than mortal powers. Hirschman's statement of commendation was read when Anderson received the 2011 Albert O. Hirschman Prize, one of the prestigious awards in social science. After English (plus, probably, Irish dialects) and Spanish,

Indonesian was the first Asian language he became proficient at, with which Anderson opened the door for interdisciplinary Indonesian studies marked by the establishment of the journal *Indonesia* during his graduate school days at Cornell. Next, his comparative inclination allowed him to work seriously and later publish original research on Thailand and the Philippines while learning Thai and Tagalog language, literature and culture. Since then numerous research and publications in the expanding fields of Southeast Asian Studies by later scholars have indebted to Anderson's immortality to date. His classic *Imagined Communities* (1983) has continued to inspire scholars of varied disciplines such as history, literary studies, political sciences, and many more.

Indeed, speaking of translation and literary studies, *Imagined Communities* is one among numerous works by Anderson which is most relevant to cite as proven by literary scholars including the notable Jonathan Culler. Arguing that the rise of print culture and especially the rise of novels and newspapers, Culler claims that Anderson helps us think through the possibility of imagining a nation as a shared, special collectivity among strangers (Culler 1999). But what is relevant to the present discussion is translation's effects on literary history as shown later by Walkowitz who built on this seminal work of Anderson. She argues that transnational translation of novels in varied, multiple, and comparative edition is helpful in encouraging networks of collectivity (2009). As it is, Benedict Anderson's contribution is important up until the present time with the rise of migrant writing, trends in comparative literature and translation studies.

This article, therefore, is to show how Benedict Anderson's translations of Indonesian literature go beyond changing words from one language into a different language. While translation is commonly understood as a process of transferring meaning and sense from one source language to the target language, Anderson resists this conventional definition of translation. Translation for Anderson, as proven in his many transnational translations, is more than the communication of meaning of a source-language text by means of an equivalent target-language text. Anderson's translations involve a broad range of discourse to expand on language intelligibilities.

At must be mentioned in the outset that this article contends that translation of literary works is inclusive of the interpretation thereof (Lefevere 1992, Bassnett and Lefevere 1998, Johnson 2003). As such, two different but related text-types are used in the discussion, i.e. a literary analysis and a piece of literature. This article attempts to point out Anderson's handling of domestication and foreignization issues in both texts contextually. Added to his gift of interests, passion and

tenacity in the subject, i.e. interdisciplinary scholarship on Indonesia especially by means of literature, is his critical and transformative vision for the country he loved most. It is this critical and transformative vision that differentiates Anderson's translations from the often framed, Eurocentric, ideologically manipulated translation of non-Western texts into English which is used globally as *lingua franca* (See Lefevere 2003; Tymoczko 1999).

Translation case one: The power of footnotes

To begin with the first translation case, the data used here is Anderson's own article. This article is a book chapter in Laura Sears' *Fantasizing the Feminine in Indonesia* – an esteemed, oft-quoted book by esteemed writers on gender (1996: 270-294). The intention of this paper is not to discuss the novel, but simply look at salient points in the way Anderson translates parts of the novel for the purpose of his article. Titie Said's novel *Bidadari* brings to Anderson's attention, hence his analysis on the bizarre, or to use Anderson's own term "phantasmagoric" novel published during Suharto's time (1996: 282). In Anderson's thorough assessment, the novel has a dreamlike quality, hence his footnoted comment in the epigraph of his article: "deliriously *outré* late-New Order novel" (in Sears 1996: 270).

A few words about the novel are necessary. Published in 1990, *Bidadari* tells of the oscillation of psychological and social frustration experienced by a metropolitan homosexual couple. The novel's protagonist is Michael Dimaz Antonio Daturuntu or Micky the effeminate son, the youngest of three siblings of a Menadonese ghastly businessman and Solonese noble woman. Titie Said cast Micky as a character with insecure identity (a woman trapped in man's body). Micky's parents, especially his masculine father and international trader of exotic animals kept for leather goods and delicacy food, tries very hard to train him to be like his macho brothers Tobias and Donald who will all soon take over the business. Meanwhile, his gentle mother has no courage to interfere but to obey her husband. Meant "heavenly nymphs", the title of the novel refers to our womanlike hero who is unnerved, blissful and peaceful like angels in the sky with stars as companions. Frequently bullied and shouted at home, Micky with his mother's help goes to Surabaya to live with his uncle but changes his mind and takes instead a ferry to Lampung leaving his family in the dark. Upon knowing that his father and Tobias have been stalking him, Micky desperately throws his body overboard, gets injured and five months later finds himself lie in a mental hospital having undergone

psychiatric treatment for his impermanent memory loss. Micky manages to escape to Makasar, poses himself like an escaped tomboy girl, checks in at a hotel and subsequently wraps himself in women's clothes. In this hotel, hallucination hits him; he is haunted by the bizarre animals in his family farms and begins to scream hysterically. It is here that the romantic journey begins when a handsome, sensual Mas Tonny comes to help by nursing, soothing and treating Micky like his younger sister and calls him Kahyang, i.e. a short form of the Javanese word "Kahyangan" meaning Heaven. Tonny (Raden Mas Fathoni Kusumonegoro) is a successful businessman who then brings Kahyang/Micky home and the two live together as brother and sister. Love and desire gradually grow in each other's heart to the envy and impatience of Kamardi the architect and now in charge of Tonny's luxurious three-story house which is also his office on the most lavish street in Makasar. Tension arises when Kamardi finds the couple in bed and accuses them incestuous with which they reveal that they are not related and soon decide to get married. Since people in Makasar know them as siblings, they get married in Surabaya and will move shortly to Jakarta. Micky's now dying father has continued to look for him and sent Donald and Tobias to take Micky back to receive forgiveness. When the brothers appear, a fight follows between them and the duet Tonny-Kamardi. It is during the struggle that the brothers, attempting to reveal Micky/Kahyang's identity, strip him naked and toss him against the wall leaving him unconscious. Micky finally wakes up a month later lying again in a hospital bed and regains his memory. He remembers that he is a man and puzzled over his marriage to Tonny. Kissing Micky lovingly, Tonny says that he knows from the very first time that Micky is not a girl. Since they love each other, sex-change operation is the answer. The story ends with the couple live a good life like a "normal" husband and wife.

That said, Benedict Anderson analyses the story whilst translating the essential parts throughout his commentary that are possibly hard to understand intelligibly by non-Indonesian. The title of the article draws in itself an interesting clue for the thrills inside the article thus: "Bullshit!" S/He Said: The Happy, Modern, Sexy, Indonesian Married Woman as Transsexual". Here is the quote in the beginning of Anderson's article followed by his own translation.

"Bullshit!" Aku meniru gaya Amerika yang selalu diucapkan Kamardi.

"Sungguh, Kahyang. Saya berusaha mengasihimu sebagai adik, tapi ternyata tidak berhasil. Saya ternyata mencintaimu..."

"Bullshit!"

["Bullshit!" I imitated the American-style swearing that Kamardi always used.

"Honest, Kahyang. I tried to love you as my little sister, but it turns out I failed. It turns out I love you in a deeper way..."

"Bullshit!"]

Underneath the quote is the author's explanation as follows:

"A characteristically mestizo exchange in Titie Said's deliriously *outré* late-New Order novel *Bidadari*" (Anderson in Sears 1996: 270).

It seems that Anderson is interested in Tonny's use of the English interjection "Bullshit", which is culture-specific in English speaking countries, when seducing Kahyang/Micky. For clarity sake, Anderson provides some little information about the common use of code-switching by the Indonesian middle class, hence leaving this "characteristically mestizo exchange" untranslated. As a gifted translator Anderson could have used the concept of equivalence for this outburst of mixed nonsense and disbelief often uttered by two people in love in the like of "Gombal" [literally means "rag" to show uselessness], "Bohong!" [short for "Jangan bohong!" or Don't lie to me, please], etc. Given that Anderson has a deep understanding and very good grasp of both languages and cultures, he retains the word "Bullshit" for his English readers to show the dynamic use of language and social class in Indonesia. A literal translation is a useless translation. Here, it would seem that Anderson's translation agrees with the notion that non-equivalence, in this case his retention of the original English word, sometimes results in a "better" translation (Kashgary 2011). In so doing he relies on footnotes. His equivalence is thus of pragmatic kind.

The classic translation theorists since Paul Newmark (1988) to some recent authors avoid footnotes, except to carry wordplay. Delabastita (1993), for example, uses three-prong strategy, i.e. prototext, metatext and prototext-metatext in place of footnoting. Although undesirable sometimes, says Ordudari, the use of footnotes can be seen as the best in terms of translation strategy and translation procedure because the foreign language readership could benefit from the text as much as the source readers do (2007: 8). Umberto Eco in his *Dire Quasi la Stessa cosa* has long had this to say:

There are losses that we could consider absolute. They are the cases when it is not possible to translate, and if such cases occur, let's suppose, in the middle of a novel, the translator falls back on the *ultima ratio*, introducing a footnote – and then the footnote ratifies her defeat. An example of absolute loss is provided by many wordplays (2003: 95).

Anderson's article is replete with footnotes, but not a single one is intrusive. In fact, the footnotes are of great assistance to the untrained eye of Indonesian language and culture. At least half of the 18 footnotes provided discuss the rendering of several Indonesian terms into English in a sound, clear, precise explanation. To take but one example is the Indonesian loan word "konglomerat". To quote his footnote in full: "*Konglomerat* is probably most gracefully translated as "tycoon", but this would miss the wonderfully insouciant way in which a gray, abstract, collective institutional noun in English has become a very vivid, concrete, personal, and titillatingly menacing noun in Indonesian" (Anderson in Sears 1996: 276, FN 7). Reading Anderson's article again in today's Indonesia, his observation of the primordial, anti-Chinese (business baron) feeling of the country is all the more relevant.

Another important footnote Anderson mentions in the beginning is the use of third-person singular pronoun. Anderson uses random translation and paraphrase of the Indonesian word "dia" into "he" and "she" throughout the article. English third-person singular are gender-marked, while the Indonesian 1st, 2nd and 3rd person singular are uninflected for gender.

It is surprising that Anderson promotes the use of gender-neutral language when such an issue was almost unheard of in the 1990s. When referring to Micky, Anderson makes alternating usage of "he" and "she" as follows:

Family tensions rise to the point where the mother secretly gives Micky some money, and tells **him** to go and live with **his** kind uncle in Surabaya. Instead, Micky takes the ferry to Lampung, fleeing any contact with **her** family. (Anderson in Sears 1996: 271). [Emphasis added]

The recently mounting use of "non-binary" pronouns although yet to be formalized yet in the US universities is evident of Anderson's innovative use of gender queer pronoun. As reported by the BBC News in 2015, the University of Wisconsin-Milwaukee LGBT Resource Center

has been widely reproduced and distributed non-binary pronoun cards across the US since 2011. The card lists eight pronouns, i.e. “e/ey”. “he”, “per”, “she”, “sie”, “they”, “ve”, “zie” and its corresponding pronouns in each position (subject, object, possessive, reflexive). Thus, “he/she,” “him/her,” “his/her,” “his/hers,” and “himself/herself” become, respectively, “ey”, “em”, “eir”, “eirs” and “eirself”, or “zie”, “zim”, “zir” “zirs” and “zirself”. The director of the centre says that the use of gender-neutral language is to foster inclusive environment to respect individual’s preferred gender identification.

Among other things, Anderson’s usage of “S/He” in the title and all through the assessment of Titi Said’s novel studied is indeed a language overture to the widely spread of the unfamiliar pronouns. The title could have been aptly changed into: “Bullshit” Sie Said. As such, Anderson offers not only literary analysis but sociology of literature, culture and politics of Indonesia with his fine translation.

Translation case two: Foreignization v. domestication

Benedict Anderson’s familiarity with Pramoedya Ananta Toer’s writing needs no explanation. The weekly assignment for students of Southeast Asian Studies at Cornell University, Saya Shiraishi recalls, was to translate Pramoedya’s works among other Indonesian literary pieces into English (Shiraishi 2011). This section is to discuss the translation of one Pramoedya’s short story “Nyonya Dokter Hewan Suharko” that Anderson translated and previously published in *Studies on Southeast Asia Journal*. The text used herein is taken from *Tales from Djakarta*, a collection of Pramoedya’s short stories translated and published by Equinox (2000).

The main translation technique shown in translating the short story includes Anderson’s effective oscillation of foreignization-domestication. Foreignization is the retaining foreignness, culture-specific items of the original, (e.g. personal names, national cuisine, historical figures, streets or local institutions), while domestication is transparent, fluent style of translation to minimize the strangeness of the foreign text for target language reader. To use Venuti’s notion in his *Translator’s Invisibility* (1995), the technique is but “sending the reader abroad” vis-à-vis “bringing the author back home”. This article argues that Benedict Anderson did both gracefully!

First is the catchy title: Mrs. Veterinary Doctor Suharko. Anderson translates the honorific term “Nyonya Dokter Hewan” into “Mrs. Veterinary Doctor” which might put any English speaking reader to smile, yet appears normal to readers of the source culture. Indeed in

Indonesia, let alone in the 1960s, it was still common to call a wife by her husband's surname plus his professional title. Doctors, lawyers, government officials, and many more are all male pursuits that women hardly occupied. When a woman is called "Bu Lurah", for example, she is the wife of Pak Lurah [subdistrict head]. No women had ever taken the helmet of leadership even at the smallest constituency level until a few years ago. It was not up to Indonesia's post-1998 democratization era that women have obtained the opportunity to become government officials. Only when a woman gets an official, professional position can she use her name, hence the controversially appointed Lurah Susan of Lenteng Agung, South Jakarta in 2014 as an example.

The translation of names above is one instance of Anderson's foreignizing strategy, the other word left untranslated being "5,000 rupiah" from the original "Rp.5.000". But glossary provided in the end of the story shows mostly domestication and, again, his comprehensive footnotes. The examples are "surat piutang" [IOU], "sitje" [Dutch word for sofa (footnoted)], "Morris" [An English make of car (footnoted)] and "djaran kepeng" [hobby-horses with interactive footnote] (Anderson 2000: 245).

Concluding remarks

This article has shown that for readers of both Indonesian and English, Anderson's translations show, first, clarity. His translation strategies include footnotes, pragmatic equivalence, foreignization and domestication.

Secondly, the discussion has also shown that Anderson's translation is picked for praise for its sensitivity. His knowledge of Indonesian languages and cultures allows him to become cultural ambassador for international readers. While it necessary for an acceptable translation to produce the same (or similar, to say the least) effects on the target readers as those produced by the original work on its source readers, Anderson go beyond the boundary of acceptable translation. His translation has made source readers (read: Indonesian) of the novel become more aware of the milieu with which the novel is written. He does this with empathy without losing even once his critical outlooks.

Finally, artistry is the third characteristics of Anderson's translation that this study attempts to reveal. He defies traditional translation and closed, normative usage of translation strategy. His translation is fluent, erudite and graceful, thanks to his multilingual tongue.

Charles Hirschman is right to say in the end of his speech that Benedict Anderson is an impossible model for other scholars to follow

given his extraordinary multifaceted, imaginative, and craving for the creation of new fields of (Southeast Asian) studies. When he translates, he translates intellectually and artistically. His cultural translation opens up the problem of literary studies, history, anthropology as well as its intrinsic political meanings. Delightfully!

References

- Anderson, Benedict R. O'G. "'Bullshit!' S/He Said: The Happy, Modern, Sexy, Indonesian Married Woman as Transsexual" In (Ed.) Laurie J. Sears. *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Durham: Duke University Press, 1996, pp. 270 – 294.
- _____. "Mrs. Veterinary Doctor Suharko" In *Tales from Djakarta: Caricatures of Circumstances and Their Human Beings*. Jakarta: Equinox Publishing, 2000, pp. 233 – 246.
- _____. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983). New York: Verso Books, 2006.
- Bassnett, Susan and André Lefevere. "When is a Translation Not a Translation?" *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation* 11 (1998): 25-40.
- Chak, Avinash. "Beyond 'He' and 'She': The Rise of Non-binary Pronouns" *BBC News Magazine*, 7 December 2015, accessed from <http://www.bbc.com/news/magazine-34901704>
- Culler, Jonathan. "Anderson and the Novel" *Diacritics* 29.4 (1999): 20-39.
- Delabastita, Dirk. "Hamlett in the Netherlands in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries. The Complexities of the History of Shakespeare's Reception" *European Shakespeares: Translating Shakespeare in the Romantic Age* (1993): 219.
- Eco, Umberto. *Dire Quasi la Stessa cosa. Esperienze di Traduzione*. Milano: Bompiani, 2003.
- Hirschman, Charles. "On the Occasion of Ben Anderson Receiving the Albert O. Hirschman Prize" *SSCRC* (2011), accessed from <http://www.ssrc.org/pages/on-the-occasion-of-ben-anderson-receiving-the-albert-o-hirschman-prize/>
- Johnson, Christopher. "Intertextuality and Translation: Borges, Browne, and Quevedo." *Translation and Literature* 11.2 (2002): 174-194.
- Kashgari, Amira D. "The Paradox of Translating the Untranslatable: Equivalence vs. Non-equivalence in Translating from Arabic into English" *Journal of King Saud University-Languages and Translation* 23.1 (2011): 47-57.

- Lefevere, André. Translating Literature: Practice and Theory in a Comparative Literature Context. *Modern Language Association of America*, 1992.
- Newmark, Peter. *Approaches to Translation*. New York: Prentice Hall, 1988.
- Ordudari, Mahmoud. "Translation Procedures, Strategies and Methods" *Translation Journal* 11.3 (2007): 8.
- Shiraishi, Saya S. "In Search of One's Place" SSCRC (2011), accessed from <http://www.ssrc.org/pages/in-search-of-one-s-place/>
- Tymoczko, Maria. "Post-colonial Writing and Literary Translation" *Post-colonial Translation: Theory and Practice* (1999): 19-40.
- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (1995). Second Edition. London: Routledge, 2002.
- Walkowitz, Rebecca L. "Comparison literature" *New Literary History* 40.3 (2009): 567-582.

**“He was a translator”:
Benedict Anderson, Translation and
Cosmopolitanism**

Ramon Guillermo

Dept. of Filipino and Philippine Literature
University of the Philippines – Diliman

(This paper was read at the international conference, “Reviving Benedict Anderson: Imagined (Cosmopolitan) Communities” held at the Universitas Sanata Dharma (USD) in Yogyakarta, Indonesia from January 13-14, 2017.)

I

In a letter to the Indian publisher Naveen Kishore (dated 31 March 2010), Benedict Anderson wrote, “I have left instructions that after my death I bequeath only the true words: He was a translator. There is no intellectual work I enjoy more than translating from languages I know well enough to have the confidence” (Anderson and Kishore 2016). In one conversation in Manila, Ben told me a similar but rather different story. He said that he had overheard someone saying, “Anderson is just a translator.” My impression was that he did not feel this assessment to be completely mistaken.

In fact, from 1966 to 2011, Anderson published at least 20 articles in the journal *Indonesia* and except for the seminal text “The Languages of Indonesian Politics” which was published in its first issue (April 1966), his only other publication in that journal which was not a translation of historical and literary works or translations of interviews he himself had conducted, was a moving political tribute to his mentor George Kahin (April 2000). Furthermore, almost all of these were translations from bahasa Indonesia to English excepting a translation of a long anonymous Javanese work and one historical essay translated from Dutch. His most challenging and interesting

literary translations in that journal include that of Suluk Gatoloco (1981-1982), Soetjipto's *Djalan Sampoerna* (2006-2007) and Eka Kurniawan's short stories "Corat-coret di Toilet" (Graffiti in the Toilet) (2008) and "Jimat Sero" (The Otter Amulet) (2010). However, we will pay particular attention here to his translation of an early short story by Pramoedya Ananta Toer entitled "Dendam" (Revenge) first published in the short story collection *Subuh, Tjerita-Tjerita Pendek Revolusi* (Daybreak, revolutionary short stories) (1950). It is a harrowing story, mixing Javanese mysticism and stark realism, about how an angry mob tortures and kills a suspected counterrevolutionary spy.

Since translation was obviously a central part of Anderson's intellectual labors, how are we to assess his work in this area? Luckily, Anderson left his translational laboratory open to view. I am referring here to the footnotes which are strewn about in his translations (Sánchez 2015). For example, in his translation of "Revenge," which has a total of 37 footnotes, there are those which refer to places, supply historical information or provide quaint observations on the cultural peculiarities of the Javanese and Indonesians. Some footnotes give straightforward definitions and glosses while others discuss the intricacies of a particular idiom or expression. Anderson also used footnotes to pose some observations on bahasa Indonesia and its historical evolution as well as to foreground Pramoedya's idiosyncratic usages. However, setting aside the intrinsic interest of looking at all the footnotes in his translational oeuvre as a whole, we will take this opportunity to give special attention to Anderson's remarks in some footnotes of some keywords as being "untranslatable."

II

In his translation of Pramoedya's "Dendam," as well as in his other translations of Indonesian and Javanese texts into English, Anderson notes that the word "rasa" and its derivations are among the most "notoriously untranslatable" words in Bahasa Indonesia and Javanese (Pramoedya 1978, 45, fn. 6). Why is this so? One reason he gives is the multiplicity of its senses which no English equivalent can capture. For example, according to him, these may include "feeling," "sense" and "meaning." Another more specific reason is the unique behaviour of its derivations. "Perasaanku," for example, is hard to translate since it denotes the possession of a feeling faculty which contrasts with the way English describes people as possessing or having feelings. A sentence Anderson found particularly challenging was "Perasaankupun tjair bertjampur dengan perasaan mereka" (Pramoedya 1950, 40). He

translated this in the text itself as, "And my own feeling dissolved and mixed with theirs" (Pramoedya 150, 45). However, he observed in a footnote that it could be translated more literally, and obviously more awkwardly, as "my feeling-faculty would liquefy and dissolve into their feeling-faculty" (Pramoedya 1950, 45, fn. 10).

But what seems to be the deeper reason behind the alleged untranslatability of "rasa" is that, in Anderson's view, the concept of "rasa" is "central to a very un-Western conception of man's physical and spiritual being, and his relation to the cosmos" (Suluk Gatoloco 1981, 137, fn. 57). It may therefore "bear the connotations of 'that inner faculty which links man to the divinity in the world,' or 'mystical consciousness' or 'inner meaning'--and so forth." Anderson therefore leaves it untranslated. Moreover, Anderson, while translating the word "budi" as "intellect," notes that this is inadequate because these two concepts come from "utterly different" conceptions of the nature of man and the universe (Suluk Gatoloco 1982, 40, fn. 49). Likewise, the word "sampurna" cannot be adequately rendered as "complete" or "perfect" because it is said to be "impregnated with Javanese mysticism" (Soetjipto 2007, 101, fn. 7). He hesitated translating the word "nyawa," thinking "spirit" as perhaps being too Victorian and "soul" as rather too Christian (Suluk Gatoloco 1982, 85, fn. 302). For similar reasons, he left the Javanese phrase "kalam bibirai" as is in his translation of "Suluk Gatoloco." He explained with some barely concealed humor that,

Kalam in Javanese has three subterraneously-related meanings: penis; pen for writing; Word [of God]. Birai means "sexually capable," "sexually aware," "sexually aroused." One can translate kalam bibirai as "lustful penis"; but such a translation gives no hint of the cosmological crosscurrents at work. (Suluk Gatoloco 1982, 57, fn. 12)

A whole cluster of words in bahasa Indonesia and in Javanese therefore approach untranslatability because these belong to another conceptual world which would be hopelessly distorted if transported wily-nilly into the idioms of English. Unfortunately, it seems that this type of incommensurability can in practice only be flagged rather than explained at length.

III

"Pendaulation," a nominalization of the verb "mendaulat," is another word from Pramoedya's "Dendam" which Anderson considers untranslatable (Pramoedya 1978). Its surface denotative meaning is easy enough to translate as "to arrest," "abduct," "kidnap," "depose," "kill" or "eliminate." However, the targets of the acts of "pendaulatan" are not just anyone but those specifically identified as being "enemies of the Revolution" or "counterrevolutionaries." This peculiarity stems from its origin in a Malay-Arabic phrase which became popular during the revolution, i.e., "Kedaulatan Rakjat" (people's sovereignty). It is obvious that any simple English translation of this term would not be able to include the connotations and usages which derive from its unique history in the nationalist revolutionary struggle and the distinctive processes of word-formation in Malay. The complex human stories behind the words inevitably vanish behind simple glosses. "Rakjat djelata" is another Indonesian phrase from the nationalist-revolutionary era which Anderson considers untranslatable. According to him, it can literally be translated as "People-as-the-poor" which, as such, does not make much sense in English.

In short, in spite of these words and phrases being relatively new coinages, Anderson believes that direct translations into English fail because these do not carry the emotive historical charge of the Indonesian concepts. Nevertheless, his footnotes discussing "Kedaulatan Rakyat" and "pendaulatan" are arguably successful in providing the necessary background to lead the reader towards a beginning on the road to understanding. This is in contrast with the greater obstacles represented by "rasa" and other words connected with Javanese spiritual and traditional thought.

IV

Another word from "Dendam" which Anderson also considers untranslatable is the word "gemas" (Pramoedya 1968, 54, fn. 24). His definition of it as the "pleasure one gets from pinching a chubby baby's bottom" will perhaps not be found in any standard dictionary of Bahasa Indonesia (Kurniawan 2008, 58, fn. 4). More generally, he describes it as the "irresistible desire to touch something adorable--this touching taking the form of an often painful pinch" He does mention that it can also mean, more prosaically, to be angry. His amusing definitions are undoubtedly products of his own personal experiences of Indonesian daily life. It is this sense of living a word in one culture which one does

not live in another which leaves Anderson at a loss for an adequate semantic equivalent in English. (Incidentally, my own language, Tagalog, has a word which fits exactly Anderson's description of *gemas*, namely, "gigil.")

V

Anderson's autobiographical account on the subject of "comparative thinking" may help out in understanding or fleshing out his concept of "untranslatability." He wrote,

When you start to live in a country whose language you understand barely or not at all, you are obviously not in a good position to think comparatively, because you have little access to the local culture. You feel linguistically deprived, lonely and even isolated, and you hunt around for some fellow nationals to stick with. You cannot avoid making comparisons, but these are likely to be superficial and naive. But then, if you are lucky, you cross the language wall, and find yourself in another world. You are like an explorer, and try to notice and think about everything in a way you would never do at home, where so much is taken for granted... And this works both for the country you are living in and the one from which you came.

Often it starts with words. Indonesian, for example, has a special word, *gurih*, for the taste of rice ('deliciously pungent' according to one dictionary). If you come from England, you are then startled to realize that the taste of rice can't be described with a designated English word. On the other hand, Indonesian has no word like the English 'sepia' for the beautiful colour of old photographs. The same is true of concepts. Javanese has a word, *longan*, for the empty space under a chair or bed, which English does not.

Such a period of struggling with a new language is especially good for training oneself to be seriously comparative, because there is not yet any automatic lovely translation of foreign words into the language in your head. You gradually get to know enough to notice more, and yet you are still an outsider. If you then stay on

long enough, things get taken for granted again, as they were back home, and you tend to be much less curious and observant than before. You start to say to yourself, for example, 'I know Indonesia inside out.' The point being that good comparisons often come from the experience of strangeness and absences. (Anderson 2016, 131-132)

One gleans from this account the notion that comparative thought most fruitfully takes place between the spaces of being "foreign" and of being "at home" in another country or another culture. Translation, therefore, was at the center of Anderson's comparative vision. For Anderson, it is the very moment when one crosses the language barrier, standing on the threshold of languages, when the worlds on both sides of the threshold are suddenly lived and experienced on a higher and more adventurous plane.

Anderson's reflections bear comparison with the German Friedrich Schleiermacher's discussion of the type of "understanding" (*Verstehen*) appropriate in the work of translation in his essay *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (1813) (Schleiermacher 1963). In Schleiermacher's view, true translation stands between two extremes. The first is the stumbling incomprehension of the schoolboy faced with a text written in a barely understood foreign language. As the linguist Wilhelm von Humboldt would have put it, the schoolboy, confronted with the shock of the different, can only see "foreignness" (*die Fremdheit*) and cannot yet grasp what is truly foreign (*das Fremde*) in what confronts him. The second extreme is the fluent cosmopolitan, the polyglot who is equally "at home" in both languages. The first type of reader cannot yet, while the second can no longer, sense the deep incommensurabilities between the two languages involved in translation. Both the schoolboy and the perfect polyglot cannot therefore function, in Schleiermacher's terms, as adequate translators. The ideal translator for Schleiermacher is one who is "familiar with the foreign language which nevertheless always remains foreign" (*dem die fremde Sprache geläufig ist, aber doch immer fremde bleibt*) (1963, 50-51; Lopes 2016). (For an instructive misunderstanding of this notion, see my review of Vicente Rafael's *The Promise of the Foreign* (2007)) Anderson's translational footnotes both mark the limits of his capacity to translate and his always provisional attempts at their overcoming. The notion of "untranslatability" for Anderson is therefore not a mere loss for words but a marker for the inevitable, even if shifting, boundaries of incommensurability between the two languages he knows intimately. Anderson traversed these boundaries ceaselessly throughout his life with great humility as an academic and

as a human being. Such markers are only discovered by travelling, by living, by experiencing, by trial and by error, by taking risks. By reading his English translations we are able to follow vicariously his unique paths along the boundaries of the translatable. We discover that there are other ways of coming to terms with life and death, that there are other struggles which are similar but also different to ours, and that there are multiplicities of lives lived like ours in different languages of laughter and sorrow.

VI

Anderson was a great admirer of the writer Eka Kurniawan. One of his last great translational adventures was his effort to render Eka's *Lelaki Harimau* (2004) into English. He wrote,

All my life I have been excited by the difficulties and pleasures of translation. But Eka Kurniawan's novels and short stories are in a class of their own, far above all authors in Southeast Asia that I know... I spent about four months of constant frustration and laughter at the job. I had the foolish idea that I was in complete command of bahasa Indonesia, but on every page I had to rush to the best bahasa dictionaries, as well as Javanese and Sundanese. (2016, 180-181)

The translational mode embodied by Anderson's kind of practice (and that of many others) is therefore not distinguished by a smooth and effortless virtuosity but by its rather contingent style, the premise of which is the possibility of coming to an always provisional understanding over the translatable and the untranslatable. What we perhaps need today is a cosmopolitanism, which, like Anderson's translational practice is sprinkled with footnotes, explanations, descriptions and elucidations, a kind of "stuttering" cosmopolitanism. This is not an elite and fluent cosmopolitanism such as that of the multilingual fascist SS Colonel Hans Landa in Tarantino's *"Inglorious Basterds."* Moreover, this translational praxis should not be reduced or limited to notions of an ethical encounter with the Other in the universal sense and abstracted from any political project. On the contrary, such a pedagogical translation praxis should connect academics with activists, activists with migrant laborers and migrant laborers with the oppressed workers in their own countries and in those where they work. Through these kinds of translational practice reflective of

a “cosmopolitanism from below,” we can traverse the intersections of suffering, injustice, passions, hopes and struggles of those who are marginalized, oppressed and excluded in the neoliberal globalization of today (Bielsa 2014). The geographer David Harvey emphasized the importance of translation for politics. He wrote,

Without translation, collective forms of action become impossible. All potential for an alternative politics disappears. The fluid ability of capitalists and their agents to translate among themselves using the basic languages of money, commodity, and property (backed, where necessary, with the theoretical language of a reductionist economics) is one of their towering class strengths. Any insurgent oppositional movement must do this just as well if not better. Struggle as we may, it is impossible to conduct politics without an adequate practice of translation. (2000, 245)

Ben Anderson praised his mentor George M. Kahin in terms which I am certain, in his own way, he aspired for. He said that Kahin’s “politics informed and inspired all his scholarship and teaching, but without coarsening them or corrupting them.” For Anderson, Kahin was a patriot who gave nationalism “a good name,” and wanted his country to be without arrogance, democratic, egalitarian and always attentive to the wretched of the earth. Anderson’s translational practice, as with his whole personality, always strove to be likewise: humble, democratic, egalitarian and always attentive to the wretched of the earth.

Acknowledgements

I would like to thank Ben Abel for gracefully providing me with some materials needed for this piece.

References

- Anderson, Benedict and Naveen Kishore. 2016. ‘He was a translator’: Letters from Benedict Anderson. *The Caravan: A journal of politics and culture* (April 2, 2016). Last accessed 8 January 2017: <http://www.caravanmagazine.in/essay/he-was-a-translator-letters-benedict-anderson>
- Anderson, Benedict R. O’G. 1966. The Languages of Indonesian Politics. *Indonesia No. 1* (April), pp. 89–116.

- Anderson, Benedict R. O'G. 2016. *A life beyond the boundaries*. London: Verso, 2016.
- Anderson, Benedict R. O'G., Stanley J. O'Connor, and Thak Chaloemtiarana. 2000. George McTurnan Kahin, 1918–2000. *Indonesia No. 69* (April), pp. 5–8.
- Bielsa, Esperança. 2014. Cosmopolitanism as Translation. *Cultural Sociology* 8:4, pp. 392–406.
- Eka Kurniawan. 2008. Graffiti in the Toilet (B. Anderson, Trans.). *Indonesia No. 86* (October), pp. 55–62.
- Eka Kurniawan. 2010. The Otter Amulet (Jimat Séro) (B. Anderson, Trans.). *Indonesia No. 89* (April), pp. 93–99.
- Guillermo, Ramon. 2007. A Book Review of The Promise of the Foreign. *Kritika Kultura* 9, pp. 55–60.
- Harvey, David. 2000. *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lopes, Alexandra. 2016. Je Suis un Autre: Notes on Migration, Metamorphosis and Self-translation. In: *Rereading Schleiermacher: Translation, Cognition and Culture*, eds. T. Seruya and J.M. Justo.
- Pramoedya Ananta Toer. 1950. *Dendam. Subuh, Tjerita-tjerita pendek revolusi*. Djakarta: Jajasan Pembangunan, pp. 38–61.
- Pramoedya Ananta Toer. 1978. *Revenge* (B. Anderson, Trans.). *Indonesia No. 26* (October), pp. 43–62.
- Sánchez, María T. 2015. The Use of Footnotes in Literary Translation. *FORUM Revue internationale d'interprétation et de traduction* 13:1, pp. 111–129.
- Schleiermacher, Friedrich. 1963. "Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens." In: *Das Problem des Übersetzens*, ed. Hans Joachim Störig, Stuttgart: Goverts, 1963. pp. 38–70.
- Soetjipto. 2006. *First Love: The Opening of Soetjipto's Djalan Sampoerna* (B. Anderson, Trans.). *Indonesia No. 82* (October), pp. 39–74.
- Soetjipto. 2007. *Into the Whirlpool: The Second Part of Soetjipto's Djalan Sampoerna* (B. Anderson, Trans.). *Indonesia No. 84* (October), pp. 97–126.
- Suluk Gatoloco, Part One (B. Anderson, Trans.). 1981. *Indonesia No. 32* (October), pp. 109–50.
- Suluk Gatoloco, Part Two (B. Anderson, Trans. 1982). *Indonesia No. 33* (April), pp. 31–88.

Setelah Lengser Keprabon: Tetangga & Toleransi Traumatik

A. Harimurti

Lembaga Studi Realino
Ilmu Religi & Budaya, Universitas Sanata Dharma

Pada awal 2016, saya bertemu dengan tetangga dusun dan menanyakan soal peristiwa yang telah terjadi enam belas tahun silam ketika dusunnya didatangi oleh kelompok organisasi massa-rakyat (ormas). Belum genap tiga tahun Reformasi berlangsung, dampak suksesi dari Orde Baru terasa hingga ke level masyarakat paling bawah. Namun yang menarik bagi saya adalah apa yang disampaikan bapak yang berusia sekitar tujuh puluh tahun tersebut. Ia seperti enggan membicarakan dan terkesan menghindar soal peristiwa di dusunnya, ia mengatakan “sing wis yo wis”. Namun, apa maksud ia bilang demikian?

Saya ingat betul pada tahun 2000 di sebuah dusun bernama Lemburan itu, yang berjarak kurang dari dua kilometer dari dusun di mana saya tinggal, diserang oleh sekelompok ormas dengan membawa payung Islam. Saya masih kelas empat Sekolah Dasar (SD) dan memiliki beberapa kawan dari dusun termaksud. Cerita-cerita ngeri soal dusun ini setiap harinya beredar di kalangan murid-murid maupun guru SD di mana saya bersekolah maupun bermain. Orang-orang yang merasa terancam keberadaannya dengan segera berpindah dari dusun tersebut. Pola pertetanggaan goyah dengan adanya pemisahan berlatar belakang agama.

Sejak SD, saya dididik dengan pengetahuan bahwa Indonesia merupakan negeri yang kaya dan berbudaya luhur. Sumber daya alamnya tidak terkalahkan oleh negeri manapun. Kekayaan tersebut juga ada dalam keragaman yang mungkin tidak akan dimiliki bangsa lainnya. Dengan keragaman tersebut, masyarakat wajib menjaga ketentraman bersama. Singkat kata, orang mesti menghargai orang lainnya meskipun memiliki latar SARA (Suku, Agama, Ras, dan Antar

Golongan), sebagaimana istilah yang lazim digunakan pada masa Orde Baru.

Kala itu, saya tidak merasa bahwa pergolakan politik Indonesia berpengaruh terhadap diri saya yang belum bisa dikata genap menjadi anggota bangsa Indonesia. Lima belas tahun kemudian saya mendapati bahwa dusun ini menarik. Setiap kali melewati jalan raya yang melintasi dusun ini, selalu saja ingatan saya seperti bekerja keras untuk membayangkan bagaimana peristiwa ngeri tersebut berlangsung. Tentunya, saya gagal untuk membayangkan bagaimana detilnya, sebab yang saya ingat adalah cerita-cerita dari beberapa kawan. Namun, pembayangan yang saya lakukan agaknya terbantu setelah sedikit banyak saya bisa menempatkan dalam konteks sejarah Indonesia.

Pada tanggal 21 Mei 1998, Presiden Soeharto menyatakan diri "lengser keprabon madeg pandito"¹ dari kekuasaan rejim militernya. Pernyataan ini didahului dengan adanya malaise dan kerusuhan-kerusuhan keji, terkhusus pada tanggal 13 dan 14 Mei 1998. Tionghoa menjadi istilah yang darinya orang diijinkan untuk melakukan penjarahan, penganiayaan, pembunuhan, dan pemerkosaan atas nama negara-bangsa. Kerusuhan di Jakarta ini akhirnya merayap ke kota-kota besar di Jawa seperti di Bandung, Semarang, Solo dan Surabaya. Bahkan, lima hari sebelum kerusuhan Jakarta, pada 8 Mei 1998 terjadi peristiwa Gejayan Kelabu di Yogyakarta yang menewaskan seorang mahasiswa bernama Moses Gatotkaca. Di Surabaya, pada tanggal 19 Mei 1998 terjadi penggasakan mahasiswa yang tengah melakukan demonstrasi oleh pihak tentara.²

Kerusuhan tersebut berlanjut setelah Soeharto dilengserkan. Beberapa kelompok tertentu bahkan mengisolir suatu daerah, misalnya pada bulan Desember 1998 hingga Februari 1999 mengenai pembantaian 120 orang dukun santet di Banyuwangi³ atau pembumihangusan Timor Timur yang mengorbankan sepertiga penduduk Timor Timur⁴. Selain kekejian termaksud, menguatnya ormas-ormas bernaafaskan agama menampilkan diri ke permukaan, misalnya saja kerusuhan Poso I, II, dan III. Masalahnya, berbagai

1 Soal istilah ini bisa dilihat di Y. Apriastuti Rahayu, A. Windarto, & A. Harimurti, *Sukses(i) Penguasa: Menyadur Kuasa Sastra Wayang Prasthanikaparwa* (Sanata Dharma University Press & Lembaga Studi Realino, 2016), hal. 37-54.

2 Lihat dalam <https://www.library.ohiou.edu/indopubs/1998/05/29/0069.html> diunduh 28 April 2016.

3 James T. Siegel, *Naming The Witch* (Stanford: Stanford University Press, 2005).

4 James Siegel, "Yang Hilang dari Zaman Bung Karno", *Basis, Tahun ke 50*, Maret-April, 2001, hal. 18-19. Tulisan lebih detil mengenai sejarah konflik di Timor-Leste bisa dilihat di Douglas Kammen, *Three Centuries Conflict in East Timor* (Singapore: NUS Press, 2016).

kerusuhan yang sistematis tersebut teridentifikasi melibatkan pihak otoritas atau institusi militer, misalnya saja Kopassus. Tidak hanya itu, hadirnya otoritas juga diikuti dengan pengorganisasian kelompok-kelompok yang secara khusus dilatih – yang kini disebut Panglima TNI Jendral Gatot Nurmantyo sebagai *proxy*.

Model kelompok tersebut, menurut Kwee Thiam Tjing (2004) sudah jamak hadir dalam tiap-tiap negeri dan bangsa. Ia menyebut dan mengkategorikannya sembari meminjam bahasa ludruk, yakni Djamino & Djoliteng-*gespuis* serta Djamino & Djoliteng-*gepeupel*. Siegel menguraikan lebih panjang bahwa Djamino & Djoliteng ini berasal dari kelas yang sedikit di atas kelas yang paling rendah. Mereka dapat ditemukan dalam masyarakat berkelas dalam setiap kebudayaan. *Gepeupel* ('rakyat') tidak jahat seperti *gespuis* yang pada jaman revolusi "mendjadi pemboenoeh, toekang perkosa, toekang bakar roemah pendoedoek jang tida berdosa, toekang sembeleh korban-korbannja jang majit-majitnja kemoedian ditoewangin benzine boeat dibakar!"⁵

Pada kerusuhan 13 dan 14 Mei 1998, *gespuis* ini menggabungkan diri ke dalam massa bahkan memobilisasi *gespuis* lain dengan kelas bawah. Penggabungan diri ini berimplikasi pada keyakinan orang bahwa massa yang biadab ini tidaklah mungkin untuk kembali menjadi 'rakyat'. Tak heran apabila kemudian massa sendiri menjadi jelmaan ketakutan dari golongan kelas menengah.⁶ Masalahnya, massa ini, pada Mei 1998, dibentuk dari atas (*gespuis* kelas atas). Massa ini merupakan kaki tangan kalangan yang berkepentingan terhadap kekuasaan untuk menciptakan suasana teror dan kerusuhan. Mudah ditebak bahwa pembentukan massa ini merupakan cara-cara orang yang berhasrat kuasa agar tidak perlu "mencuci sempak di depan rumah."

Namun demikian, Yogyakarta – yang berjarak hanya sekitar 60 kilometer dari kota Solo dan 50 kilometer dari Markas Kopassus Grup-2 di Kandang Menjangan, Kartasura – relatif aman dari kerusuhan selama perguliran kekuasaan Orde Baru ke Reformasi. Suasana yang relatif aman ini dipercaya banyak kalangan karena adanya pemimpin karismatik sekelas Sultan Hamengkubuwono X. Polemik yang berkembang ketika itu terarah pada dua hal, pertama adalah Jogja aman sebab ada HB X dan Jogja aman sebab adanya pengorganisasian ratusan ribu massa-rakyat oleh Loekman Sutrisno (belakangan namanya disebut-sebut sebagai pelaku pelecehan dalam pembantaian 1965). Pernyataan bahwa Jogja aman sebab ada HB X adalah sesuatu yang

5 Tjamboek Berdoeri, *Indonesia dalem Api dan Bara* (Jakarta: Elkasa, 2004), hal. 292.

6 James T. Siegel, "Thoughts on the Violence of May 13 and 14, 1998, in Jakarta", dalam Benedict Anderson (Eds.), *Violence and the State in Suharto's Indonesia* (Ithaca: SEAP Cornell University, 2001).

problematis. Sebab, lengsernya Soeharto ini tak hanya semata-mata pengorganisasian yang terjadi pada 20 Mei 1998. Di Jogja sendiri, yang diwacanakan oleh warga Jogja sendiri sebagai barometer keamanan di Indonesia, terjadi pengisoliran dengan wacana keagamaan terhadap warga di Lemburan, Berbah, Sleman.

Pengisoliran ini diceritakan oleh penduduk desa, dan yang menjadi wacana di sekitarnya, merupakan akumulasi dari isu yang dihembuskan bahwa kabel horn⁷ (juga amplifier) masjid dipotong pada tahun 1986, lalu tahun 1987 muncul isu yang mengatakan bahwa seorang warga bernama Heri (seorang Katolik) menghalangi seorang perempuan yang akan menuju ke masjid, sebagai puncaknya pada tahun 2000 muncul kabar bahwa televisi milik salah seorang yang cukup terpandang di kalangan muslim dicuri oleh seseorang. Pengisoliran yang dilakukan secara tergorganisir oleh kelompok beratribut keagamaan ini cukup menarik. Sebab, kelompok yang mengusung nama Islam mulai menguat semenjak ICMI didirikan sebagai kelompok yang dibentuk pada 7 Desember 1990 dan diharapkan akan menjadi *backbone* Soeharto.

Menurut penduduk Lemburan, warga diisolir selama sebulan. Pengisoliran ini disertai wacana dan teror terhadap warga dusun Lemburan. Warga tidak boleh pergi di atas jam 9 malam. Orang yang coba melanggar perintah akan dianiaya. Dikisahkan saat itu bahwa melewati Lemburan menjadi horor tersendiri bagi warga sekitar dusun Lemburan. Seketika itu pula, beberapa warga melarikan diri dan berpindah tempat tinggal.⁸

Isolasi Lemburan ini bukanlah semata-mata kasus antar agama yang sekitar tumbangnya Orde Baru marak terjadi, melainkan, kasus ini menunjukkan adanya kegagalan pihak otoritas (toleran!) dalam menyebarkan kuasanya sampai ke dusun-dusun. Kegagalan tersebut juga menunjukkan bahwa ada tumbukan dari penciptaan bahasa bersama tentang toleransi masyarakat Jawa yang sebelumnya telah dielu-elukan lewat kesenian wayang. Alih-alih toleransi berperan menanggung kondisi yang harmonis, konsep ini perlu dikaji ulang dalam masa kini Indonesia. Pada akhirnya toleransi mengalami perubahan, istilah “toleransi” bisa saja digunakan untuk menutupi

7 Di Yogyakarta, orang mengatakan “horn” dengan merujuk ke pengeras suara yang berbentuk seperti terompet.

8 Wawancara dan ingatan personal.

kegagalan berbahasa dari pengalaman traumatis.⁹ Bahkan, lebih jauh lagi toleransi kemudian dibangun dengan dasar intoleransi, sebagaimana akan ditunjukkan dalam tulisan ini.

Peristiwa Lemburan ini bisa menunjukkan pada kita mengenai bagaimana sebuah suksesi mampu menciptakan rakyat menjadi gerombolan massa yang populis namun brutal dan otoriter. Ancaman bagi anggota bangsa yang lain pun sangat nyata. Ancaman ini, seringkali mengambil nama yang begitu agung, yakni “toleransi”. Dalam percakapan masa kini Indonesia, istilah yang disadur dari bahasa Inggris tersebut seringkali digunakan sebagai pengganti “sikap menghormati” atau “menghargai” antar-agama di Indonesia.

Meskipun bisa dipertanyakan dari banyak hal, hanya ada beberapa pertanyaan yang saya ajukan dan berusaha menjawab lewat pengisoliran Lemburan. Apakah toleransi berarti “sikap menghargai” sebagaimana dikenal pada umumnya? Apabila demikian, “penghargaan” macam apa? Apakah “toleransi” adalah siasat menghindari konflik ataukah toleransi hanya menunda konflik? Apakah toleransi dalam konteks ini memiliki peluang untuk menciptakan sebuah masyarakat plural yang kosmopolit? Tulisan ini tertarik untuk menelusuri lebih lanjut mengenai salah satu konsep “toleransi” dalam pertetangaan yang berlangsung pada sebuah dusun di Yogyakarta pasca runtuhnya Orde Baru.

Menebar rumor, menebar teror

Tiga puluh satu bulan setelah Sri Sultan Hamengku Buwono X naik tahta, dua setengah tahun setelah Soeharto dilengserkan dari rejim militer Orde Baru, empat bulan setelah kerusuhan di Poso mulai mereda, sebuah dusun di Selatan Adisucipto didatangi oleh paramiliter. Dusun yang bernama Lemburan ini berada dalam bagian Pedukuhan Baran, Kelurahan Kalitirto, Kecamatan Berbah, Kabupaten Sleman, DIY. Selama sebulan, dusun Lemburan diisolasi oleh ormas yang mengusung nama Islam.

Jamak bahwa pada tahun 2000 paramiliter termaksud, di antaranya Gerakan Anti Maksiat (GAM) dan Gerakan Pengacau Keamanan (GPK), seringkali melakukan konvoi dengan knalpot bising, memakai atribut berupa sorban, bendera, slayer, bahkan pedang. Ormas paramiliter ini

9 Sebagai catatan, istilah “trauma” muncul dalam perbincangan nasional ketika jaman Soeharto. Istilah tersebut boleh jadi digunakan kelas berkuasa untuk melakukan intrusi terhadap kelas bawah. Menurut Siegel, trauma menggantikan gagasan hantu. Lihat dalam James T. Siegel, *A New Criminal Type in Jakarta: Counter-Revolution Today* (Durham, NC: Duke University Press, 1998), hal. 96-97.

dikenal sebagai bagian dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang pada tahun 1998-2007 diketuai oleh mantan Wakil Presiden Hamzah Haz.¹⁰

Seminggu sebelum isolasi dimulai, sekitar tanggal 19 Oktober 2000, seorang warga dusun yang telah tinggal di Lemburan selama lima tahun mengaku kehilangan televisi. Mendengar berita tersebut, datanglah para pemuda dusun Lemburan berniat mencari maling dan barang curiannya. Seorang pemuda bernama Heri, seorang Katolik yang juga ketua pemuda dusun Lemburan, dituduh sebagai maling. Alih-alih masalah selesai, justru kejadian ini yang memantik masalah makin serius.

Bambang, warga yang merasa kecurian ini, menuduh bahwa Heri-lah orang yang mencuri televisi termaksud. Sebelumnya, pada tahun 1987, beredar gosip bahwa Heri seringkali menggoda anak-anak perempuan Bambang. Rumor lain yang berkembang di kalangan warga adalah misi Bambang dan saudara-saudaranya yang akan mengislamkan orang-orang Lemburan yang masih “palang” (beragama Katolik). Heri sendiri adalah seorang Katolik dan merupakan anak seorang aktivis di Gereja Katolik yang hanya berjarak sekitar dua kilometer dari dusun Lemburan. Jurang pemisah berupa agama mulai muncul saat seorang warga Katolik yang ingin menjadi dukuh pada tahun 1987. Semenjak itu, merebaklah kemudian isu SARA yang pada jaman Orde Baru laku di pasaran.

Berkembangnya isu SARA semakin diperkuat dengan hadirnya Dayat, adik Bambang, yang ternyata adalah salah seorang pimpinan dari ormas Islam yang kala itu merangsek subur. Oleh Dayat, Lemburan diancam akan dijadikan *karang-abang*¹¹ (porak-poranda). Pada tanggal 26 Oktober 2000, Heri didatangi oleh Bambang dan empat orang kawannya yang diduga merupakan anggota ormas. Heri kemudian dipaksa ikut ke rumah Ngawiyanto yang berstatus sebagai kepala RT dengan mengumpulkan para pengikut Bambang. Posisi Bambang yang baru lima tahun di Lemburan pun cukup unik. Dia adalah seorang anak Kepala Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Nasional. Bambang juga dikenal sebagai donatur dalam urusan keagamaan di Lemburan. Pukul 16.00, Heri diancam dengan “dikalungi clurit.” Sampai kemudian pukul 19.00, empat orang dari tujuh yang menjadi target kekerasan dikumpulkan di rumah Bambang, di antaranya adalah Heri, Budi, Joko

10 Lihat tulisan Hatib Abdul Kadir dalam <http://etnohistori.org/gpk-dari-hobi-bacok-menuju-parlemen-lokal.html> diunduh pada 12 Mei 2016.

11 Dalam bahasa Jawa memiliki kemiripan dengan istilah “osak-asik” yang menggambarkan keadaan kacau-balau (*chaos*). Hanya saja, “karang-abang” di sini memiliki makna yang lebih mengerikan, yakni kacau-balau yang terjadi akibat pertumpahan darah.

(satu-satunya seorang muslim), dan Sugiyono. Di rumah Bambang, telah berhenti satu truk berisi orang-orang dengan atribut sorban lainnya ninja sejumlah 30-an orang. Keempat orang termaksud kemudian dianiaya dengan pukulan. Sementara itu, seorang warga yang juga menjadi target, Bayu, berlari keluar rumah sebab mendengar Budi yang berteriak meraung kesakitan. Saat keluar, Bayu dihadang oleh sekelompok anggota ormas dan kemudian dipukuli meskipun tidak dibawa ke tempat Bambang.

Bayu menggambarkan bahwa pada pukul 21.00 jumlah ormas sudah bertambah dan memadati jalan-jalan sepanjang Lemburan, sekitar 200 meter. Di antara kelompok ormas itu, ada yang memakai atribut GAM, GPK, dan Banser.¹² Jumlah ormas makin tak terhitung setelah pada jam 23.00 massa memadati jalan ke arah Lemburan dari arah jalan Solo KM.8 dengan iringan sepanjang satu kilometer ke arah Selatan. Selain itu, diketahui kemudian oleh Bayu bahwa truk yang terparkir sepanjang jalan berisi bensin dan senjata berupa pedang. Sementara itu, berkumpul pula aparat keamanan dari Polsek Berbah, Polres Sleman, Koramil, dan Paskhas AU. Aparat keamanan ini hadir untuk menyambangi ormas agar situasi tidak makin panas, dan bukan mengusir ormas tersebut!

Bimo, seorang dari Kawula Mataram, yang merupakan pasukan keamanan Kraton Yogyakarta, mengatakan bahwa sebaiknya warga jangan melawan, sebab masalah akan menjadi tambah rumit ketika perlawanan terjadi. Menjadi pertanyaan lebih lanjut apakah Bimo dalam hal ini mewakili Kraton sebagai rezim pemerintahan politik-kultural atau ia sebagai pribadi saja. Namun, penting untuk dicatat bahwa warga mengaku bahwa saat itu Sultan HB X tidak mengeluarkan pernyataan apapun berkaitan dengan peristiwa ini.¹³

Keengganan untuk melawan ini diikuti dengan isu bahwa perlawanan akan menjadi pemantik untuk mengirimkan lebih banyak anggota ormas dan menjadikan Lemburan beserta seluruh kecamatan Berbah sebagai ladang pengganti kerusakan Poso.¹⁴ Tak lagi bisa dihindari, selama seminggu penuh, hingga tanggal 2 November 2000, ormas menduduki dusun termaksud. Tidak hanya di Lemburan, teror

12 Sebagai catatan, ketika pengisolasian ini terjadi, Abdurrahman Wahid yang merupakan tokoh NU, tengah menjabat sebagai Presiden Republik Indonesia.

13 Perlu dicatat bahwa saat ini Kasultanan Yogyakarta juga tengah mempersiapkan suksesi. Dalam masa-masa perguliran kekuasaan ini, tidak jarang muncul gerakan reaksioner sebagaimana dalam peristiwa Lemburan ini. Lebih lanjut lihat A. Harimurti, "Masa Lalu Suksesi(i) untuk Dinasti Keistimewaan Masa Kini", dalam Rahayu, Windarto & Harimurti, 2016, *Op.Cit.*, hal. 107-108.

14 Dalam wawancara tahun 2012 terhadap salah seorang mujahidin lulusan Moro Islamic Liberation Front (MILF) tahun 2001, saya mendapati rumor bahwa Jawa akan menjadi ladang berjihad setelah Ambon dan Poso berakhir.

dan intimidasi terendus dan menyebar ke sekitarnya. Keadaan ini membuat sepi jalanan selepas maghrib.

Berdasarkan informasi dari Bayu, hari berikutnya, pada dini hari pukul 01.00, beberapa warga diungsikan ke Polres. Proses pengungsian ini diikuti sekelompok anggota ormas. Ketika sampai di Polres, para warga dipukuli dan beberapa diantaranya disundut menggunakan rokok yang menyala. Saat itu polisi melihat proses penganiayaan termaksud, sayangnya tak bisa dikonfirmasi apa yang menyebabkan polisi tidak melakukan tindak pencegahan. Para warga yang tidak turut mengungsi banyak diantaranya muslim yang simpatik dengan Bambang. Sedangkan mereka yang “palang” dan tetap tinggal di rumah mencuri-curi keluar saat jam-jam sholat. Lima orang korban yang dikumpulkan di rumah Bambang pada tanggal 27 Oktober 2000, melarikan diri keluar kota dan keluar pulau. Sementara itu, Bayu menuturkan selama sebulan tinggal di belakang Polda Jogja. Sedangkan Heri, yang menjadi target utama penyerangan, mengungsi ke sekitar Parangtritis.

Ditemukan kemudian bahwa rumah sesepuh masjid dijadikan sebagai pos untuk melakukan pemantauan terhadap para warga. Di rumah itulah kemudian para ormas berkumpul dan diberikan denah rumah orang “palang.” Selain itu, Bayu yang seringkali berputar-putar di sekitar Lemburan dengan motor ber-plat nomor polisi, melihat beberapa orang dari dusun sekitar Lemburan seperti Kaliajir, Bedilan, dan Jagalan yang turut serta bergabung dan menggunakan atribut ormas-ormas termaksud. Ia mengaku kenal beberapa di antaranya.

Orang boleh saja ingat dengan apa yang terjadi pada pembantaian massal yang terjadi setelah Gerakan 30 September 1965. Sebagaimana dalam peristiwa termaksud, di Lemburan juga terjadi perubahan dari seorang yang tadinya kawan, saling bertegur-sapa, bergotong-royong, saling memberi, mendadak berubah menjadi tetangga yang sama sekali lain.¹⁵ Terjadinya perubahan konsep “tetangga” menandai bahwa dalam struktur pemaknaan seseorang juga terbangun sebuah pandangan yang menjauhkannya dari peristiwa traumatis. Di sinilah kemudian pemikiran Sigmund Freud mendapati tempat yang relevan untuk menjelaskan bagaimana subjek-subjek dibentuk lewat trauma.

Freud selalu meyakini bahwa tiap subjek merevisi peristiwa lampau di kemudian hari. Revisi inilah yang menciptakan sejarah

masa lalu dan memberikan makna terhadap peristiwa termaksud.¹⁶ Kejadian di masa lalu, baik yang mitis maupun historis, yang tak bisa digabungkan dalam konteks bermakna pada waktu itu juga (dengan demikian traumatis) direvisi secara *nachträglich*¹⁷ (menunda) guna memberikan bukti eksistensinya di saat ini. Penciptaan masa lalu yang bermakna (apa yang disebut Freud sebagai “retranskripsi”) membantu untuk menyusun temuan saat ini; yang mana menentukan cara subjek memahami dunia dan bagaimana cara subjek mengetahuinya, cara subjek mengkonstruksi pengetahuan saat ini.¹⁸ Dalam perkembangannya hal tersebut bisa menentukan konstruksi masa depan lewat dorongan untuk mengulang (*compulsion to repeat*).

Penundaan ini misalnya muncul dalam sebuah kesaksian yang disengaja (*situated testimonies*) dalam beberapa arsip sastra di Indonesia. Laurie J. Sears (2013) menunjukkan bahwa dalam novel-novel Indonesia, peristiwa traumatis diorganisir dan diberi makna baru. Misalnya saja lewat membuat perbandingan antara tetralogi Pramoedya Ananta Toer dengan Saman dan Larung-nya Ayu Utami, ia menunjukkan bahwa ada dua model trauma yang berbeda. Apabila Pram menekankan *mimetic model of trauma*, yakni bahwa pengalaman traumatis dilihat sebagai sesuatu yang fragmentatif, non-linear, dan imitatif; maka Ayu lebih menekankan pada *anti-mimetic model of trauma* atau pengalaman traumatis datang dari luar dan menyerang subjek. Pada model Pram, trauma bisa diatasi dengan adanya akal sehat dan harapan terhadap masa depan, sementara pada Ayu trauma hanya bisa diatasi dengan dunia spiritual Jawa.¹⁹

Dari model yang dipaparkan Sears tersebut, pengalaman

16 Rozine Jozef Perelberg (ed.), *Time and Memory* (London: Karnac, 2007), hal. xviii. Perelberg menuliskan demikian “*Freud always believed that every subject, as well as every nation, revises past events at a later date; this revision is what creates a historical past, imparting meaning to those events. Occurrences in the (mythical or historical) past, which could not be incorporated in a meaningful context at the time (thus, they were traumatic), are revised nachträglich so as to give significance to them a posteriori in the present. This creation of a meaningful past (what Freud (1986) called “a retranscription”) helps to structure the invention of the present; that is, it determines the way we perceive the world and how we know it, the way we construct our knowledge of the present.*”

17 J. Laplanche & J.B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* (London: Hogarth, 1967), hal. 111. “Istilah yang seringkali digunakan Freud dalam kaitan dengan pandangannya mengenai temporalitas dan kausalitas psikis: pengalaman, kesan, dan jejak memori mungkin direvisi di kemudian hari untuk menyesuaikannya dengan pengalaman yang baru saja terjadi atau dengan pencapaian tahap perkembangan yang baru. Dalam kejadian tersebut, mungkin saja peristiwa termaksud diberi tak hanya makna baru namun juga keefektifan psikis.”

18 Lihat misalnya tulisan Laurie J. Sears, *Situated Testimonies: Dread and Enchantment in an Indonesian Literary Archive* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013).

19 *Ibid.*, hal. 203-206.

traumatis dalam peristiwa Lemburan ini terjadi sebagaimana tokoh Pangemanann dalam novel Pram, namun represi yang terjadi nyatanya tetap tidak bisa diorganisir dalam penyelesaian trauma. Di sinilah kemudian penting untuk dilihat bagaimana dengan adanya “kesetelahan” kategori tetangga ini berubah dan mempengaruhi cara warga Lemburan bersosialisasi masa kini. Perubahan termaksud, di sisi lain meninggalkan jejak yang tertunda dan bisa kapan saja kembali ke dalam percakapan. Kegagalan penciptaan makna baru dalam proses sosialisasi warga Lemburan ini menghadirkan rasa rikuh yang dalam hal ini menciptakan struktur-struktur.

Tetangga

Tetangga merupakan suatu bentuk spektral yang mampu mencerminkan kedirian seseorang. Seringkali, tetangga digambarkan sebagai orang yang kompetitif atau mampu bekerja-sama mewujudkan sebuah harmoni. Penggambaran atau pencerminan ini menunjukkan bahwa tetangga masuk dalam sebuah kategori imajiner. Sementara itu, kapasitas kompetitif dan kerja-sama dengan tetangga menunjukkan bahwa kategori tetangga merasuk ke tatanan simbolik dalam berbahasa. Meskipun demikian, tidak serta-merta tetangga sudah dipahami begitu saja. Dalam kasus ini akan ditunjukkan nantinya bahwa ada sebuah jurang menganga yang mengarahkan pada pemahaman simbolik mengenai istilah “tetangga” tidaklah sehangat maupun menjanjikan sebagaimana diduga selama ini, justru unsur tetangga sesama-yang-lain yang “mengerikan” bisa digagas muncul ke wacana.²⁰

Ketika ditanya sebenarnya siapa yang disebut “tetangga”, kita akan menemukan kesulitan untuk membuat kategorisasi apakah berdasarkan jarak, cakupan administratif, atau kedekatan personal. Ambivalensi ini tampak dalam figur tetangga yang bisa saja merujuk pada teman, keluarga, musuh, orang asing, atau sesama-yang-lain.²¹ Dalam pemahaman umum di Indonesia, tetangga merujuk pada “orang yang rumahnya berdekatan”. Istilah yang paling sering didengar dalam keseharian warga masyarakat soal tetangga adalah Rukun Tetangga (RT).

20 Slavoj Žižek, “Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence”, dalam Slavoj Žižek, Eric L. Santner, & Kenneth Reinh, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology, with a new Preface* (Chicago: The University of Chicago Press, 2013), hal. 143.

21 Kenneth Reinhard, “Toward a Political Theology of the Neighbor”, dalam S. Žižek, E.L.Santner, K. Reinhard, *The Neighbor* (Chicago & London: The University of Chicago Press), hal. 18.

Menurut cerita Kwee Thiam Tjing, sekali ia menjadi kepala asosiasi pertetanggaan yang bersifat lokal tersebut.²² Pada awal pendiriannya, 1940, pemerintah menamai asosiasi ini sebagai Tonarigumi yang berasal dari nama Gonin Gumi pada Jaman Edo (1603-1867), Keshogunan Tokugawa. Tonarigumi memberi perhatian pada hubungan mutualistik untuk saling membantu antar kelompok keluarga. Kwee berkisah bahwa lewat asosiasi ini ia melindungi wanita dan anak-anak Belanda yang laki-lakinya dibui atau dibunuh.

Seorang warga Lemburan, yang saat pengisoliran berusia tujuh tahun, menceritakan bahwa ia sendiri kebingungan untuk menentukan sebenarnya apa yang memantik terjadinya pengisoliran. Ia tidak yakin apakah masalah dimulai oleh “tetangga” dekat rumahnya (Pak Bambang) yang kemudian pergi ataukah berawal dengan adanya isu pemutusan kabel di masjid. Ia, dalam arti lain, tertarik untuk bercerita mengenai bagaimana ia dibuat bingung dan takut oleh sesuatu yang ia tidak tahu dari mana datangnya. Ia berkata demikian,

“Ada apa sampai sebegini sepinya kampung kami yang sebelumnya aman-aman saja pagi siang malamnya? Rasa aman dan bersahabat pula untuk bertegur sapa dengan tetangga sekitar kami, tapi yang aku rasa itu tidak terjadi.”

Ia mengatakan bahwa “tetangga sekitar kami” merupakan orang yang bisa bersahabat. Bagi warga bernama Dimdim ini, “tetangga” hanya didapat ketika kampung mereka aman-aman saja dan tidak sepi.

Berbeda dengan Bayu, sebagaimana disebutkan pada bagian sebelumnya, ia justru heran bagaimana mungkin orang-orang berpakaian ormas yang mengisolir desanya berasal dari sekitar kampung Lemburan. Keganjilan ini ia temukan sebab warga sekitar dusunnya masih ia anggap sebagai tetangga, yang artinya adalah kenalannya. Ada perbedaan pelafalan “tetangga” antara Dimdim dengan Bayu. Dimdim mengatakan “tetangga” sambil merujuk ke kampungnya sendiri atau orang yang berada di sekitar rumahnya. Sementara itu, Bayu merujuk “tetangga” pada orang yang tidak hanya di kampungnya sendiri, melainkan lebih ke orang yang seringkali ia lihat di sekitar Lemburan.

Selain perbedaan simbolik dalam pelafalan termaksud, konsep “tetangga” yang disampaikan Dimdim dengan Bayu juga cukup

22 Lihat dalam Kwee Thiam Tjing, *Menjadi Tjamboek Berdoeri* (Depok: Komunitas Bambu, 2010), hal. 156. Juga dalam Benedict Anderson, *A Life Beyond Boundaries* (London & New York: Verso, 2016), hal. 173.

berbeda. Dimdim merujuk “tetangga” pada suatu suasana yang aman-aman saja, sementara itu, Bayu justru melihat keanehan bahkan keheranan terhadap orang yang oleh Dimdim akan dimasukkan dalam kategori “tetangga”. Kondisi ini dapat dipahami dalam konteks bahwa Bayu merupakan salah satu korban yang menjadi target dari ormas paramiliter yang menyerang Lemburan. Sementara itu, Dimdim merupakan korban yang secara tidak langsung mengalami intimidasi sebagaimana Bayu. Dimdim hanya mendengar horor dari keluarga dan orang-orang dekatnya.

Ormas paramiliter ini melakukan eksternalisasi figur sesama-yang-lain yang semestinya disingkirkan. Penyingkiran ini dilakukan untuk menjaga gagasan kepenuhan (kaffah) yang kemudian berlangsung dalam wacana islamisme. Model gagasan ini bisa saja ditafsirkan dan digunakan demi kepentingan kelompok otoritarian yang enggan untuk kehilangan kekuasaannya. Menguatnya kekuatan kerumunan sebagaimana kelompok-kelompok yang menyerang Lemburan merupakan ciri khas yang mendominasi kerusuhan yang menandai, mengantar, dan menjadi sisa-sisa runtuhnya Orde Baru.²³

Menurut Fadjar I. Thufail kerumunan kelompok sebagaimana dalam paramiliter ini menandai bahwa warga negara-bangsa Indonesia berkehendak untuk aktif dalam perbincangan nasional. Mereka tidak hanya sekadar subjek pasif yang dijejali wacana, artinya mereka memiliki agensi kultural.²⁴ Tapi agensi kultural yang seperti apa? Kwee menunjukkan bahwa kerumunan ini bisa saja memang kelompok yang memiliki konsen terhadap kehidupan kebangsaan, di sisi lain model kelompok gespuis (penjahat) dalam gepeupel (rakyat) tetap mesti dilihat. Kelompok penjahat tersebut seringkali memanfaatkan eksternalisasi lewat gepeupel demi kerakusan akan kekuasaan.

Pola eksternalisasi ini juga telah hidup sedemikian lama dalam badan militer Indonesia. Sikap anti liberalisme yang mulai muncul dalam badan ABRI pada tahun 1980an menandai bahwa sesuatu yang asing meyusup masuk ke kalangan massa-rakyat dan berpotensi mengacaukan hirarki kekuasaan yang telah terbentuk dalam “kemanunggalan ABRI dengan rakyat.”²⁵ Nilai-nilai liberalisme ini dianggap pihak ABRI didominasi dan dihidupi oleh orang-orang yang memperjuangkan Hak Asasi Manusia (HAM) di kalangan intelektual

23 Gerry van Klinken, *Perang Kota Kecil* (Jakarta: Obor & KITLV, 2007).

24 Fadjar I. Thufail, “Local and National Violence in Post-Soeharto Indonesia”, dalam Mary S. Zurbuchen (ed.), *Beginning to Remember: The Past in the Indonesian Present* (Singapore & Seattle: Singapore University Press & University of Washington Press, 2005), hal. 166.

25 Jun Honna, *Military Politics and Democratization in Indonesia* (London: RoutledgeCurzone, 2003).

Indonesia. Tak heran model ideologi anti-HAM kemudian merasuk masuk dalam badan ABRI (kini TNI). Bahkan, dalam sebuah obrolan 2014 lalu, seorang prajurit TNI mengaku bahwa musuh utama TNI adalah HAM. Ia mengatakan bahwa HAM membuat TNI enggan untuk melakukan aksi atau operasi militer.

Menarik bahwa ada kesamaan pola memandang yang asing sekaligus diikuti dengan proses untuk membasmi (*destructiveness*), entah secara fisik maupun karakter. Proses pembasmian ini ditandai dengan pengorganisasian kebencian sebagaimana terjadi dalam peristiwa 13-14 Mei 1998²⁶ atau juga dalam pengisoliran Lemburan ini. Pengorganisasian kebencian, juga kemarahan, yang dilakukan pihak yang berkepentingan inilah yang kemudian menandai eksternalisasi bahwa kategori seperti “Cina”, “Kristen”, “Gafatar”, atau “LGBT” merupakan kategori yang tidak semata-mata masalah SARA, melainkan masalah kelas sosial di mana yang menjadi pokok kemudian adalah permainan kekuasaan di dalamnya. Bentuk-bentuk penyingkiran simbolik inilah yang dalam istilah Adorno disebut sebagai agresi otoriter.²⁷

Eksternalisasi lewat pengorganisasian kebencian ini seringkali terbentuk dalam vigilantisme. Fenomena vigilantisme yang menguat setelah muncul perubahan pemahaman negara sebagai kesatuan yang berkuasa dan berada di atas dan mengatur masyarakat lewat hukum transenden.²⁸ Hukuman dimengerti bukan sebagai balas-dendam dari pihak korban, melainkan dalam rangka penegakan hukum dan dijalankan oleh instrumen yang sudah pasti: polisi, pengadilan, dan sistem penjara. Namun semenjak 1998, muncul gaya baru menghukum yang seringkali siapa yang pantas dan tidak pantas dihukum ditentukan oleh massa yang berkuasa. Istilah “main hakim sendiri” menjadi istilah yang muncul kuat dalam wacana.

Istilah “main hakim sendiri” merupakan konsep khas yang seringkali dilekatkan tidak hanya untuk vigilantisme. Dalam kehidupan pertetanggan istilah ini menjangkau misalnya pada sistem ronda. Sistem ronda atau Sistem Keamanan Lingkungan (Siskamling) yang meniru pada sistem Tonarigumi masa Jepang dan digunakan untuk mencegah terjadinya kekerasan komunal terhadap maling, pelaku

26 James T. Siegel, “Thoughts on the Violence of May 13 and 14, 1998, in Jakarta”, dalam Benedict Anderson (Ed.), *Violence and the State in Suharto’s Indonesia* (Ithaca: SEAP Cornell University, 2001).

27 Theodor W. Adorno, *The Authoritarian Personality* (New York: W.W. Norton, 1993).

28 Joshua Barker, “Vigilantes and the State”, dalam *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, Vol. 50, No. 1 (Spring 2006), hal. 204.

zina, ataupun dukun santet.²⁹ Penduduk setempat atau petugas keamanan menjadi “polisi tak berseragam” bagi komunitasnya sendiri. Pemerintah Indonesia mengatakan bahwa budaya gotong royong memungkinkan untuk diadakannya sistem ronda termaksud. Sistem ronda ini menunjukkan bahwa “main hakim sendiri” merupakan istilah yang kemudian menggantikan peran otoritas negara dalam melakukan hukuman. Lantas, kaitan antara polisi dengan vigilant menjadi tidak jelas.

Dalam pengisoliran Lemburan ini, sistem keamanan warga digantikan oleh para vigilant. Sementara itu, para warga ditempatkan layaknya maling yang apabila tidak menurut akan kena “main hakim sendiri”. Dengan dimasukkannya beberapa warga ke dalam kelompok vigilant ini, tercipta sentimen antar warga yang mana menjadi korban terhadap mereka yang berada dalam pihak vigilant. Sekalipun hanya menjadi penunjuk rumah seseorang yang hendak disatroni, sentimen tersebut tetap muncul. Kemunculan sentimen ini tidak pernah hadir dalam acara-acara kumpulan seperti arisan ataupun rapat-rapat. Ketidakhadiran percakapan soal pengisoliran ini muncul sebagai wujud keengganannya daripada cerita tersebut akan membuat Lemburan kembali memanas.

Di kampung Kemlayan, Solo, Siegel menggambarkan bagaimana sosialisasi antar-tetangga terbangun. Menurut Siegel, pertetanggaan di Kemlayan dibangun dengan fondasi rasa riku. “Partisipasi,” tulisnya, “sebagaimana bertentangan dengan tidak mengganggu seseorang lewat menyembunyikan perbedaan-perbedaan, adalah hal penting sebab dalam partisipasi menjadi bukti bahwa supresi terjadi, dan aturan, atau adat, ada di dalamnya.” Supresi ini terjadi akibat terjadinya Kramanisasi yang kemudian mengalami kegagalan dengan sesekali muncul ucapan Ngoko. Ia mencontohkan dengan seorang pencuri yang seringkali dibikin kapok dengan menyingkirkannya dari masyarakat. Pencuri dianggap sebagai orang yang tidak tahu-menahu bahasa dan berada di luar komunitas dengan resam yang sama. Dengan adanya ronda, sebagai sebuah bahasa keamanan, orang-orang bisa tetap terlindung dan berkumpul bersama orang-orang yang mampu bicara dengan pantas.³⁰

29 Kemunculan Siskamling dimulai tahun 1980 sebagai perpanjangan program Komando Pemulihan Keamanan dan Ketertiban (Kopkamtib), fungsinya yang menjamah masyarakat sampai lingkungan tempat tinggalnya ini menjadi pintu masuk bagi aparat dalam peristiwa Penembak/an Misterius (Petrus) pada tahun 1983. Lihat Joshua Barker, “State of Fear: Controlling the Criminal Contagion in Suharto’s New Order”, dalam Benedict Anderson (Ed.), *Violence and the State in Suharto’s Indonesia* (Ithaca: SEAP Cornell University, 2001).

30 James T. Siegel, *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City* (New Jersey: Princeton University Press, 1986), hal. 70.

Orang yang tinggal dalam komunitas Jawa, seringkali mengatakan “sing wis yo wis” (yang lalu biarlah berlalu) untuk menolak secara halus menggali lebih jauh pengalaman traumatis. Sebagai contoh dalam perbincangan mengenai peristiwa 1965 dalam acara Indonesian Lawyers Club, pelukis Djoko Pekik mengatakan bahwa “Sing wis yo wis (yang sudah terjadi ya sudah), saat ini kita bersatu saja membangun kemerdekaan kita.”³¹ Pun dengan warga Lemburan yang ditanyai perkara pengisoliran pada tahun 2000 tersebut. Salah seorang warga, yang juga adalah polisi, ketika mendengar pembicaraan mengenai pengisoliran langsung menyahut “sing wis yo wis, lagian yang jadi pelakunya sudah mati, hidupnya jadi susah. Ada yang jadi miskin.” Sementara itu, warga lain mengatakan, “sing wis yo uwis, sekarang sudah kembali lagi, baik-baik saja.”

Warga tersebut, yang saat peristiwa berlangsung menjadi salah satu tokoh di Lemburan, mengatakan dan ragu-ragu untuk bercerita mengenai Lemburan pada masa itu. Ia takut bahwa ceritanya akan menjadikan Lemburan “mubal” (meluap) kembali. Boleh jadi ketakutan untuk kembali terjadinya kerusuhan dan pengisoliran ini yang kemudian mendasari pengucapan frase “sing wis yo uwis”.

Ketakutan ini, ia katakan, bukan karena jihad yang merebak dan menjangkau Lemburan. Sumber ketakutan dari warga tersebut adalah berkaitan dengan suasana Lemburan kala itu. Ia gambarkan Lemburan sebagai sesuatu yang “medeni” (menakutkan). Semua warga merasa terteror dan enggan untuk keluar dari rumahnya masing-masing. Penting untuk dicatat, mereka takut bukan karena “jihad”³² yang terjadi saat itu atau takut dengan bensin, senjata tajam, dan juga ancaman. Mereka takut dengan sebuah “suasana” yang mana “kedamaian” tidak hadir.

Mangkirnya “kedamaian”, merupakan hal yang menurut Heri hilang dalam hubungan antar warga. Kedamaian yang tak terpulihkan merupakan implikasi dari pemenggalan atau pelintiran kata-kata. Ia menggambarkan sebuah seleksi ucapan mungkin saja berubah menjadi horor yang mendatangi Lemburan. Suasana horor datang setelah bahasa dipilih-pilah untuk kemudian dipelintir. Misalnya ketika Heri mencandai anak perempuan Bambang yang akan ke masjid, justru hal ini tidak dikategorikannya sebagai model bercanda. Heri mengetahui kemudian setelah tahun 2000 bahwa godaan lewat bercanda inilah yang kemudian diartikan sebagai “menghalangi pergi ke masjid.”

31 Lihat dalam <http://www.republika.co.id/berita/nasional/hukum/15/09/30/nvg7gl330-50-tahun-g30spki-djoko-pekik-sing-wis-yo-wis> diunduh pada tanggal 19 Mei 2016.

32 Norhaidi Hasan, “Faiths and Politics”, dalam *Indonesia*, No. 73 (Apr., 2002), hal. 145-169.

Lantas, horor muncul dari kegagalan berbahasa.

Kegagalan berbahasa inilah yang menciptakan kembalinya ketakutan, datang menghantui warga dan menyebabkan keengganan untuk menceritakan ulang dalam percakapan bersama. Keengganan ini merupakan bentuk yang serupa dengan ketakutan terhadap hantu, sebuah bahasa atau hasrat tanpa badan.³³ Ketika ketakutan ini diafirmasi dalam keseharian warga, tidak heran apabila ada sebuah ancaman bahwa ke-“mubal”-an ini bisa saja terjadi. Dalam hal inilah kemudian tetangga mengalami perubahan bukan sebagai komunitas yang bersama-sama menjaga keamanan, melainkan justru tetangga sebagai sebuah sumber ketidak-amanan. Tidak mengherankan, karena kegagalan berbahasa ini kemudian muncul ucapan disertai rasa riku seperti “Yang penting jaga diri, jangan sembrono, jangan sampai terulang lagi.” atau “walaupun bisa bareng-bareng, tapi masih ada rasa takut.”

Toleransi traumatik

Dalam kebudayaan Jawa, toleransi dianggap menjadi jejak etika yang paling populer semenjak kebangkitan nasionalisme Indonesia. Bagi orang Jawa, toleransi senantiasa bersinggungan dengan kehidupan beragama. Benedict Anderson mengatakan bahwa “toleransi” dijadikan sebagai “senjata untuk berkelit dari supremasi santri dan menjaga kesinambungan legitimasi dari dominasi abangan tradisional.”³⁴ Model toleransi ini bisa ditemukan dalam kebudayaan wayang yang mencoba untuk mendobrak ortodoksi Islam puritan menempatkan seseorang dalam sebuah ruang liminal.³⁵

Namun, bukannya tanpa masalah, kebudayaan wayang seringkali mengalami pemborjuisan yang terwujud dalam penempatan wayang sebagai suatu tontonan moral yang menggambarkan kesalehan. Penggambaran kesalehan ini berimbas pada penyederhanaan wayang hanya dalam konteks Kebaikan dan Kejahatan. Padahal, apabila dieksplorasi lebih jauh, Pandawa yang digambarkan pahlawan tidak pula sepenuhnya bersih secara moral, misalnya lewat permainan judi

33 Jim Siegel, “Berbahasa”, dalam Henri Chambert-Loir (Ed.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: KPG bekerjasama dengan Ecole française d’Extreme-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa Universitas Padjadjaran, 2009), hal. 341.

34 Benedict Anderson, *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa* (Yogyakarta: Jejak, 2003), hal. 5.

35 P.J. Zoetmulder, “The Wajang as a Philosophical Themes”, dalam *Indonesia*, No. 12 (Oct., 1971), hal. 87.

dengan para Korawa, Pandawa justru mempertaruhkan Drupadi yang adalah istrinya sendiri.

Pun, bercermin dari Lemburan, toleransi sendiri kini bisa dipertanyakan lebih lanjut. Apabila toleransi sekali waktu pernah bersemi dari suatu rasa hormat sejati akan keanekaragaman dan kepribadian manusia, kini bisa jadi toleransi bersemi dari rasa takut yang muncul akibat keanekaragaman termaksud sebagaimana terjadi dalam peristiwa Lemburan. Meskipun peristiwa ini tidak sebegitu fenomenal dan berdarah-darah, namun peristiwa ini setidaknya menunjukkan adanya perubahan model toleransi pertetangga yang pernah dan masih hidup dalam kebudayaan Jawa. Perubahan model toleransi ini terwujud dalam kegagalan berbahasa.

Kegagalan berbahasa ini boleh jadi dialami subjek yang berubah seiring dengan berkembangnya kapitalisme global. Reaksi dan dorongan untuk mendapatkan identitas setelah lepas dari otoritarian boleh jadi merupakan pemantik perubahan pemahaman mengenai toleransi tersebut. Idealisme bahwa seorang subjek adalah seorang liberal, multikultural, dan di sisi lain individualis, mengembangkan pemahaman baru mengenai model toleransi. Apabila seseorang percaya terhadap pilihan individual dan toleran terhadap kebudayaan yang berbeda, secara paradoks hal tersebut mendorong untuk menjadi intoleran terhadap kebudayaan yang tidak memberikan keleluasaan untuk memilih dan tidak toleran.

Sebagaimana di Lemburan, model keengganan membicarakan bahkan menolak untuk pembicaraan mengenai pengisoliran sebab “ada hal lain yang lebih baik”, merupakan siasat orang mengingat-ingat sesuatu untuk menghindari horor. Horor tersebut kemudian mengontrol warga untuk tidak membicarakan, di sini rasa takut mengambil tempat terbanyak dalam melangsungkan keseharian. Berbahasa dalam keseharian menjadi penerjemahan rasa riku yang muncul demi suatu rasa aman. Kerikuan ini justru menghambat terciptanya suatu cara berbahasa dalam masyarakat plural yang kosmopolit.³⁶ Dengan kata lain, lewat kerikuan ini rasa takut semakin ditegaskan sebagai wujud kegagalan berbahasa. Dan kerikuan berbahasa ini menjadi satu penghalang terbentuknya subjek kosmopolit yang mampu melakukan komparasi dan menjadikan bahasa untuk memahami sesama-yang-lain, padahal dalam hal ini sesama-yang-lain menjadi sumber trauma dalam hubungan dalam dusun.

Pengendalian cara mengingat agar peristiwa tersebut tidak “terulang kembali”, menandakan bahwa ada penundaan terhadap horor. Horor akan muncul, hanya ketika seseorang minta warga

36 Siegel, 2009, *Op.Cit.*, hal. 342.

Lemburan untuk bercerita. Misalnya saja, seorang warga mengatakan bahwa akan lebih baik untuk menanyakan ke orang tertentu daripada dirinya. Atau ketika seorang warga ketakutan bahwa ceritanya akan membuat Lemburan kembali “mubal”. Mubal” tidak lain digunakan sebagai pengganti horor yang tidak bisa dipercakapkan.

Horor yang ditahan dan ditunda dalam percakapan ini muncul dalam istilah “sing wis yo uwis” yang seringkali terucap dari orang yang lama hidup dalam tradisi Jawa. “Sing wis yo uwis” menegaskan bahwa pengalaman pahit adalah sesuatu yang berlalu, horor, tak perlu dikorek, namun jauh daripada itu mewariskan suatu relasi pertetanggaan yang suatu saat rentan untuk pecah. Kerentanan inilah yang dalam psikoanalisa disebut sebagai *nachträglichkeit*. “Sing wis yo wis” tidak serta-merta menunjukkan bahwa trauma direvisi dan ditranskripsikan ulang ke dalam dunia spiritual Jawa. Justru ada sebuah ingatan yang butuh dinyatakan tapi mengalami penekanan dari lingkungan. Dengan tidak berhasil dimasukkan ke dalam struktur pemaknaan, suatu pengalaman akan menjadi traumatis dan pada suatu saat akan hadir kembali lewat gejala-gejala ritualistik. Lantas, peristiwa-peristiwa traumatis yang terjadi tersebut akan tetap hadir apabila tanpa proses penerjemahan ke dalam cara berbahasa lain yang mampu memangkirkan rasa riku dengan bahasa dengan tidak saling mencerminkan.³⁷

Peringatan intimidatif untuk bertindak sesuai yang diharapkan oleh warga yang juga merupakan anggota dari kelompok pengisolir seperti “kamu mau seperti dulu lagi?” tak pelak lagi menjadi bukti bahwa ada yang enggan muncul dalam percakapan. Bahwa ada sebuah penundaan dari trauma-trauma yang tidak terstrukturkan. Lantas, dalam horor dan rasa takut inilah kemudian pertetanggaan dibangun. Pertetanggaan dengan percakapan berbau keagamaan ini bukan melulu urusan apa agama saya atau apa agamamu, melainkan jauh daripada itu apakah seseorang punya kekuasaan untuk membawa ke masa lalu yang “mubal”. Tepat pada titik inilah toleransi dipercakapkan secara traumatik.

Referensi

Sumber Pustaka

Adorno, T.W. (1993). *The authoritarian personality*. New York: W.W. Norton.

37 *Ibid.*, hal. 342.

- Anderson, B. (2003). *Mitologi dan toleransi orang Jawa*. Yogyakarta: Jejak.
- Anderson, B. (2016). *A life beyond boundaries*. London & New York: Verso.
- Barker, J. (2006). Vigilantes and the State. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, Vol. 50, No. 1, hal. 203-207.
- Berdoeri, T. (2004). *Indonesia dalem api dan bara*. Jakarta: Elkasa.
- Chambert-Loir, H. (Ed.). (2009). *Sadur: Sejarah terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG bekerjasama dengan Ecole francaise d'Extreme-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa Universitas Padjadjaran.
- Hasan, N. (April 2002). Faiths and Politics. *Indonesia*, No. 73, hal. 145-169.
- Honna, J. (2003). *Military politics and democratization in Indonesia*. London: RoutledgeCurzone.
- Kammen, K. (2016). *Three centuries conflict in East Timor*. Singapore: NUS Press.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (1967). *The language of psychoanalysis*. London: Hogarth, 1967.
- Perelberg, R.J. (ed.). (2007). *Time and memory*. London: Karnac.
- Rahayu, Y.A., Windarto, A., & Harimurti, A. (2016). *Sukses(i) penguasa: Menyadur kuasa sastra wayang Prasthanikaparwa*. Yogyakarta: Sanata Dharma University Press & Lembaga Studi Realino.
- Sears, L.J. (2013). *Situated testimonies: Dread and enchantment in an Indonesian literary archive*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Siegel, J.T. (1986). *Solo in the new order: Language and hierarchy in an Indonesian city*. New Jersey: Princeton University Press.
- Siegel, J.T. (1998). *A new criminal type in Jakarta: Counter-revolution today*. Durham, NC: Duke University Press.
- Siegel, J.T. (2001). Thoughts on the Violence of May 13 and 14, 1998, in Jakarta. Dalam Benedict Anderson (Ed.), *Violence and the state in Suharto's Indonesia* (hal. 90-123). Ithaca: SEAP Cornell University.
- Siegel, J.T. (2001, Maret-April). Yang hilang dari zaman Bung Karno. *Basis, Tahun ke 50*, hal. 18-19.
- Siegel, J.T. (2005). *Naming the witch*. Stanford: Stanford University Press.
- Tjing, K.T. (2010). *Menjadi Tjamboek Berdoeri*. Depok: Komunitas Bambu.
- van Klinken, G. (2007). *Perang kota kecil*. Jakarta: Obor & KITLV.
- Žižek, S. (1997). *The plague of fantasies*. London & New York: Verso.

Žižek, S. (2001). *Enjoy your symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out*, rev. ed. New York and London: Routledge.

Žižek, S. & Daly, G. (2004). *Conversation with Žižek*. Cambridge: Polity.

Žižek, S., Santner, E.L., & Reinh, K. (2013). *The neighbor: Three inquiries in political theology, with a new preface*. Chicago: The University of Chicago Press.

Zoetmulder, P.J. (Oktober 1971). The Wajang as a Philosophical Themes. *Indonesia*, No. 12, hal. 85-96.

Zurbuchen, M.S. (ed.). (2005). *Beginning to remember: The past in the Indonesian present*. Singapore & Seattle: Singapore University Press & University of Washington Press.

Sumber Media

Suara Pembaruan, 9 Mei 1998.

Sumber Internet

Hatib Abdul Kadir, GPK: Dari Hobi Bacok, Menuju Parlemen Lokal. diunduh dari <http://etnohistori.org/gpk-dari-hobi-bacok-menuju-parlemen-lokal.html>

<http://www.library.ohiou.edu/indopubs/1998/05/29/0069.html>

<http://www.republika.co.id/berita/nasional/hukum/15/09/30/nvg7gl330-50-tahun-g30spki-djoko-pekik-sing-wis-yo-wis>

Kosmopolitanisme Revolusioner Menubuatkan Surat-surat Kartini

Muhammad Iqbal

IAIN Palangka Raya

Meneroka Raden Ajeng Kartini (1879-1904) adalah upaya untuk memanggungkan sosok bumiputera yang lahir dalam sebuah era, ketika fajar modernitas memberi ‘cahaya kemajuan’ bagi penduduk yang menghuni wilayah yang membentang dalam kekuasaan kolonialisme Belanda kala itu. Kartini banyak menulis soal perempuan dan kedudukannya yang rendah dalam lingkungan feodal (kolonial) dalam rentang masa kehidupannya. Sifat tulisan-tulisan ini yang memang menempatkannya sebagai perlambang yang merepresentasikan gagasan emansipasi perempuan di Indonesia, paling tidak dalam pandangan resmi kenegaraan. Tetapi lebih dari sekadar soal perempuan, minat dan perhatiannya yang luas terhadap masalah seni, sastra, pendidikan, dan kemajuan teknologi, menampilkan figur individu yang mengesankan dari seorang perempuan otodidak yang penuh semangat menyambut dunia modern.

Keunikan dari tulisan Kartini adalah ia menjadi bagian dari semangat global, yang lebih besar dari Jawa dan Hindia Belanda. Tubuhnya yang memang terkungkung dalam belenggu geografis dan kekuasaan kolonial Eropa, namun pikiran internasionalismenya membawa pada kesediaan menyerahkan diri untuk pekerjaan dan perjuangan perempuan generasi baru di Eropa.

Monster beruap yang bersin-bersin

Kartini adalah seorang remaja, puteri dari pejabat tinggi Jawa dalam pemerintahan kolonial Belanda, seorang regent (bupati) Jepara. Jepara, tempat Kartini menghabiskan sebagian besar hidupnya, adalah sebuah tempat kecil di pantai utara Jawa. Sahabat-sahabat, para

pembimbing dan pelindung-pelindung Kartini, hampir semuanya orang Belanda, dalam semangat zaman mereka, menyebut seorang pangeran puteri Jawa. Di zaman Indonesia pasca kolonial, dan hingga kini, ia ditahbiskan sebagai ibu nasionalisme Indonesia.

"Andaikata aku anak laki-laki," tulis Kartini pada 1900, dari Jepara kepada seorang sahabat Belanda, "aku tak akan berpikir dua kali, untuk segera menjadi pelaut."¹ Kartini sering membayangkan ihwal kapal-kapal: "Kami tak lagi ingin berlayar di atas kapal yang sedang tenggelam," ia juga menulis, artinya masyarakat Jawa²; "keberanian tangan yang memegang kemudi, dan memompa kebocoran, tentulah telah dapat menyelamatkan kita dari kehancuran."³

Jepara, tempat tinggal Kartini, amat jauh dari semua jalan Hindia Belanda modern yang baru dan sedang muncul. Dari Jepara, orang harus naik kuda atau kereta kuda, melalui jalan tanah, dan sering berlumpur, menuju Majong. Di situ, orang dapat naik trem uap ke Juwana atau Semarang. Hanya di sanalah ada "kereta sesungguhnya."⁴ Seringkali Kartini mengingatkan calon pengunjung akan perjalanan yang melelahkan itu.⁵ Namun, kapan saja ada kesempatan, atau dalam mimpi-mimpinya, ia dengan cepat naik trem: "Kami naik trem pertama pagi itu ... jauh sebelum stasiun trem Pemalang muncul, sewaktu kami meluncur, kami memandang keluar mencari kekasih kami."⁶

Ketika tamu-tamu harus datang ke Jepara, Kartini pergi bersama ayahnya yang aristokrat untuk menyambut mereka di stasiun itu: "Kami khawatir kami akan ketinggalan kereta itu."⁷ Ia hanya diizinkan bepergian sesekali, karena ia adalah perempuan Muslim yang belum menikah. Tetapi, saat-saat di kereta itu, yang dihitung dengan seksama, adalah saat paling menegangkan baginya, dan, begitu seringkali kelihatannya, satu-satunya saat nyata dalam kehidupannya. Kartini menjumpai orang-orang, disentuh, menerima berita, dan mendengarkan desas-desus di kereta atau stasiun kereta: "Di kereta ... aku menekan tanganku ke jantung ... aku mendengar banyak hal ihwal di trem itu."⁸ Mimpi-mimpi itu amat sering dan menimbulkan citra yang jelas: "Sekarang, kami terbang dengan sebuah badai di atas jalan besi itu. Akankah aku pernah dapat melupakan perjalanan ilahi bersamanya menuju stasiun itu? ... Jangan terbang terlampau cepat

1 Kartini, *Kartini: Surat-surat kepada Ny. R.M. Abendanon-Mandri dan suaminya*. Terjemahan: Sulastin Sutrisno (Djambatan, 2001).

2 *Ibid.*, hlm. 46-47.

3 *Ibid.*, hlm. 136.

4 *Ibid.*, hlm. 80-81.

5 *Ibid.*, hlm. 168.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, hlm. 177.

8 *Ibid.*

di atas jalur-jalur besi yang rata, kamu monster beruap yang bersin-bersin, jangan membiarkan perjumpaan indah ini berakhir dengan begitu cepat ... Aku berdoa agar perjalanan itu tidak akan pernah berakhir Namun, aduh! Juru apinya tak mendengarku.”⁹

Tidak perlu diragukan lagi, pasti bagi Kartini yang senang bahwa jalan-jalan modern di Hindia Belanda itu harus dibuat baru dan keras semuanya. Sesuatu yang baru, keras, bersih—itulah modernitas jalan. Kebersihan jalanan, dalam logika ini, adalah kemurnian zaman. Ada sejumlah orang di Hindia Belanda, tulis Kartini, yang meminta agar mereka disapa dengan sebutan-sebutan bangsawan; seringkali, gelar itu bahkan bukan hak mereka. Pada umumnya, tulis Kartini, “Ini merupakan masalah ketidakpedulian: “Tetapi kalau para pengawas, insinyur-insinyur kereta api (dan barangkali termasuk kepala stasiun juga), membiarkan dirinya disapa demikian oleh hamba sahaya mereka, itu merupakan hal lucu yang absurd.”¹⁰

Jalan-jalan baru di seluruh Jawa dan di seluruh jajahan, bagi Kartini, haruslah terbuat dari kemajuan, dan, sejauh jalan itu terbuat dari bahan yang keras dan bersih, tak ada sesuatu pun yang dapat menghentikan roda-roda itu. Seorang perempuan Jawa tertabrak trem tidak jauh dari Jepara, dan Kartini melaporkan kecelakaan itu dalam sepucuk surat. Peristiwa ini membuktikan, tulis Kartini, bagaimana sebuah sistem modern “pertolongan medis pertama” menjadi sangat penting.¹¹

Di Jepara tidak ada bis, begitu juga di seluruh koloni Hindia Belanda, pada 1900. Dan juga, Kartini, dalam sikapnya yang menyukai kebaruan, kebersihan dan kepadatan, akan bermimpi tentang pesawat-pesawat udara, bukan bis-bis. Hal ihwal ini, sekurang-kurangnya, apa yang ditulisnya, tiga tahun sebelum kematiannya (1901), kepada salah satu temannya dan teman-teman ayahnya, Dokter medis Anton, di Jena, Jerman, “Mesin-mesin terbang akan digunakan, dan pada suatu hari emas, anda akan melihat salah satu mesin terbang itu mendengung di atas langit biru Jena, sambil membawa seorang tamu dari jauh. Aku seharusnya memang dilahirkan sebagai lelaki.”¹²

Pada 1900–Kartini, yang menyukai kereta api dan foto-foto, dan mungkin saja menganggap dirinya sebagai “kuda liar muda”,¹³ puteri seorang bupati Jawa di Jepara, perempuan, yang pasca kematiannya, menjadi ibu yang terurapi nasionalisme Indonesia—menulis kepada salah satu teman dan mentornya, Henri van Kol, seorang insinyur,

9 *Ibid.*, hlm. 168.

10 *Ibid.* hlm. 195, 268, 24, 246.

11 *Ibid.*, hlm. 32, 202.

12 *Ibid.*, hlm. 186.

13 *Ibid.*, hlm. 70-73.

seorang anggota parlemen Belanda dan pakar sosialis Eropa tentang kolonialisme: “Rasanya seolah-olah ada kabel telepon tak terlihat antara sini dengan Lali Djiwa dan kembali lagi.”¹⁴

Dengan “sini” maksud Kartini adalah istana ayahnya di Jawa; “Lali Djiwa” (bahasa Jawa, berarti “merupakan diri sendiri atau jiwanya sendiri” atau “kebahagiaan yang sangat menyenangkan”) adalah rumah van Kol setelah dia dan isterinya pensiun dari Hindia Belanda, di Prinsenhage di Belanda. Beberapa bulan sebelum ia menulis ini, kepada teman lainnya, seorang feminis Belanda dan karyawan di kantor pos Amsterdam, Kartini mengirim sepucuk surat perihal kedekatan yang dirasakannya antara dirinya dengan ayahnya yang bangsawan—seperti “ada kabel telepon”,¹⁵ tulisnya, antara hati mereka. Kala itu adalah pembukaan abad baru—17 tahun pasca Krakatau meletus dan 9 tahun setelah Dr. Ijzerman mencari jalur kereta di hutan Sumatera—dan Kartini mengungkapkan apa yang nampaknya merupakan suasana khas zaman itu. Sewaktu Kartini menulis, Hindia Timur—sekurangnya—begitu mengemuka—sedang ingin menjadi bagian dari dunia modern. Sebagaimana telah kita lihat ada banyak benda modern di Hindia Belanda pada masa itu, dan juga, sudah setengah abad berpengalaman dalam komunikasi dengan kabel.¹⁶

Menurut sejarawan Rudolf Mrazek, jalur telegram pertama dipasang pada 1856 antara Weltevreden, kota satelit Batavia yang sebagian besar dihuni warga Belanda, dengan Buitenzorg, tempat pemerintahan musim panas, sekitar 80 kilometer dari Batavia. Empat puluh empat tahun kemudian, pada pergantian abad itu, ketika Kartini menulis suratnya, setengah juta panggilan telepon jarak jauh telah dilakukan setiap tahunnya di seluruh Jawa. Di tahun 1900, ada 925 pelanggan telepon di Batavia, 371 di Semarang, 568 di Surabaya, 123 di Yogyakarta, dan, di antara tempat-tempat lain, 43 di Jepara—kota kelahiran Kartini.¹⁷

Pada musim semi 1902, dilakukan sebuah langkah besar maju lainnya. Peragaan Belanda pertama “telegram Marconi tanpa kabel” berlangsung di Vila Jacobson dekat Kurhaus, “Hotel peristirahatan,” di Scheveningen, di pantai Belanda. Tuan rumah peristiwa itu adalah Weiss, seorang pengusaha dari Batavia. Antenanya diarahkan ke HMS Evertsen, sebuah kapal yang berlabuh di lepas pantai sekitar delapan puluh kilometer jauhnya: “Setelah sejurus, terdengar bunyi lirih mirip bel, dan sebuah batang kecil, dengan lembut mengetuk, mencetak titik-

14 *Ibid.*, hlm. 60.

15 *Ibid.*, hlm. 170.

16 *Ibid.*, hlm. 334.

17 Rudolf Mrazek, *Engineers of Happy Land: Technology and Nationalism in a Colony* (Princeton: Princeton University Press, 2002), hlm. 131.

titik dan garis-garis di atas sehelai pita kertas yang keluar dari sebuah penerima. “Ini dilakukan oleh Evertsen!”¹⁸

Hal ihwal ini jelas sebuah waktu permulaan, di Belanda maupun di koloni itu, dan Kartini nampak antusias sekali. Baik surat-menyeratnya maupun kehidupannya penuh—dengan kereta api, foto-foto dan juga dengan “kabel-kabel” dan “panggilan-panggilan telepon” yang dikirimkan dan diterima olehnya dan keluarganya serta teman-temannya. Bagi Kartini, lebih daripada apa pun yang dapat ditawarkan zaman itu, bersifat internasional dan multibahasa: melalui medium itu, Kartini mengirim dan menerima pesan-pesan dalam bahasa Jawa, Melayu, Arab, dan paling sering dari semuanya, dalam bahasa Belanda, bahasa masa depan. Dalam hal Kartini—dan sewaktu abad baru tersebut mulai—kita dapat berwicara tentang nostalgia bagi mitis, sebuah langkah maju dalam bentuk baru, yaitu, sebagai hasrat metaforis. Ia muncul sebagai buah intelektualitas—telegramnya, teleponnya dan komunikasi roh-roh Jawa, Melayu atau Indonesia, Arab, Belanda, hidup atau sudah mati, manusia atau hantu. Adalah kewajiban Kartini untuk menerjemahkan media segala bahasa nan berbeda-beda, yang begitu dikaguminya itu.¹⁹

Antusiasme komunitas-komunitas terbayang

Meskipun Kartini terpukul karena desakan Mr. Abendanon untuk membatalkan rencananya ke Belanda, tetapi ia tidak lalu hanya mengeluh dan bertopang dagu. Jauh dari itu, dalam bulan-bulan berikutnya, ia bahkan sangat menyibukkan diri dengan berbagai kegiatan. Puncak daripada kegiatan itu ialah penyusunan nota yang dikirimkan kepada Mr. Slingenberg. Kartini kemudian mendirikan sebuah sekolah di dalam kabupaten, Sekolah Gadis pertama di Hindia Belanda. Ia juga masih mempunyai waktu untuk mengurus pesanan barang-barang kerajinan rakyat daru perkumpulan “Oost en West”, di mana ia tentu saja harus sering menghubungi para tukang di desa Belakanggunung. Dan berkenaan dengan permohonannya untuk belajar di Batavia, ia masih harus menyediakan waktu juga untuk belajar.²⁰

Di samping itu, semua hubungan surat-menyerat dengan para sahabatnya tetap terpelihara. Bahkan daftar korespondensinya

18 *Ibid.*, hlm. 237.

19 *Ibid.*

20 Sitisomandari Soeroto, *Kartini, Sebuah Biografi* (Jakarta: Gunung Agung, 1977), hlm. 335.

bertambah. Ia mendapat sahabat-sahabat sebangsa dan setanah air. Mereka adalah kaum pelajar muda dari Sekolah Dokter Djawa yang namanya kemudian diubah menjadi STOVIA, School Tot Opleiding Van Inlandse Artsen. Tulisan-tulisan Kartini yang dimuat dalam surat-surat kabar dan di pelbagai majalah di Belanda dibaca juga oleh para pemuda pelajar itu. Mereka sangat tertarik dan kagum, bahwa seorang puteri bangsa bumiputera dapat menulis ihwal hal-hal yang aktual dalam masyarakat dan dalam bahasa Belanda yang cukup indah. Di antara mereka, ada beberapa yang memberanikan diri untuk mengirimkan surat kepada Kartini untuk menyatakan kekaguman mereka, serta dukungannya kepada gagasan maju dan cita-cita suci Kartini, mengenai emansipasi kaum wanita dan bangsa pada umumnya. Mereka juga mengagumi keluhuran budi Kartini, yang meskipun berasal dari kalangan ningrat tinggi, bersedia untuk bekerja di kalangan rakyat biasa dan bahkan menamakan diri “anak rakyat”.²¹

Kartini gembira menerima surat-surat itu, yang semua menunjukkan antusiasme muda yang masih murni. Dalam menjawab surat-surat itu, Kartini menempatkan diri sebagai “mbakyu” (saudara tua) mereka, kepada siapa mereka dapat menceritakan segala suka duka mereka, dan juga meminta nasihat jika memerlukannya. Kartini menjadi perempuan muda ideal yang dihormati, dikagumi dan dielulukan di kalangan kaum pemuda terpelajar saat itu. Dalam sebuah surat yang ditulisnya pada awal 1900:

“Aku akan menggoyah-goyahkan Gedung Feodalisme itu dengan segala tenaga yang ada padaku, dan andaikan hanya ada satu potong batu yang jatuh, aku akan menganggap hidupku tidak sia-sia. Tetapi sebelum itu, aku akan mencoba memperoleh kerjasama, meski dari hanya satu orang pria yang paling baik dan terpelajar di Jawa. Aku akan menghubungi kaum pria kita yang terpelajar dan progresif. Aku akan mencoba memperoleh persahabatan dan bantuan mereka. Sebab aku bukan berjuang untuk memusuhi kaum lelaki, melainkan untuk menentang pendapat-pendapat dan adat yang kolot, yang tidak berguna lagi bagi tanah Jawa di hari depan.....”²²

Kartini juga telah mencoba menghubungi kaum perempuan muda yang sederajat dengannya, puteri-puteri dari kaum pejabat tinggi dari berbagai daerah lain, dan mengajak mereka untuk ikut berjuang bagi

21 Kartini, *Op.Cit.*, hlm. 305.

22 *Ibid.*, hlm. 41-42.

perbaikan martabat kaum perempuan, namun uluran tangannya tidak mendapat tanggapan yang positif. Maka mengeluhlah ia:

“Wanita-wanita itu sudah terbiasa dengan keadaan feodal yang menguntungkan kaum pria, hingga mereka menerima saja nasibnya. Namun itu tidak berarti bahwa mereka tidak menderita. Hampir semua wanita yang kukenal, mengutuk keadaan sekarang ini. Tetapi kutukan saja takkan menolong sedikit pun. Harus ada perbuatan! Maka marilah Ibu-ibu dan gadis-gadis, bangkitlah! Marilah kita bergandengan dan bekerjasama untuk merobah keadaan yang sudah tak tertahankan lagi”.²³

Kakaknya, Sostrokartono, tatkala masih bersekolah di HBS, sering juga mengisahkan tentang teman-teman di sekolahannya, di antaranya juga banyak yang berpendirian progresif. Kartini sesungguhnya ingin sekali berhubungan dengan mereka, tetapi waktu itu masyarakat Jawa masih sangat kolot. Berhubungan dengan kaum lelaki akan segera menemui bermacam-macam ejekan dan orang akan mencari-cari yang bukan-bukan di belakangnya. Kartini sendiri tidak akan menghiraukan itu semua, namun ia tahu, ayahnya yang sangat dicintainya akan menderita, jikalau mendengar ejekan-ejekan itu.

“Sekarang aku belum dapat berhubungan dengan kaum pria dari generasi muda. Hubungan demikian akan segera dicurigai. Menurut pendapat orang, persahabatan antara muda-mudi, baik yang belum maupun yang sudah kawin, tidaklah mungkin. Tetapi kelak, jika kita sudah merebut kemerdekaan kita, kami akan dapat berbuat itu. Kakakku kenal mereka semua. Aku tahu bahwa ada kaum pria yang menghargai kaum wanita yang terpelajar dan dapat berpikir.”²⁴

Perhatikan pula, betapa modern gagasan Kartini untuk mempersatukan Indonesia muda, perempuan dan laki-laki, pada zaman yang seluruhnya masih kolot. Ia membayangkan sebuah bangsa atau nasion: Sebuah komunitas politis dan dibayangkan, meminjam istilah Ben Anderson, “sebagai sesuatu yang bersifat terbatas, secara

23 *Ibid.*, hlm. 65-66.

24 *Ibid.*, hlm. 59.

inheren sekaligus berkedaulatan.²⁵

“Kaum muda, wanita dan pria, seharusnya saling berhubungan. Mereka seorang-seorang dapat berbuat sesuatu untuk mengangkat martabat bangsa kita. Tetapi jika kita semua bersatu, menyatupadukan kekuatan kita dan bekerjasama, hasil pekerjaan kita akan jauh lebih besar. Dalam persatuan letaknya kekuatan dan kekuasaan!”²⁶

Dan selanjutnya, dalam sebuah surat lain, juga kepada Nyonya Abendanon:

“O, kapankah aku dapat berhubungan dengan kaum pria muda kita yang sopan dan maju pikirannya, seperti Abdul Rivai dan lain-lain? Dapat memperoleh simpati mereka terhadap perjuangan kami? Betapa besar manfaatnya, kalau itu terjadi! Ah, kapankah tiba waktunya pemuda dan pemudi kita, pria dan wanita muda kita saling menganggap sebagai sesama manusia yang sederajat, sebagai kawan?”²⁷

Kita tahu, semua bahwa perkumpulan Jong Java didirikan pada 1915, mula-mula dengan nama Trikoro Dharmo.²⁸ Namun yang mungkin kurang diketahui oleh publik adalah bahwa gagasan, bahkan istilah atau nama Jong Java itu sudah dipergunakan oleh Kartini sejak 1903, dua belas tahun sebelum berdirinya Trikoro Dharmo. Seperti terbukti dari surat di bawah:

“Kami telah mendapat banyak pengikut. Angkatan muda kita telah mendukung sepenuhnya. “Jong Java” akan membangun persatuan, dan sudah tentu kami menggabung. O, Bunda harus membaca surat-surat dari pejuang-pejuang kami yang bersemangat itu: orang-orang muda yang kelak akan bekerja di tengah-tengah

25 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), hlm. 8.

26 Kartini, hlm. 123.

27 Perhatikan bahwa dari kotanya yang terpencil, Jepara, Kartini tahu akan adanya pemuda militan, Abdul Rivai, yang di kemudian hari, mahsyur sebagai pejuang, perintis kemerdekaan dan jurnalis.

28 Lihat antara lain A.G. Pringgodigdo, *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia* (Jakarta: Dian Rakjat, 1967).

bangsanya. Mereka bersorak-sorak bersama kami. Mereka menamakanku: 'Ayunda', Aku menjadi kakak mereka, pada siapa setiap waktu dapat datang kalau mereka memerlukan bantuan atau pelipur hati. Dan selalu masih mengalir anggota baru untuk perkumpulan kami. Yang menjadi juara pertama dari ketiga HBS tahun ini ialah seorang bangsa bumiputera lagi, seorang anak Sumatera dari Riau.²⁹ Ia sealiran dengan kami dan juga bercita-cita untuk bekerja bagi rakyatnya. Wahai, betapa nikmatnya mempunyai cita-cita yang agung, yang kian hari makin mendekat pelaksanaannya".³⁰

Mengadakan hubungan surat-menyurat dengan kaum laki-laki adalah suatu peristiwa yang baru, yang belum pernah terjadi sebelumnya. Hal ihwal itu juga bernas didedahkan oleh Kartini dalam suratnya kepada Dr. Adriani:

"Yang kami lakukan sekarang ini adalah hal yang baru sama sekali. Belum pernah sebelumnya ada pemuda yang surat-menyurat dengan kaum pemuda. Dan kami melakukan itu seperti biasa saja, seolah-olah bukan soal yang aneh. Kami bergaul dengan mereka seperti kawan. Mereka memandang kami sebagai kakaknya. Bagi mereka, keadaan demikian itu adalah baru, baru sama sekali, bahwa kami dari kalangan bangsawan tinggi tidak memandang rendah kepada mereka yang asalnya dari kalangan yang jauh rendah dari kami, dan dapat bergaul seperti kawan dengan mereka

Seorang pemuda, siswa STOVIA yang belum kami kenal, menulis kepada kami untuk menitipkan dua orang kemenakannya. Ia minta supaya kami menulis kepada gadis-gadis itu untuk memengaruhi mentalnya. Kami akan memenuhi permintaan itu dengan senang hati. Mudah-mudahan akan ada hasilnya. Tetapi pemuda itu sendiri juga semangatnya menyala-nyala dan penuh cita-cita. Aku juga surat-menyurat dengan seorang pemuda lain, kemenakanku, orangnya manis, menyenangkan.

29 Ternyata yang dimaksudkan ialah Agoes Salim, Kartini kurang teliti, mengira Agoes Salim berasal dari Riau. Padahal dia orang Minangkabau, berasal dari Kotogadang.

30 Haryati Soebadio, "Kartini a modern woman, and yet a child of her time", *Indonesian Quarterly VI*, No. 2 (April, 1978), hlm. 97.

Ia gembira sekali bahwa ia boleh menulis kepadaku. Kemenakan itu percaya kepada kami. Ia memandang kami sebagai kakaknya dan senang sekali mendengar nasihat dan kata-kata kami. Aku seringkali memohon kepada Tuhan semoga kami tidak akan mengecewakan kepercayaannya kepada kami dan semoga ia selalu mendapatkan pada kami apa yang dicari dan diperlukan. Kami merasa bahagia mengenai para pemuda kita dengan jiwanya yang muda, murni dan bernyala-nyala. Semoga idealisme yang murni itu tidak dirusakkan oleh hidup. Kami merasa paling bahagia, kalau kami dapat membantu moral orang lain ³¹

Penutup

Kartini adalah manusia kosmopolitan revolusioner dengan nasib nan tragis. Ia wafat pada 17 September 1904, setahun setelah menikah, pada usia 25 tahun, empat hari setelah melahirkan anak pertamanya. Meskipun usianya pendek, pada kehidupan muda Kartini menjadikannya terhindar dari perubahan pikiran dan tindakan-tindakan yang berbeda daripada cita-cita semasa muda, pola yang sering kali dijumpai pada orang-orang yang lebih tua, yang tidak lagi sebebaskan orang muda. Pada akhir hidupnya, gejala umum ini sudah mulai menampakkan diri, ketika berbeda daripada cita-citanya, Kartini memutuskan untuk tidak belajar, menambah pengetahuan, di Batavia, dan bersedia menikah dengan seorang bupati yang telah mempunyai tiga isteri. Tulisan-tulisannya, yang menarik untuk dibaca, memang wajar ditanggapi sebagai sumber ilham dan pemikiran serta pemantik atau daya pendobrak semangat berjuang bagi perempuan di Indonesia.

Demikianlah kita lihat Kartini sebagai nestor pemuda-pemuda kita yang progresif pada awal abad 20, yang telah memenangkan gagasan "persatuan" nun jauh sebelum berdirinya Budi Utomo, dan juga, meskipun tidak formal, mendirikan perkumpulan Jong Java sebelum berdirinya Trikoru Dharmo. Jelaslah kiranya bahwa Kartini tak hanya pelopor emansipasi kaum perempuan Indonesia, melainkan juga perintis kesadaran nasionalisme bangsa. Kartini menghampar pelbagai gagasan yang bersifat membangun, gagasan-gagasan yang dinyatakan secara lisan maupun tulisan, sebagian dari curahan pemikirannya yang ditulis kemudian dicetak, diterbitkan, sehingga dapat dibaca oleh orang lain yang jumlahnya makin lama semakin luas, dan masih terus

akan bertambah dan menginspirasi kita.

Seksualitas Terbayang: Kisah Cinta Remaja Kampung di Yogyakarta

Kiki Koesuma Kristi¹

Universitas Gajah Mada

Abstrak: *Kehadiran negara sebagai komunitas kebangsaan di dalam komunitas kampung telah mengakibatkan perubahan sifat-sifat komunitas yang cair ke dalam sebuah struktur yang baku. Hal ini dapat dilihat ketika terjadi kehamilan di luar nikah yang dialami remaja kampung. Sebagai anggota komunitas kampung, penyelesaian masalah kehamilan ini sebenarnya bisa diselesaikan dengan cara komunitas kampung tersebut. Namun ketika komunitas kampung menjadi bagian dari komunitas terbayang sebuah negara, maka apa yang biasanya dilakukan di dalam komunitas itu dimasukkan ke dalam struktur negara. Proses penyelesaian peristiwa kehamilan luar nikah tidak lagi cukup dengan musyawarah kedua keluarga yang terlibat, namun harus menjalani proses administrasi tertentu. Hal ini mengakibatkan munculnya pola ritualistik di dalam komunitas, di mana pola ritualistik ini hanya merupakan pengulangan terhadap yang sudah terjadi tanpa menghasilkan sesuatu yang baru. Sementara itu kebudayaan merupakan proses dari belajar di mana menghasilkan sesuatu yang baru. Akibatnya komunitas kampung yang sudah terstrukturkan oleh negara sebagai komunitas kebangsaan tidak dapat mengalami perkembangan.*

Kisah Suci dan Rangga

Suci² adalah seorang gadis berusia 16 tahun, waktu itu dia duduk di bangku SMK kelas 1. Dia tinggal di sebuah kampung di pinggir

-
- 1 Antropolog, lulusan S2 Antropologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, peneliti lepas di LAURA (Laboratorium Antropologi Untuk Riset dan Aksi) Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, serta pernah aktif sebagai pendamping anak dan remaja di beberapa komunitas kampung di Yogyakarta.
 - 2 Nama-nama di sini adalah bukan nama yang sebenarnya.

sungai yang terletak di bagian barat kota Yogyakarta. Sebut saja nama kampungnya adalah Kampung Madya. Suci pacaran dengan Rangga, tetangganya. Rangga beraktivitas sebagai buruh serabutan dan membantu orang tuanya berjualan kaos di Malioboro. Rangga naksir Suci sudah lama, sejak Rangga masih sekolah dan Suci masih duduk di bangku SMP. Suci memang terkenal sebagai gadis yang menarik penampilannya dan gampang bergaul. Waktu itu ada tiga tetangganya yang naksir Suci, termasuk Rangga. Ada yang sekolah maupun sudah bekerja. Suci memutuskan pacaran dengan Rangga karena memang Rangga berupaya dengan berbagai macam cara agar Suci mau pacaran dengan dia.

Rangga pertama kali yang terang-terangan menyatakan naksir Suci di depan teman-temannya di kampung. Akibatnya dua saingannya jadi agak segan karena berita kalau Rangga mengejar Suci sudah diketahui oleh orang-orang kampung. Kemudian Rangga memanfaatkan situasi di mana Suci butuh transportasi untuk segala keperluannya, mengerjakan tugas sekolah, membantu ibunya di pasar, atau sekadar mencari barang kesukaanya di pusat perbelanjaan. Rangga yang punya motor pemberian orang tuanya bersedia mengantar Suci kemanapun Suci butuh. Selain itu Rangga rutin menjalin komunikasi dengan Suci, mengajak ke tempat wisata, makan berdua di lesehan maupun restoran, ataupun sekadar sms-an setiap hari. Usaha pendekatan Rangga terhadap Suci ini berhasil menjadikan Suci pacarnya.

Ketika memasuki tahun kedua pacaran, Suci merasa aneh dengan tubuhnya karena tidak mengalami menstruasi selama tiga bulan. Kemudian dia ingat informasi dari yang pernah dia dapatkan, baik melalui pendidikan reproduksi di sekolah maupun berita-berita di berbagai media, bahwa terlambat datang bulan itu menandakan kehamilan. Suci merasa panik mengingat hal itu. Dia lalu menemui Rangga dan bercerita tentang kemungkinan kehamilannya. Rangga terkejut mendengar cerita Suci. Pada awalnya mereka tidak tahu harus bagaimana. Suci dan Rangga memang sudah berkali-kali melakukan hubungan seks. Akhirnya waktu itu Rangga membeli testpeck, alat untuk mengetahui seorang perempuan hamil atau tidak. Setelah dicoba akhirnya mereka menyimpulkan bahwa Suci hamil. Kemudian yang terjadi adalah mereka berdua bingung bagaimana menyampaikan kabar ini kepada orang tuanya masing-masing.

Kehamilan Suci ini pertama kali diketahui oleh keluarganya karena kecurigaan ibunya yang mendapati Suci tidak mengalami menstruasi. Selain itu ibu Suci juga curiga atas perubahan fisik Suci terutama dengan membesarnya payudara dan perut Suci. Ibu Suci lalu mengajak anaknya ngobrol dan bertanya apa yang terjadi dengan Suci karena ada perubahan pada tubuhnya. Suci memang tidak langsung menjawab.

Suci menangis dan akhirnya bercerita dia hamil. Setelah tahu anaknya dihamili oleh pacarnya, maka terkejutlah sang ibu lalu menangis. Sang ibu lalu memberitahu keadaan Suci ini kepada ayahnya Suci. Ayah Suci lalu marah kepada Suci. Suci dibentak-bentak dan dipukul. Setelah amarahnya reda, Ayah Suci memanggil saudara-saudaranya untuk berkumpul di rumahnya. Dia minta saran apa yang harus dilakukan. Akhirnya keluarga Suci dipimpin oleh Pakde-nya Suci (kakak laki-laki dari ayah), sekaligus menjadi juru bicara keluarga Suci akan menemui keluarga Rangga untuk meminta pertanggungjawaban dari Rangga. Mereka minta ditemani oleh perwakilan pengurus kampung dalam mengurus masalah ini.

Keluarga Rangga yang mendengar kabar tersebut juga kaget dan memanggil Rangga. Rangga ditanya oleh ayahnya dan menyatakan bahwa kabar itu benar. Ayah Rangga lalu marah kepada Rangga. Dalam kemarahannya tersebut sempat terungkap kata-kata apakah Rangga sudah bisa bertanggung jawab sendiri, apakah Rangga sudah punya penghasilan untuk menanggung biaya pernikahan sampai kelahiran anaknya, apakah Rangga merasa bersalah atau tidak, apakah keluarganya mengajari Rangga seperti itu. Kemudian keluarga Rangga meminta waktu untuk pertemuan internal keluarga bagaimana menyelesaikan masalah ini. Ayah Rangga berjanji tetap bertanggung jawab atas kehamilan Suci.

Setelah beberapa kali pertemuan yang melibatkan pengurus dan sesepuh kampung, akhirnya Keluarga Rangga dan Suci sepakat menikahkan kedua anaknya. Suci lalu mengundurkan diri dari sekolahnya karena harus menjalani kehamilannya. Suci merawat kehamilannya, dibantu oleh keluarganya. Sementara Rangga lalu berusaha mencari pekerjaan untuk mendapatkan penghasilan yang ditujukan untuk membiayai pernikahan dan merawat kehamilan Suci beserta proses kelahirannya nanti. Selain bersama keluarganya menyiapkan upacara pernikahan, Rangga dan Suci juga mengurus syarat-syarat administrasi pernikahan mulai dari tingkat RT hingga Kecamatan. Setelah diberi cap dan tanda tangan oleh pihak RT hingga Kecamatan, terus dilaporkan ke KUA setempat.

Kehamilan Suci menjadi bahan perbincangan di kampung. Para tetangga Suci *ngerasani*³ apa yang dialami Suci. Mereka cenderung menyalahkan pasangan Suci dan Rangga karena tingkah laku mereka berakibat kehamilan yang dipandang belum waktunya. Suci yang masih sekolah dan Rangga yang belum mempunyai pekerjaan tetap dikhawatirkan belum siap membentuk keluarga. Mereka membuat

3 Mempergunjingkan, memperbincangkan sesuatu tema yang berkaitan dengan seseorang namun tidak di hadapan orang yang menjadi topik pembicaraan.

opini bahwa remaja sekarang itu tidak bisa menguasai hasrat seksualnya. Kehamilan di luar nikah dianggap masalah dan dipandang tidak baik oleh masyarakat sekitarnya.

Ekspresi cinta remaja yang terbayang

Cinta dan romantisme dapat dikategorikan juga sebagai keadaan emosional tertentu dan hal tersebut terungkap melalui kata-kata dan tindakan. Orang akan jatuh cinta ketika merasa nyaman, dan romantisme berusaha mempertahankan kenyamanan tersebut. Dari rasa nyaman yang diperoleh maka kedua orang tadi akan merasa semakin intim. Maka sangat besar kemungkinan mereka akan memasuki hubungan seksual yang oleh banyak masyarakat dianggap tidak bermoral dan tabu (Lindholm, 2006).

Kisah Suci dan Rangga di atas sering dijumpai dalam kehidupan remaja di perkampungan kota Yogyakarta. Remaja jatuh cinta dan berusaha menciptakan kenyamanan. Rangga berusaha membuat Suci merasa nyaman dengan dirinya dengan berbagai usaha, yang dikalangan remaja disebut sebagai fase pendekatan. Setelah merasa nyaman satu sama lain, mereka terus pacaran. Rasa nyaman itu terus mereka pertahankan dalam masa pacaran, dan berusaha menciptakan kenyamanan baru untuk memasuki hubungan seksual. Dari hubungan seks itu, Suci mengalami kehamilan. Kehamilan itu populer dengan sebutan kehamilan di luar nikah.

Helen Fisher, seorang Antropolog “sesepuh” masalah birahi melakukan penelitian tentang zat kimia yang dihasilkan ketika orang yang jatuh cinta. Cinta akan menyalakan syaraf penerima dalam tubuh manusia dalam jumlah yang besar. Syaraf penerima tadi akan menghasilkan dopamin yang dalam dosis yang tepat dapat menimbulkan kekuatan, kegembiraan, perhatian yang terpusat, serta dorongan untuk mendapatkan imbalan. Dari sinilah disimpulkan bahwa ketika sedang jatuh cinta, manusia dapat menempuh resiko besar yang kadang-kadang tidak dapat diatasi (Slater, 2006, lihat juga Fisher 1994).

Berangkat dari penemuan Fisher tadi, cinta dan romantisme dianggap menyimpan banyak potensi menjadi apa yang dianggap bahaya bagi masyarakat. Ketika orang jatuh cinta, maka faktor seksual dianggap hal yang paling berperan di dalamnya. Remaja yang sudah lakukan hubungan seks dalam pacaran dianggap belum tahu resiko akan apa yang mereka perbuat. Pada tahun 2015, terdapat 1.078 pelajar putri di DIY melahirkan bayi. Dari jumlah tersebut, 976 berasal dari kehamilan di luar nikah (Tribun Jogja, 25 Januari

2016). Sementara pernikahan usia dini di DIY juga menunjukkan peningkatan. Di tahun 2010 terjadi 250 pernikahan dini. Kemudian pada tahun-tahun berikutnya meningkat menjadi 413 pernikahan dini (Kedaulatan Rakyat, 7 Maret 2016). Dari angka ini menunjukkan bahwa kehamilan di luar nikah dan pernikahan dini sudah menjadi sebuah pola yang dianggap masalah sosial tersendiri. Mulai dari kondisi fisik remaja yang rentan dalam menjalani kehamilan, kemampuan ekonomi keluarga muda dalam mengarungi kehidupan berumah tangga, hingga kerentanan dalam pemenuhan hak-hak anak.

Dalam kesehariannya, remaja seperti Suci dan Rangga sebenarnya sudah mengetahui tentang akibat berhubungan seks. Suci dan Rangga, juga remaja lainnya, telah mengeyam pendidikan di sekolah. Pendidikan seksual di sekolah yang diselenggarakan oleh negara telah menyediakan pengetahuan tentang reproduksi manusia. Mulai dari SD dan SMP siswa telah dikenalkan dengan hormon testosteron dan progesteron yang mempengaruhi perkembangan tubuh dan organ seksual mereka. Pengenalan organ tubuh dan organ seksual, peristiwa mimpi basah, menstruasi, hingga bagaimana pembuahan itu dapat terjadi juga menjadi perhatian pendidikan seksual di sekolah. Sementara di tingkat SMA atau yang sederajat pendidikan seksual lebih menempatkan prosinya bagaimana siswa dapat membawa diri dalam pergaulannya. Pendidikan seks di sekolah berusaha menciptakan moralitas remaja saat mereka hidup dengan perkembangan organ seksualnya. Moral ini akan mengarah kepada disiplin dasar dalam bermasyarakat (Kristi, 2016).

Dari komunitasnya remaja belajar bagaimana mereka melakukan romantisme, dengan melihat peristiwa yang terjadi sekitarnya. Awalnya mereka memperhatikan sekitarnya, entah kakaknya, saudaranya, atau tetangganya dalam berpacaran dan melaksanakan romantisme. Dari pengamatan ini berlanjut ke saling tukar cerita tentang bagaimana kenyamanan itu diciptakan dan dipertahankan. Terbentuklah pengetahuan remaja tentang bagaimana cinta dan romantisme. Melalui visualisasi dalam media, romantisme itu seakan menjadi nyata di mata remaja.

Romatisme di media divisualisasikan sebagai sesuatu yang bersifat pleasure atau menyenangkan (Kristi, 2003; 2004). Hal ini tampak dalam film-film percintaan hingga film porno yang beredar dalam media dan dapat diakses dengan mudah. Hal ini tidak mereka dapat di dalam pendidikan di sekolah. Apa yang didapatkan dari sekolah seakan diabaikan ketika ada pengetahuan yang dibayangkan menyenangkan oleh remaja. Pengetahuan dari sekolah tidaklah memberikan pengalaman akan sensasi yang menyenangkan. Sementara dari komunitas dan media, sensasi menyenangkan itu seakan hadir dan

dialami remaja (Kristi, 2016). Maka dalam bertingkah laku, remaja akan mendasarkan kepada pengetahuan yang dirasa lebih menyenangkan.

Kesenangan adalah sebuah bagian yang penting dari pengalaman dalam budaya visual. Salah satu tujuan budaya visual adalah mengkomunikasikan ide, gagasan, nilai, pesan moral, dan cerita. Sedangkan kesenangan di sini adalah makna yang dihasilkan budaya visual yang membujuk dan merangsang kita untuk melihat dan mendengar sementara segala macam ide, gagasan, dan lainnya tadi terkirimkan. (Walker and Chaplin, 1997). Hubungan seksual menjadi ekspresi cinta dan romantisme remaja ketika pacaran karena dianggap menyenangkan. Hal ini menjadi kesepakatan bersama, dan remaja masuk dalam sebuah komunitas terbayang dalam hal cinta dan romantisme. Apa yang ditampilkan dalam media, seperti dari mana media itu berasal, latar belakang budaya apa yang ada di dalam media itu, tidak lagi ditangkap oleh remaja. Hal yang ditangkap adalah sensasi-sensasi yang menyenangkan.

Ruang kosong pendidikan seksualitas

Remaja menjadi sebuah komunitas yang terbayangkan melalui peran media yang cukup mendominasi kehidupan akhir-akhir ini. Gadget seperti android, iphone, dan tablet kini tersedia dalam harga yang terjangkau. Begitu juga dengan jaringan internet yang tersedia di banyak tempat. Akses internet dapat dilakukan selama 24 jam di berbagai tempat. Operator telepon selular sedang berlomba menawarkan paket data internet yang termurah dan tercepat. Maka akses media bukan barang yang susah lagi di masa ini. Secara fisik remaja hanya terlihat duduk di kamar menghadapi gadget-nya. Namun gadget itu telah membawa remaja tadi ke manapun dia mengetikkan alamat dalam browser internet. Remaja berselancar dalam dunia maya, masuk dalam dunia yang terbayang ada di depan mata.

Foucault (1997) menyebutkan seksualitas juga mencakup rangsangan badaniah, intensifikasi kenikmatan, dorongan terbentuknya wacana, pembentukan pengetahuan, bahkan hingga pengokohan pengawasan dan tentangan yang saling terkait dengan strategi pengetahuan dan kekuasaan. Seksualitas menjadi sesuatu yang kultural dan diperoleh melalui proses belajar. Pembelajaran seksual di sekolah tidak menyentuh tentang sensasi yang menyenangkan akibat rangsangan badaniah. Remaja mendapatkan hal tersebut dari komunitas dan menjadi terbayang lebih nyata dalam media. Remaja telah masuk dalam bayangan seksualitas global.

Manusia berkembang biak dengan cara melakukan hubungan

seks yang mempunyai nilai-nilai tertentu di dalam sebuah komunitas. Yogyakarta selama ini dianggap sebagai salah satu pusat Kebudayaan Jawa. Dalam masyarakat Jawa misalnya, seksualitas adalah sebuah ilmu, sebagai sesuatu yang di-udi dan di-sinau (dipahami dan dipelajari). Ilmu itu dibelajarkan ketika anak sudah mulai mengalami kematangan seks secara biologis, yaitu ketika perempuan sudah mulai mengalami menstruasi pertama kalinya dan ketika diselenggarakan upacara khitanan (sunat) bagi laki-laki (Geertz, 1982). Bagi orang Jawa pembelajaran itu menjadi penting karena seks adalah awal dari bibit manusia. Pertemuan atau hubungan seks dianggap sebagai proses pembibitan manusia. Kalau tidak ada pembelajaran seksualitas, maka dikhawatirkan pembibitan manusia ini tidak akan berhasil dengan baik. Maka dari itu ada macam-macam tuntunan dalam berhubungan seks. Mulai dari menggunakan petung (perhitungan) hingga adanya wadi (sesuatu yang sebaiknya dihindari atau tidak boleh dilakukan).

Pembedaan laki-laki dan perempuan di masyarakat Jawa seksulaitas tidak terbatas dalam lingkup alat kelamin dan reproduksi. Anak laki-laki dan perempuan juga diajarkan bagaimana membawa diri dan bertanggung jawab dalam interaksinya dengan orang lain. Dalam kesehariannya anak dibimbing untuk menyadari apa yang dilakukannya dan juga bertanggung jawab atas apa yang dia perbuat (lihat: Koentjaraningrat 1984, Geertz 1982). Seksualitas bukan sekadar melakukan hal yang menyenangkan, namun lebih kepada olah rasa. Semua itu menjadi tanggung jawab keluarga dan komunitas.

Sekarang komunitas tempat mereka hidup sehari-hari juga seakan tidak berdaya dalam menghadapi gaya hidup seksulaitas global remaja yang terbayang menyenangkan itu. Pendidikan seksualitas yang menjadi tanggung jawab keluarga dan komunitas sudah diserahkan kepada pendidikan sekolah. Mangunwijaya (1998) menuliskan pada mulanya pendidikan yang diselenggarakan adalah sistem pendidikan tradisional oleh orang tua atau kolektivitas masyarakat setempat. Pendidikan ini dimaksudkan sebagai sosialisasi di mana progamnya tidak lebih dari menggiring si anak dan memupuk tunas-tunas muda ke dalam pengintegrasian diri dalam seluruh gugusan adat istiadat dan kebudayaan orang tua serta nenek moyang secara tradisional. Hal ini mengakibatkan sebuah upaya untuk melestarikan serta memperkuat sistem yang sudah ada.

Ada perbedaan antara mengajar dan mendidik. Mengajar adalah proses penyampaian ilmu pengetahuan, sedangkan mendidik menyangkut proses pembentukan manusia muda secara keseluruhan. Mengajar menjadi tugas sekolah sedangkan mendidik menjadi kewajiban orang tua dan masyarakat. Drost menekankan bahwa pembentukan watak anak merupakan bagian pendidikan yang tidak

boleh diserahkan orang tua kepada instansi lain. Seharusnya, pemeran utama di dalam pendidikan adalah orang tua, baru setelah itu apa tidak dapat ditangani orangtua diserahkan kepada sekolah. (Drost, 1998).

Ki Hajar Dewantara (1977) mengatakan bahwa “semua itu berasal dari dalam diri kita masing-masing. Kemudian apa yang ada di dalam diri itu akan diberdayakan, bukan dikurangi atau dibatasi”. Setelah berdaya, maka akan dapat terbentuk sebuah kultur kolektif yang bisa ditemukan dan kemudian menjadi arah menuju kebudayaan nasional yang lebih baik. Maka sangatlah penting memperhatikan apa yang ada di dalam individu dan juga komunitas sekitar mereka. Ki Hajar percaya bahwa tiada yang lebih baik daripada perkembangan kultur dari dalam diri dan kemudian barulah membentuk kultur kolektif. Dengan demikian maka kebudayaan akan mempunyai dasar yang kuat. Dengan dasar kebudayaan yang kuat maka akan dapat membuat gerak kebangsaan Indonesia ini menjadi ke arah yang lebih baik.

Sistem pengajaran yang diidealkan Ki Hajar melalui Taman Siswa adalah pemberdayaan individu dan komunitas. Pemerintah diidealkan berdiri di belakang sistem pengajaran itu, dan bertindak jika sudah dibutuhkan. Pemerintah seharusnya menyesuaikan diri dengan inisiatif rakyat. Komunitas sudah mempunyai cara hidupnya sendiri. Pemerintah tinggal melengkapi saja apa yang kurang bagi perkembangan kebudayaan komunitas tersebut, bukan malah memberikan hal-hal yang tidak perlu kepada komunitas. Lembaga pendidikan diadakan sesuai dengan keadaan komunitas sekitar. Arah perkembangan kebudayaan yang terbaik sudah ada di dalam komunitas itu, pemerintah hanya tinggal mendorongnya, tidak perlu campur tangan yang bisa mengakibatkan arah perkembangan itu tidak jelas.

Pendidikan nasional pada kenyataannya mempunyai titik tolak bahwa anak lahir dalam kondisi sama, dan dapat dibentuk melalui sistem pendidikan nasional yang berkompeten sehingga mampu menghasilkan manusia yang berkarakter, siap bekerja, kreatif, dan mempunyai daya saing dalam masyarakat global (Paparan Mendiknas tentang kurikulum pendidikan 2013). Sistem pendidikan nasional selama ini menggunakan sistem up down. Departemen Pendidikan melalui salah satu unsurnya, yaitu Direktorat Jenderal Pendidikan bekerja sama dengan Pusat Kurikulum menyusun Garis-garis Besar Progam Pengajaran (GBPP) yang berlaku secara nasional. GBPP berisi konsep dan sub konsep yang telah diurutkan sesuai dengan sistematika mata pelajaran. Maksudnya dalam pemberian materi di kelas, ada sebuah urutan sistematika apa yang harus diberikan. Setiap bidang studi yang diajarkan harus mengacu kepada GBPP yang ditentukan. Seluruh materi yang ditampilkan haruslah dicapai dalam jangka waktu

tertentu.

Hal inilah yang terjadi dalam pendidikan seksualitas di sekolah. Mereka abai akan komunitas tempat siswa mereka hidup dalam kesehariannya. Sementara komunitas sudah terlanjur menyerahkan apa yang menjadi kewajibannya kepada sekolah (Kristi 2016). Akibatnya remaja memiliki ruang kosong dalam kehidupan seksualitasnya yang tidak diisi oleh komunitas di mana mereka menjalani kesehariannya. Sebagai gantinya mereka mendapatkan gantinya dari media yang menghasilkan bayangan kesenangan yang kebanyakan tanpa disertai rasa tanggung jawab dan olah rasa tadi.

Seksualitas dalam komunitas yang terbayang

Bangsa adalah komunitas politis dan dibayangkan sebagai sesuatu yang bersifat terbatas secara inheren sekaligus berkedaulatan (Anderson, 2001). Negara menciptakan kebangsaan berdasarkan kepada pemahaman atas suatu masyarakat yang mempunyai akar sejarah yang sama dan semakin lama akan semakin mengkristalkan pengalaman atas rasa solidaritas kebersamaan yang tinggi di antara mereka. Ada tiga aspek yang menjadi ciri sebuah negara. Pertama, adanya rujukan tentang kerangka ruang atau teritorial. Kedua adalah persetujuan dari populasi penduduk yang berada dalam batas teritorial tersebut. Ketiga, adanya struktur atas landasan politik yang dianut (Balandier, 1986). Persetujuan populasi di sini dapat diartikan adalah upaya atau strategi dari berbagai komunitas dan masyarakat yang ada dalam wilayah tertentu untuk bertahan hidup dan berkembang. Diperkuat oleh rasa kebangsaan, sehingga menimbulkan kepentingan bersama menjadi sebuah masyarakat yang lebih maju dan modern.

Dalam upayanya menciptakan masyarakat yang lebih maju tadi, negara mempunyai kedaulatan politik menyelenggarakan pemerintahan dan segala sesuatu yang mendukung perkembangan masyarakat tadi. Kepentingan-kepentingan negara mulai masuk dalam kehidupan komunitas dan masyarakat. Kehidupan komunitas dan masyarakat mulai didampingi oleh lembaga-lembaga buatan negara untuk menjaga agar arah perkembangan komunitas dan negara itu juga turut membantu arah perkembangan negara. Negara mulai hadir di berbagai bidang kehidupan, termasuk juga seksualitas. Negara berusaha menciptakan sistem ide kolektif tentang seksualitas yang bisa diterima oleh semua komunitas dan masyarakat yang ada. Apa yang ada di komunitas mulai distrukturkan oleh negara. Sifat komunitas menurut Victor Turner (Winagun, 1990) yang spontan, tidak berstruktur, mengalami dan merasakan kesamaan, kini telah

mengalami perubahan yang mendasar.

Kisah Suci dan Rangga di atas, ketika Suci merasa hamil dia langsung memberi tahu Rangga. Ketika dicek menggunakan testpeck dan diketahui positif hamil, mereka berada mengalami sesuatu yang selama ini di luar pengetahuan dan pengalaman mereka. Mereka tidak tahu harus berbuat apa. Pengetahuan tentang kehamilan di masa pacaran sudah mereka ketahui dari sekitar mereka. Biasanya kalau terjadi kehamilan di luar nikah, maka akan dilaksanakan pernikahan. Namun baik Suci maupun Rangga tidak tahu bagaimana untuk memulai proses menuju pernikahan itu, istilahnya miwiti rembug⁴. Suci dan Rangga takut memberitahu orang tuanya.

Ketakutan Suci dan Rangga ini juga berdasarkan pembelajaran mereka di komunitasnya. Pasti akan ada geheran⁵ terlebih dulu ketika diketahui ada peristiwa kehamilan di luar nikah. Geheran ini bukan hanya menyangkut keluarga mereka saja, namun bisa satu kampung. Geheran ini juga termasuk bagaimana di-rasani tetangga, dicap jelek, keluarga menjadi malu, dan serangkaian kerepotan mengurus pernikahan lainnya, termasuk secara administrasi. Hal ini sudah berada di luar pengetahuan dan pengalaman Suci dan Rangga dan tidak bisa dijelaskan dengan kata-kata. Akhirnya Suci dan Rangga memilih untuk diam saja.

Ketika ibu Suci mengetahui anaknya hamil, dia juga hanya bisa menangis. Ibu Suci tidak tahu harus berbuat apa. Padahal sebenarnya ibu Suci ini sudah mempunyai pengetahuan dan sudah mengalami sendiri bagaimana menghadapi kehamilan di luar nikah. Dia sering membantu tetangganya yang juga mengalami kasus yang sama dengan anaknya. Namun begitu terjadi pada anaknya sendiri, ibu Suci ini tidak bisa berbuat apa-apa untuk sementara. Akhirnya ibunya Suci bercerita kepada suaminya. Hal yang sama dialami ayahnya Suci, dia tidak tahu harus berbuat apa. Kemarahan dan tindakan ayah Suci memukuli anaknya adalah ekspresi atas ketidaktahuan yang dialaminya. Ayah Suci marah karena menghadapi sesuatu yang selama ini diluar pengetahuan dan pengalamannya. Membantu tetangga menikahkan anaknya karena hamil duluan itu bukan pengalaman yang melibatkan rasa dan tanggung jawab sebagai orang tua terhadap anak. Membantu tetangganya adalah tanggung jawab sebagai anggota komunitas.

Meminta bantuan orang lain dalam menghadapi keanehan yang muncul dalam keseharian mereka adalah salah satu cara dari komunitas tersebut. Peristiwa lupa terjadi karena selama ini tidak

4 Apa yang akan digunakan untuk mulai membahas sesuatu.

5 Kehebohan, suatu keadaan yang menimbulkan keributan hingga kepanikan yang dirasa sangat merepotkan dan mengganggu.

mengalami sendiri keanehan. Selama ini mereka membantu orang yang menghadapi keanehan. Keanehan itu dicoba untuk dikembalikan ke dalam keadaan normal menurut komunitas tersebut. Namun yang mengalami keanehan justru menjadi lupa atau abai dalam menormalkan keanehan yang mereka alami. Hal inilah yang terjadi di dalam komunitas. Orang lain yang membantu mengatasi keanehan dalam keluarga Suci ini adalah kerabatnya sendiri.

Keluarga besar Suci kemudian lapor kepada ketua RT. Ketua RT di sini mempunyai peran sebagai tokoh kampung dan juga mempunyai kuasa atas urusan administratif. Ketika tokoh dilibatkan, setidaknya keluarga Suci akan merasa lebih kuat posisinya karena didukung komunitas. Begitu juga ketua RT di tempat Rangga tinggal juga dihubungi karena semakin banyak dukungan, maka kemungkinan menormalkan keadaan yang aneh ini bisa segera terlaksana. Keluarga Rangga juga tidak bisa menolak kehadiran keluarga Suci yang sudah didukung oleh komunitas kampung.

Ayah Rangga juga mengalami keanehan ketika diberi tahu bahwa anaknya menghamili Suci. Dia sebenarnya juga tidak bisa berkata-kata kecuali memarahi Rangga. Bahkan dalam kemarahannya sempat terungkap apakah keluarganya mengajari Rangga demikian. Hal ini menunjukkan bahwa keluarga Rangga seolah-olah melempar tanggung jawab. Rangga menghamili Suci itu bukan hasil didikan keluarga Rangga. Keluarga Rangga tidak pernah mengajarkan untuk berbuat sesuatu yang diluar kebiasaan komunitas. Entah siapa yang mengajari Rangga hal tersebut, tetapi dengan kemarahan ayah Rangga tadi jelas keluarga Rangga menolak bahwa itu hasil didikan keluarganya.

Sebenarnya peristiwa ini bisa diselesaikan antar dua keluarga saja. Namun ada tuntutan sebagai anggota dari komunitas mereka melibatkan anggota komunitas yang lain. Kehadiran ketua RT dan kadang ketua RW, juga dianggap memperkuat posisi mereka di komunitas. Ketua RT dan ketua RW bisa dikatakan sebagai tokoh dalam komunitas. Mereka adalah wakil dari anggota komunitas untuk menghadapi struktur negara. Namun dalam keseharian, ketua RT dan RW beserta pengurusnya berperan ganda. Selain sebagai wakil komunitas, mereka dilembagakan oleh negara menjadi kepanjangan tangan negara dalam komunitas. Kekuasaan yang diberikan negara kepada mereka menyebabkan mereka juga diajak dalam menyelesaikan suatu peristiwa yang dianggap menjadi masalah dalam komunitas. Kehadiran mereka semacam memberikan kelegaan tersendiri karena kekuasaan yang ada sudah ikut dalam masalah komunitas. Komunitas yang tidak terstruktur kini tunduk pada struktur tertentu.

Cara-cara dalam komunitas yang biasanya sekadar rembugan⁶ untuk mengatasi dan mencari jalan keluar dari permasalahan, kini tidak cukup dengan hal itu. Harus ada sesuatu yang resmi secara administratif. Jangankan masalah kehamilan di luar nikah. Masalah anak tidak sengaja mengambil buah di pohon milik tetangga saja penyelesaiannya harus di depan ketua RT. Pernikahan memang diatur oleh negara. Maka sebagai kepanjangan tangan dari negara, pengurus kampung yang terdiri dari pengurus RT dan RW juga mempunyai tugas untuk memastikan pernikahan yang ada itu sesuai dengan hukum negara.

Dalam kisah Suci dan Rangga ini, tampak ketika sudah ada kesepakatan antara keluarga Suci dan Rangga bahwa anak-anak mereka akan dinikahkan maka serangkaian administrasi harus mereka selesaikan. Suci dan Rangga menyelesaikan urusan administrasi ini berdua di wilayah kampungnya. Mereka menghadap ketua RT dan RW untuk minta surat pengantar pernikahan. Ketika menghadap inilah terjadi obrolan dan mereka mendapat wejangan⁷ soal kehidupan berumah tangga. Ketua RT dan RW menjadi tokoh masyarakat ketika memberikan wejangan bagaimana menjalani kehidupan berumah tangga, bagaimana bertanggung jawab dalam keluarga dan masyarakat. Pada saat yang sama, ketua RT dan RW menjadi birokrat pemerintah dengan memberikan surat pengantar pernikahan yang nanti diajukan sampai tingkat kecamatan.

Kesimpulan

Kisah yang dialami oleh Suci dan Rangga, yang mewakili apa yang dialami oleh remaja-remaja kampung ketika sedang mengalami cinta dan romantisme. Mereka merasa nyaman satu sama lain, saling jatuh cinta, pacaran, kemudian melakukan romantisme. Kenyamanan yang ada di antara remaja laki-laki dan perempuan di kampung berasal dari proses belajar. Proses belajar yang mereka alami berasal dari sekolah maupun komunitas tempat mereka menjalani kesehariannya. Namun di sela-sela itu mereka menemukan media sebagai sarana pembelajaran.

Apa yang ditawarkan media dalam pembelajaran romantisme adalah pleasure atau kesenangan. Hal ini membuat remaja abai akan

6 Bermusyawarah, saling berdialog untuk mencapai kesepakatan dalam menghadapi sebuah permasalahan.

7 Nasehat, ungkapan-ungkapan yang dianggap bisa menuntun orang berbuat lebih baik.

pengetahuan tentang reproduksi dan juga nilai-nilai masyarakat tentang tanggung jawab dalam keseharian. Seksualitas global telah membuat remaja menjadi komunitas terbayang. Ketika terjadi kehamilan luar nikah, mereka tidak menemukan solusinya dalam komunitas remaja yang terbayang itu. Solusi dari masalah mereka ada dalam komunitas kampung yang berada dalam negara sebagai komunitas terbayang.

Negara menempatkan segala sesuatunya dalam struktur, belainan dengan komunitas yang bersifat cair. Kehamilan luar nikah yang bisa diselesaikan dalam kesepakatan komunitas kini harus dimasukkan ke dalam struktur negara. Komunitas kampung tempat remaja hidup sehari-hari kini sudah berada dalam bayangan struktur politis negara. Ketika terjadi sesuatu di dalam komunitas, seakan-akan komunitas kini bergerak secara otomatis untuk menempatkannya dalam bayang-bayang struktur negara. Dengan demikian komunitas kampung sudah terbayang melakukan sesuatu untuk negara sebagai komunitas kebangsaan.

Melalui kisah cinta remaja kampung di Yogyakarta ini dapat dilihat bahwa komunitas kebangsaan yang dibangun oleh negara masih menyisakan ruang-ruang kosong karena belum mengambil apa yang ada dalam komunitas-komunitas yang ada, Komunitas yang bersifat cair justru distrukturkan. Ruang-ruang kosong tadi kemudian diisi oleh media yang bisa menciptakan komunitas terbayang yang lebih besar dari negara. Anggota komunitas bisa bergerak ke arah kosmopolitan. Kosmopolitan akibat dari globalisasi direspon oleh negara dengan mengembalikan segala sesuatunya ke dalam struktur. Negara sebagai komunitas kebangsaan oleh Benedict Anderson sudah diperkirakan akan bergerak ke arah kosmopolitan, menjadi bagian dari komunitas dunia. Namun yang terjadi di Indonesia justru komunitas kebangsaan menjadi sesuatu yang terstruktur. Hal ini dapat disebabkan karena adanya kepentingan-kepentingan politis Indonesia sebagai negara yang berdaulat atas komunitas-komunitas di dalamnya ketika memposisikan dirinya dalam komunitas dunia.

Kebudayaan yang merupakan proses belajar ketika ditempatkan dalam struktur bisa berakibat kepada proses ritualistik. Proses belajar yang mengakibatkan muncul sesuatu yang baru tidak dapat terjadi ketika apa yang dibayangkan yang seharusnya cair dibakukan ke dalam struktur. Hal yang terjadi hanyalah pengulangan akan apa yang sudah terjadi sebelumnya. Penyelesaian kasus kehamilan di luar nikah ini menjadi ritualistik yang dilakukan anggota komunitas kampung. Ketika ritual yang dilaksanakan, maka perkembangan kebudayaan tidaklah terjadi.

Referensi

- Anderson, Benedict. (2001). *Imagined Communities, Komunitas-Komunitas Terbayang* (terj). Yogyakarta: INSIST dan Pustaka Pelajar
- Balandier, Georges. (1986). *Antropologi Politik* (terj). Jakarta: Penerbit Rajawali
- Barnard, Alan. (2000). *History and Theory in Anthropology*. Cambridge University Press.
- Carrera, Michael. (1981). *Sex: The Facts, The Acts, and Your Feelings*. New York: Crown Publishers Inc.
- Dewantara, Ki Hajar. (1977). *Bagian Pertama: Pendidikan*. Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Taman Siswa
- Drost, J., S.J. (1998). "Anak Saya Juara Kelas, Suami Saya Punya BMW", dalam *Majalah Basis no.1/47* Januari-Februari.
- Fisher, Helen. (1994). The Nature of Romantic Love. *The Journal of NIH Research vol. 6*. Washington D.C.: NIH Research.
- Foucault, Michel. (1997). *Sejarah Seksualitas: Seks dan Kekuasaan* (terj). Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Geertz, Hildred. (1982). *Keluarga Jawa* (terj). Jakarta: Grafiti Pers.
- Kedaulatan Rakyat* (surat kabar harian). (7 Maret 2016). "Tinggi, Pernikahan Dini di DIY. Munculkan Permasalahan Sosial Lain".
- Koentjaraningrat. (1984). *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: PN Balai Pustaka.
- Kristi, Kiki Koesuma. (2003). VCD Porno: Counter Discourse Tradisi dan Pendidikan Seks di Yogyakarta. *Skripsi*. Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya UGM.
- Kristi, Kiki Koesuma. (2004). "Pornografi dan Seksualitas Remaja", dalam *Jurnal Renai, Tahun IV, No.2* April-Mei.
- Kristi, Kiki Koesuma. (2016). Lha Biasane Ora Papa, Koq Iki Malah Hamil (Biasanya Tidak Apa-Apa, Ternyata Jadi Hamil): Seksualitas Remaja dalam Krisis Akulturasi di Komunitas dan Sekolah. *Tesis*. Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya UGM.
- Laksono, P.M., dkk. (2015). *Antropologi Pendidikan, Aneh: Biasanya Tidak Apa-Apa*. Yogyakarta: Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada dan Kepel Press.
- Lindholm, Charles. (2006). *Romantic Love of Anthropology*. Boston: Boston University Stichting Etnofoor.
- Mangunwijaya, Y.B. (1998). "Mencari Visi Dasar Pendidikan". *Basis no.1/47* Januari-Februari.
- Scholte, Jan aart. (2005). *Globalization: A Critical Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Slater, Lauren. (2006). "Cinta". *National Geographic Indonesia vol.II*.

no.2. Februari.

Spradley, James P. (1972). "Foundations of Cultural Knowledge" dalam *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans*, James P. Spardley (ed). San Francisco: Chandler Publishing Company.

Tribun Jogja (surat kabar harian). (25 Januari 2016). "976 Remaja Hamil di Luar Nikah".

Walker, John A. and Sarah Chaplin. (1997). *Visual Culture: An Introduction*. Manchester: Manchester University Press.

Winangun, Y.W. Wartaya. (1990). *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Dari Onghokham ke Benedict Anderson: Belajar Menulis Sejarah Manusia¹

Danang T.P²

Universitas Gadjah Mada

Saya membaca karya Ben setelah membaca karya Onghokham untuk skripsi di Fakultas Filsafat UGM. Bermula dari Ong, muncul pertanyaan tentang kesamaan pemikiran mereka berdua. Tulisan ini adalah pelacakan awal yang secara singkat akan melihat corak penulisan sejarah yang dilakukan Onghokham.

Sejarah Indonesia pascakolonisasi

Ketika berbicara soal studi kontemporer tentang sejarah Indonesia, tidak bisa melupakan sumbangan penting yang diberikan oleh Universitas Cornell. Terutama dengan proyek *Cornell University of Modern Indonesia Project* yang dipimpin G. McT. Kahin, direktur program tersebut dan penulis *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Sejak itu, mahasiswa asing mulai berdatangan mempelajari Indonesia, Harbert Faith, Daniel Lev, dll. Proyek Cornell tersebut telah membantu memahami situasi kontemporer di Indonesia.

Secara formal sarjana asing yang kemudian menawarkan perspektif baru dalam penulisan sejarah Indonesia pascakolonial

-
- 1 Esai ini adalah saduran bagian 4 skripsi saya di Fakultas Filsafat UGM “ Pemikiran Onghokham tentang Historiografi Indonesia Pascakolonial, Analisis Filsafat Historiografi” yang disampaikan pada sidang akhir skripsi 3 Januari 2017. Terimakasih untuk Yulianingsih Riswan dan Agus Wahyudi atas masukan kritiknya selama penulisan skripsi. David Revee menyediakan berbagai macam sumber primer, dan memberi banyak masukan. Tyson Tirta dan Andi Achdian juga memperkaya dan meyakinkan ide penulisan ini.
 - 2 Mahasiswa tingkat akhir Fakultas Filsafat UGM fokus kajian Filsafat Ilmu, Metodologi Ilmu, Sosiologi Pengetahuan, dan Historiografi. Editor di Jurnal Filsafat COGITO, dan www.lsfkogito.org.

bisa disebutkan beberapa. John R.W. Smail dengan karya *Bandung and the Early Revolution*, dan esainya tentang *autonomous history* yang tersohor. Robert van Niel dengan karyanya *Emergence of The Modern Indonesia Elite* yang berfokus pada asal-usul sosial pemimpin-pemimpin nasionalis pertama. Kemudian tema ini dikembangkan pula oleh Akira Nagazumi yang berfokus pada asosiasi kebangkitan nasional Boedi Oetomo dalam masa awal pergerakan. R.Mc.Vey datang dengan ketelitian yang tekun dan kemudian menghasilkan naskah tebal tentang PKI pra-perang, asal-usulnya, dan posisi pentingnya bagi pergerakan kiri di Indonesia.

Benedict Anderson, *Java in a Time of Revolution*, membahas soal peran pemuda (pemudaisme) dalam pergerakan revolusi Indonesia masa pendudukan Jepang (Onghokham, 1975: v-vii). Sumbangan Ben terlihat dalam upayanya memahami revolusi nasional bukan semata peristiwa yang dikendalikan oleh para elite politik dalam sejarah Indonesia, akan tetapi juga massa rakyat (termasuk pemuda). Pada titik itulah sejarah revolusi Indonesia mendapatkan kerangka pembacaan dari bawah. Revolusi nasional sebagai revolusi sosial yang disertai segala dinamika internalnya di kalangan rakyat.

Onghokham menjelaskan sejak 1966 kekuasaan Orde Baru menggunakan kekuatan institusi formal kenegaraan (pendidikan) untuk melakukan integrasi nasional di kalangan kelas menengah intelektual, penyatuan suara di bawah satu rezim (Karsono, 2013:310-314). Dalam kondisi itu, ilmu sejarah yang paling sedikit menerima fasilitas dari kekuasaan justru melahirkan karya-karya yang baik. Sartono Kartodirjo (1972) Onghokham (1978) dan Taufik Abdullah (1971) melahirkan karya-karya yang kemudian menjadi referensi baku dalam bidang keahliannya masing-masing (Hadiz, 2006: 18-19).

Sejarah Indonesia adalah sejarah nasional yang harus selaras dan dapat melegitimasi Indonesia sebagai kesatuan politik (dekolonisasi). Bersamaan dengan momen populernya paradigma Indonesiasentrisme, Onghokham pada 1967 mulai mengerjakan skripsinya, kemudian terbit sebagai buku *Runtuhnya Hindia Belanda* (selanjutnya disingkat RHB). Buku pertama yang mensohorkan kepakaran Ong sebagai sejarawan muda peranakan Tionghoa bersamaan dengan teman sejawatnya Soe Hok Gie. Posisi teoretik Ong ditengah arus sejarawan yang mendukung proyek SNI dapat kita lacak dari karya pertamanya. Walaupun nantinya juga terlihat bahwa prinsip-prinsip penulisan sejarah yang ditegaskan di karya awal Onghokham begitu mempengaruhi dan mengatur jelas dalam karya-karya selanjutnya.

Karya RHB sebagai skripsi mulai dikerjakan Ong pada 1967. Saat Ong belum pulih benar dari depresi berat yang menyebabkan guncangan jiwa di awal 1966, selepas kunjungannya ke Jawa Timur. Ong

melihat kekacauan, depresi sosial berujung pembunuhan simpatisan PKI yang mengerikan. Setelah itu Ong dipenjarakan Orde Baru tanpa alasan jelas pada Maret-September 1966. Dalam dokumen pribadi yang diberikan kepada sahabatnya Benedict Anderson pada 4 Desember 1967 Ong menulis demikian:

Awalnya saya berencana menyaksikan kekerasan di jalanan hanya dengan melihat sebagai seorang “sejarawan”. Namun hal itu mencengkram saya secara emosional dan membiarkan perasaan-perasaan saya berjalan dengan berharap seandainya saja peristiwa-peristiwa tersebut tidak terjadi pada saat ini (saya mungkin tidak dapat berbicara sebagai orang Indonesia). Dalam beberapa hal, ketidakpastian, kebimbangan dan kebingungan muncul dalam diri saya. Saya sulit mempercayai apa yang saya lihat dapat terjadi di sini (Onghokham, 2008: 125-136, dokumen salinan).

Di tengah tekanan psikis akibat trauma, Onghokham harus segera menyelesaikan skripsinya, agar dapat melanjutkan ke *Monash University* atas tawaran Indonesianis Herbert Faith. Tapi pada 1966 Benedict Anderson dan Ruth Mc.Vey mengajak Ong untuk melanjutkan studi di Cornell, Amerika. Kemudian pada 1967 diputuskan bahwa Ong akan melanjutkan studi di *Yale University* di bawah bimbingan sejarawan pakar Asia Tenggara Harry J. Benda, seorang yang kemudian dalam beberapa hal mempengaruhi pemikiran Onghokham. Sebelum skripsinya selesai pada Desember 1968, Ong mendapat kabar dari keluarganya di Surabaya. Ayahnya semakin gemar berjudi, usahanya bangkrut. Rumah keluarganya di Surabaya terjual. Pada saat itu juga ibu Ong terkena stroke, ayahnya pun sering jatuh sakit. Di tengah tekanan yang diam-diam datang bertubi-tubi itu Onghokham mampu menghasilkan skripsi yang memukau (Revee, 2013: xii-xiii).

Pada prinsipnya lewat debut pertama *Runtuhnya Hindia Belanda* Onghokham dengan tegas menyatakan bahwa karyanya merupakan historiografi kolonial atau penulisan sejarah dari sudut kolonial. Ong memasang badan untuk melawan arus utama di kalangan sejarawan masa itu, yang menyerukan perubahan perspektif dan paradigma penulisan sejarah dari *Neerlandosentris* ke *Indonesiasentris*. Alasannya, bahwa Belanda pernah memerintah Indonesia, dengan itu Belanda menjadi bagian penting dalam sejarah Indonesia. Apa yang dihadapi pemerintah kolonial mungkin sekali juga dihadapi oleh pemerintah Republik Indonesia, sebab bagi Ong, Indonesia adalah *successor state*, negara pengganti dari Hindia Belanda (Onghokham, 2013: viii).

Pendirian epistemik itu membuat Ong tidak begitu dikenal populer di dalam negeri, selain itu juga secara administratif-institusional Onghokham sulit masuk dalam struktur formal sejawatan akademik.

Mencermati karya Onghokham, melihat sejarah sebagai cerita

Studi Ong tentang Karesidenan Madiun merupakan penulisan sejarah lokal (Jawa) selama abad ke 19. Abad 19 adalah awal perkembangan pesat sistem tanam paksa Belanda (perkebunan negara) yang mendesak tuntutan pada kebutuhan atas tenaga kerja dan lahan baru. Berkonsentrasi pada pengembangan institusi dan struktur birokrasi kolonial. Onghokham menekankan pada dinamika lokal sebagai upaya menemukan jawaban atas masalah-masalah berbeda yang telah diutarakan para sarjana yang mengkaji tentang Indonesia.

Bagaiman proses tanam paksa dan perubahan kepemilikan lahan di abad 19 terjadi? Hipotesis Ong, sesungguhnya soal itu tidak bisa terlaksana jika tanpa adanya kekerasan, atau dalam bahasa lain hanya bersandar pada perintah belaka. Hipotesis itu dipertajam Ong dengan pertanyaan spesifik yang mengarahkan analisisnya. Apa dan bagaimana struktur dinamika internal yang menopang sistem tanam paksa? Atau lebih spesifik, bagaimana struktur sosial masyarakat Jawa di abad ke 19? Apakah menyerupai struktur pemudaisme? Bagaimana perubahan terjadi dan apa reaksi elite kaum tani? (RMPN:XIV-XV).

Pilihan tematik Ong didorong penyelidikannya bahwa historiografi kolonial minim menaruh perhatian pada masalah ketimpangan akibat politik dan relasinya bagi perkembangan kehidupan sosial di Indonesia. Sebab itu, studi Ong menjadi penting untuk memberikan gambaran dan pemahaman soal tersebut bagi sejarah Indonesia pascakolonial. Masa-masa kolonial menyisakan masalah-masalah penting. Setelah menyelidiki historiografi kolonial Ong (RMPN:xvi) mengamati kecenderungan narasi historiografi Indonesia yang mengambil konteks subjek tematik sejarah masa kolonial. Konteks kolonial sering dinarasikan historiografi Indonesia dalam bingkai politis untuk membenarkan perang kemerdekaan dan revolusi politik yang menyertainya. Alih-alih fokus pada dinamika kompleks kebangkitan ekonomi petani, dan berusaha melihat dampak besarnya.

Fokus Ong pada tema sejarah kolonialisme secara keseluruhan memiliki keunikan dari segi strategi historiografis yang dilakukannya. Onghokham selalu berusaha membaca periode kolonial dengan tilikan komparatif yang serempak membawa analisisnya pada paralelitas kondisi pascakolonial. Tesis Ong tentang kesamaan karakter pemerintah Indonesia pascakolonisasi dengan rezim kolonial lahir

dari format analisis tersebut.

Titik berangkat Ong dari periode kolonial membawanya pada pendekatan global untuk melihat suatu peristiwa sejarah. Onghokham memahami bahwa setiap periode sejarah adalah unikum tersendiri, begitupun dengan Hindia Belanda. Namun, sejarawan harus mampu memperlihatkan sifat-sifat unik dari periode atau peristiwa sejarah sambil melihatnya dalam skala luas. Kekhasan sebuah periode sejarah sebagai unikum yang merentang dalam waktu dan terbatas dalam ruang bukan berarti mempersempit analisis seorang sejarawan.

Tantangan seorang sejarawan adalah kemampuan memberikan tilikan (*insight*) global pada setiap unikum sejarah. Hal tersebut terlihat dalam cara Ong menjelaskan latar belakang ekspansi Jepang ke Hindia Belanda dengan mendetail. Fokus Ong pada unikum runtuhnya kekuasaan Hindia Belanda tidak lantas membuatnya terjebak hanya memahami peristiwa itu pada konteks geografi politik nasional (lokal).

Ong memperlihatkan bahwa keruntuhan Hindia Belanda mesti dipahami dalam skala global. Ong menggambarkan astronomi sosial-politik global yang mempercepat momen keruntuhan Hindia Belanda. Lewat pemahaman posisi Hindia Belanda ditengah pertarungan kekuasaan negara-negara di Eropa, juga Asia (Jepang). Pendekatan tersebut di tahun-tahun itu belum populer dikalangan sejarawan Indonesia. Sekarang pendekatan ini berkembang dalam konteks internasional dan dipahami sebagai sejarah global dan transnasional (*global/transnational history*).

Ong pernah menyebut soal sejarah total, yang secara substansial tidak jauh berbeda dengan apa yang sekarang dipahami sebagai sejarah global. Hal tersebut terlihat dari kritik Ong atas pemahaman sejarawan yang menempatkan Asia Tenggara sebagai unikum lokal:

Posisi Asia Tenggara yang tersusun dari beberapa nasion seharusnya tidak diperlakukan sebagai lokalitas yang terkucil dari dunia luar. Asia tenggara adalah daerah yang justru menerima arus-arus peradaban dunia dan sangat dipengaruhi dunia luar (Onghokham, 2014:xxvii).

Komitmen Ong tentang pentingnya sejarah global semakin terlihat jelas ketika Ong mengulas karya A. Reid (1988) *Southeast Asian in the Age of Commerce 1450-1680 Volume One: The Lands low the Winds*. Ong memuji karya Reid sebagai upaya penting dalam penulisan sejarah Asia Tenggara. Bagi Ong Reid menawarkan pendekatan global untuk memahami masalah perniagaan di Asia Tenggara.

Onghokham juga melakukan perbandingan sederhana karya

Reid dengan karya F. Braudel yang Ong kagumi *The Perspective of the World Civilization and Capitalism, 15 th-18th Century* (1982). Walaupun mengagumi karya sejarah total Braudel tetapi Ong juga memberikan kritiknya, sebab soal Asia Tenggara sangat sedikit disebut dalam karya itu. Padahal kedudukan dan posisi Asia Tenggara tidak kecil dalam percaturan dunia. Kepulauan rempah-rempah (Maluku) terletak di Asia Tenggara (Indonesia) dan tempat ini sejak lama menjadi sasaran pelayaran bangsa Barat (Portugis, Spanyol, Inggris, Belanda dll).

Onghokham (1984:19-33) dalam Bentuk Negara Indonesia dan Aspek Interasionalisasi menunjukkan kemampuannya fokus pada satu lokalitas, sekaligus menembus batas-batas lokal geopolitik nasional. Ong menelusuri aspek-aspek sosial-kebudayaan dari berbagai belahan dunia yang ikut membentuk konsep negara Indonesia dari masa monarkhi di Nusantara hingga kolonialisme. Onghokham dalam bagian pengantar juga menegaskan pentingnya persoalan sejarah didekati dengan perspektif transnasional.

Sejarah global memberikan kerangka perspektif baru soal dimensi-dimensi kultural yang ada akibat persilangan internasional (international relations) antar kawasan yang niscaya terjadi. Selain itu, sejarah global juga cermin kesadaran transnasional untuk mengeksplorasi berbagai macam tema, konsepsi. Mencerminkan kehendak untuk melintas batas nasional (*across national boundaries/denationalize*).

Berbagai macam tema bisa dieksplorasi dengan tilikan sejarah global. Praandaian sejarah global adalah membayangkan proses sejarah sebagai kegayutan keberadaan manusia (*human beings*) dalam satu globalitas dunia sebagai kawasan alamiahnya. Olehnya, semua sejarah adalah sejarah manusia (*human history*). Tugas sejarawan adalah melakukan eksplorasi atas eksistensi proses-proses (re)produksi dan (re)definisi keindahan, kebenaran, keadilan sosial, kebebasan, kekuasaan dalam semangat perjuangan memelihara kelangsungan pertukaran memori yang terjadi lintas kawasan sebagai wujud "*world cultural outlook*" dalam berbagai momen (Iriye, 2013:2-5).

Melintasi lokalisme, membayangkan manusia

Onghokham memahami nasionalisme Indonesia berjaln kait dalam semangat imajinasi global anti-kolonial. Pemahaman tersebut adalah hasil pergulatan historiografisnya menelusuri interaksi-interaksi global lintas bangsa yang terjadi pada masa kolonial, dan dampak-dampak sesudahnya. Jika kemudian Ong menkritik keras perkembangan konsepsi nasionalisme Indonesia adalah

karena kian hari nasionalisme diceraikan dari fakta historis yang mengkondisikannya: melintang batas-batas lokal. Nasionalisme menjadi kredo politik belaka, mengingkari semangat awalnya yang berpaut erat dengan gagasan internasionalisme.

Bukan sebab historiografi harus nasionalis lantas sejarawan melupakan atau mengesampingkan kompleksitas masa lalu kolonialisme dengan segala dimensinya. Kolonialisme Belanda dan jaringan imperialisme global, juga perlawanan global terhadapnya ikut mewarnai masa lalu dan membentuk masa kini Indonesia. Onghokham menjelaskan bahwa pergerakan nasionalis, khususnya dalam diri Soekarno sebenarnya berkebalikan dengan konsepsi *Mooi Indie* kolonial. Dalam Indonesia Mengugat Sokerano banyak menggunakan kata-kata tidak indah-molek. “bom”, “dinamit”, “revolusi sekalipun tanpa sepucuk senjata”, “segenggam amunisi”, bahkan “organisasi revolusioner”. Tetapi Soekarno, seorang pengagum lukisan *Mooi Indie*. Ia kembali menjadi seorang romantis-*mooi* ketika melukiskan Marhaen yang menjadi dasar konsepsi politik nasionalisnya. Marhaen dilukiskan Soekarno sebagai orang Indonesia yang tidak bermajikan, hidup pas-pas-an, namun mandiri. Soekarno bertemu Marhaen di alam indah Parahiyangan di atas sebuah Cikar. Olehnya, nasionalisme Soekarno adalah sebuah romantisme, tegas Onghokham.

Menurut Ong antara *Mooi Indie* dan nasionalisme memiliki persamaan. Dua hal itu mudah menyebar-menerobos garis batas tradisional, merekatkan hubungan manusia dalam kondisi ruang-waktu terpisah. Bahkan dengan tegas Ong menyatakan bahwa, Hindia Belanda memang runtuh, tetapi *Mooi Indie* tetap hidup, dan malah berubah menjadi *mooi* Indonesia. Hal itu mewujud dalam konsepsi ilmu-ilmu sosial yang melukiskan kehidupan di Indonesia sebagai penuh harmoni, berjiwa gotong royong, arif-bijaksana, penuh kedamaian, tanpa dedemit-dedemitnya. Onghokham (2009:163-180) menegaskan sebagai berikut:

Salah satu masalah yang diderita *Mooi Indie* juga nasionalisme kita adalah bahwa konsepsi ini beku, tidak melihat, dan menolak perkembangan masyarakat dan sejarah, keduanya lebih menekankan faktor geografis ketimbang historis. Nasionalisme kita sering menggunakan gambaran stereotip yang statis, bukti bahwa konsepsi *Mooi Indie* terus hidup. Konsep negara integralistik dan “puncak-puncak kebudayaan daerah”. Itu semua merupakan pengagungan dan pembekuan gambaran masa lalu. Padahal kini komunikasi kita dengan New York dan Singapore lebih mudah ketimbang

komunikasi antara “puncak-puncak kebudayaan daerah”.

Nasionalisme Indonesia tumbuh di abad 20 ketika nasionalisme di Eropa berkembang menjadi nasionalisme populis. Watak populis itu antara lain terlihat dari cara menggambarkan daerah pedesaan lewat narasi yang serasi dan tradisional. Lengkap dengan tokoh-tokoh mitologis muda dan bertubuh sempurna. Nasionalisme populis mengagungkan alam dan kebudayaan masa lampau. Membekukannya, menutupnya dari segala kemungkinan-kemungkinan baru. Menurut Onghokham Soekarno adalah sosok romantikus nasionalis yang menghidup-sebarkan denyut *Mooi Indie* ke berbagai ranah.

Kompleksitas sejarah dan keterbatasan realisme ilmu

Kompleksitas sejarah sebagai ilmu harus dipertahankan dengan tidak menyederhanakan historiografi sebagai upaya untuk melegitimasi politik nasional. Onghokham (1983:86-88) memahami sejarah bukan ilmu yang melulu mengurus gejala spesifik sebagai suatu potret fotografik kaku, nihil kompleksitas-dinamis sebagaimana ilmu-ilmu sosial. Ilmu sejarah dan historiografi bertugas menggambarkan suatu proses perkembangan dinamis dari suatu subjek sejarah. Memberikan penjelasan bagaimana suatu posisi menyekarang terkait dengan kondisi-kondisi di masa lalu.

Historiografi adalah suatu penelitian untuk melihat bagaimana masyarakat bergerak, berubah, dan berkembang dengan serempak mempersoalkan unsur-unsur dinamikanya. Bertolak dari pengertian tersebut, misalnya terlihat dalam strategi yang dipilih Onghokham ketika menulis RMPP. Subjek utama Ong adalah birokrasi kolonial yang pelaksanaannya dikendalikan elite pribumi (bupati, demang, tuan tanah). Sebelum menukik pada persoalan tersebut Ong mengali kondisi psikologi masyarakat tani dan elite tradisional di abad 19 (RMPP, 1975: bab 1). Melacaknya lewat berbagai bentuk karya sastra lisan (pertunjukan wayang, cerita rakyat, mitos) maupun tulis (babad) yang ditulis pribumi. Babad Ponorogo, Legenda Betoro Katong Lands (Madiun, Ponorogo, Pacitan), mitos Wahyu, Babad Pacitan, Ratu Adil, sistem kekuasaan magis-sentralistik Mataram.

Ekspresi seni adalah wujud nyata penggambaran psikologis suatu masyarakat dalam kurun waktu tertentu. Meskipun secara literal karya-karya tersebut fiksi tetapi dunia tata pikir, sistem rasa merasanya orang Jawa nyata tersirat di dalamnya. Ong mengeser batas antara fakta dan fiksi dalam diskursus historiografi. Walaupun fokus Ong adalah kehidupan petani di tahun 1930-an akan tetapi Ong juga

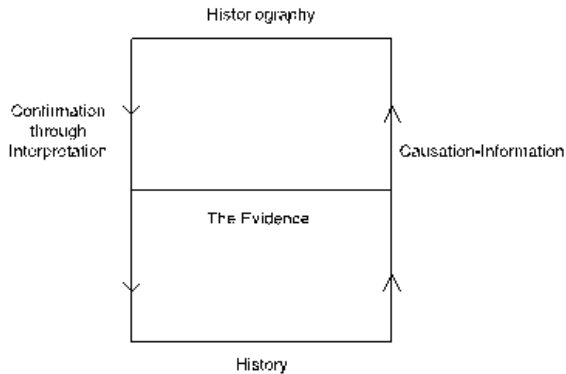
berusaha mengali psikologi gerakan petani di Madiun. Batas antara fakta dan fiksi sulit ditapis. Apa yang mencuat sebagai fakta bisa jadi amat dibayangi konsepsi atau kepercayaan psikologis yang sifatnya fiksional. Misalnya cara orang Jawa memahami tokoh Semar, pakem pedalangan, dalang sebagai pusat kekuasaan Tuhan di bumi yang mendapat wahyu. Semua hal dalam wayang dikendalikan oleh dalang. Hal itu mencerminkan kepercayaan sentralistik religius teleologis orang Jawa atas raja.

Apa yang dilakukan Ong terkait persoalan sumber historiografis mengandung penegasan persoalan pembedaan fakta dan fiksi dalam konstruksi historis. Ketika sastra menopang penelitian historis, segera muncul pertanyaan apakah ada fiksi dalam historiografi, dan apakah ada fakta di dalam fiksi. Pertanyaan tersebut jika dijawab lewat pengandaian ilmu sejarah sebagai sains-realis yang bertopang di atas fondasi empirik-positivis, maka jelas sejarah tidak mungkin mengandung fiksi. Historiografi selamanya adalah penuturan, penstrukturan fakta lewat tuturan saintifik. Sementara fiksi adalah tuturan imajinatif tanpa relasi langsung dengan fakta.

Telaah historiografi Ong bertopang di atas imajinasi faktawi (*empirical imagination*) sehingga narasi tidak berhenti pada penataan gejala dalam kolom-kolom kronologis. Akan tetapi, juga mengandung gambaran mendalam tentang soal-soal yang kerap kali sulit dicari bukti faktawinya. Teori tidak selamanya berurusan dengan rujukan-rujukan empirik, atom, *quark*, kesadaran, ketidaksadaran, ternyata juga butuh ruang teoretiknya sendiri.

Persis pada jantung persoalan tersebut pengertian atas objektivitas historiografis realis mau tidak mau harus digeser pada pemahaman non representasional. Representasi-verifikatif bukan satu ukuran yang dapat menghakimi telaah historiografis. Objektivitas historiografis bukan akses garis lurus repetitif lewat klaim bahwa tuturan ilmiah punya kemampuan mengakses kebenaran dalam bentuk primordialnya dan selamanya terpisah dari andaian antropologis (sosial, politik, kebudayaan, psikis).

Posisi subjek sejarah dengan perangkat kesadaran konstruktifnya musti dilihat sebagai bagian dari aspek yang membentuk objektivitas historiografis. Olehnya, penulisan sejarah bukan melulu repetisi asali atas masa lalu dalam bentuk tekstual sebagaimana realisme memancang tugas ilmu untuk mendapat kebenaran presisi dari gejala yang diteliti (Tucker, 2004: 255; Purwanto, 2004: 6-7). Realisme dan anti-realisme bercabang dan musti dilihat perkembangannya dalam berbagai bentuk modifikasional.



A 3-Tier Realist Scheme of Historiographic Knowledge

(Alur objektivitas realis, bagan diambil dari Tucker, 2004: 255)

Rantai klaim objektivitas kausal realisme klasik yang bergerak dari sejarah ke historiografi (penulisan). Lalu melalui bukti empirik untuk konfirmasi dari historiografi ke sejarah melalui bukti empirik. Semuanya berjalan dalam garis kesejajaran lurus yang menegaskan sifat objektivitas primordial dari masa lalu, dan pemisahan serempak lewat epistemologi subjek-objek. Hal itu musti diarahkan pada pemahaman bahwa historiografi sebagai pengetahuan bersifat konstruksionis.

Sejarah pascakolonial sebagaimana ditegaskan Bambang Purwanto (2004:8-9) sebagai pengetahuan konstruktif tergantung pada wacana dan bentuk representasi antara teks dengan konteks sosial, institusional yang lebih luas. Dua hal itu selamanya bergantung pada bahasa sebagai sistem pensimbolan. Realitas masa lalu objektif dalam batas empirik telah berjarak jauh dengan sejarah sebagai ilmu. Sejarah sebagai ilmu tidak dapat bersandar pada klaim objektivitas masa lalu berdasarkan sifat representasi langsungnya atas fakta. Ketika sebuah peristiwa menjadi masa lalu, secara ontologis-epistemologis telah terjadi suatu penciptaan jarak yang tidak memungkinkan representasi faktawi dalam pengertian verifikasi-realistis. Jarak ontologis-epistemologis telah mereduksi secara langsung kemampuan rekonstruktif sebuah metodologi. Historiografi musti dipahami dalam pengertian 'ilmiah' baru.

Sejarah sebagai pengetahuan konstruksionis memahami bahwa proses rekonstruksi tertulis dan lisan bergantung pada wacana, bahasa, dan pengalaman sesuai konteks. Bukan lagi tapisan presisi atas fakta, sebab sejarah sebagai kenyataan unikum keunikan peristiwatik hanya terjadi sekali di masa lalu, tidak berulang. Rekonstruksi historiografis selamanya hanya proses pemahaman interpretatif sejarawan yang

dilambangkan dalam tuturan simbol kebahasaan naratif (Lyold, 1993:143; Tucker, 2004: 288; Purwanto,2001:31). Klaim bahwa SNI adalah representasi nasional atas sejarah Indonesia jika dilihat dalam batas pengertian di atas menjadi bersamalah.

Label nasionalistik yang disematkan pada SNI mengandung pengandaian kesejajaran representasional. Suatu proses homogenisasi reduksionis atas keragaman dan kompleksitas sejarah. Alih-alih SNI mencerminkan sejarah objektif, justru malah penulisan sejarah nasionalistik adalah proses reproduksi ideologis. Fabrikasi masa lalu dalam struktur politis monologis yang bervisi tunggal. Sejarawan tidak melakukan interpretasi tetapi representasi realis untuk merangkai masa lalu dalam klaim repetisi-verifikatif atas fakta. Lewat pemahaman seperti itu diam-diam proses historiografi nasionalistik menihilkan kenyataan soal politik interpretasi dan representasi atas masa lalu. Mengandaikan tidak adanya pertentangan kepentingan kelompok sosial tertentu dengan kelompok sosial lain.

Representasi tekstual selamanya adalah politik interpretasi ideologis. Masalah penggunaan sumber tekstual sastra atau fiksi pada tingkat keberadaan teks sebagai informasi dasar atau data tentang masa lalu tidak dapat mengklaim mewakili sejarah dalam pengertian objektifnya (Vickers,1998:18-19; Djalong, 30-31). Masa lalu yang dipelajari atau pilihan pada subjek sejarah tertentu adalah juga produk interpretasi naratif dan eksplanasi manusia yang tidak terbebas dari urusan personalitas yang kontradiktif dan ambivalen, yang juga membaca dan menginterpretasi sejarah sebagai teks dengan cara berbeda-beda.

Onghokham menunjukkan bahwa, yang lebih penting dilakukan terkait persoalan di atas adalah penempatan kontekstual atas dipilihnya sumber-sumber sastra atau fiksi. Penempatan kontekstual terkait dengan kerangka tujuan representasi tematik penelitian sejarah. Interpretasi atas sumber yang memadai hanya mungkin dilakukan dalam batas-batas tematik-representasional sebuah penelitian. Misalnya, ketika mengerjakan skripsi sarjana mudanya *Saminisme, Tinjauan Ekonomi dan Kebudayaan pada Gerakan Tani di awal Abad 20* (SEK) Ong mendapatkan sumber penelitian dokumen-dokumen rahasia residen Japers tentang gerakan Samin di pantai utara Jawa (seperti Rembang, Blora, dan Pati, Jawa Tengah), dari seorang mantan Bupati Pati, Jawa Tengah. Sumber-sumber kolonial dan lokal tersebut Ong gunakan untuk membingkai narasi tentang peran penting petani pemilik tanah dalam gerakan petani di awal abad 20 (SEK:11-19).

Dekolonisasi historiografis tidak bisa bertopang pada pengandaian historiografi sebagai penuturan atas fakta-verifikatif. Olehnya persoalan penggunaan sumber juga terkait dengan struktur

penelitian sejarah. Apakah narasi historis akan berpusat pada struktur sosial, ekonomi, politik lalu menihlkan posisi manusia sebagai subjek sejarah? Jawaban atas pertanyaan itu tergantung bagaimana sebuah sumber diinterpretasi sesuai kerangka yang memadai.

Dimensi psikologis dan berbagai ranah non faktawi yang timbul akibat interaksi dengan kolonialisme mesti digali. Guna menunjukkan bukan saja bingkai narasi persitiwatik tetapi juga melihat bagaimana manusia sebagai subjek psikis, sosial, biologis menghadapi dan memilih tindakan untuk menanggapi sebuah peristiwa. Beberapa karya Onghokham dengan jelas menunjukkan kecenderungan teoretik di atas. Mislanya karangan Ong tentang tuyul dan kapitalisme di pedesaan Jawa, Nyai Loro Kidul, kelakuan Brotodiningrat dan Residen Donner.

Apa yang diungkapkan Nordholt bahwa historiografi Indonesia pascakolonial cenderung berkembang pada *history without people, people without history* diatasi dengan menekankan bahwa sejarah adalah tentang manusia. Onghokham tidak pernah terfokus melulu pada struktur (sosial, politik, ekonomi) akan tetapi juga selalu menggali posisi sosial, respon psikologis subjek-subjek dalam sebuah peristiwa historis. Sejauh membaca RHB, kita akan dihadapkan dengan kekonyolan Gubernur Jenderal Tjarda van Starkenborgh Stachouwer yang melihat organ-organ kekuasaanya runtuh, tetapi terus ternsenyum, sehingga dijuluki Tuan Pepsodent.

Kehidupan kolonial, maupun setelahnya memang tidak bisa dilepaskan dari persoalan penguasaan (*power*), politik. Akan tetapi, narasi historiografi yang hendak memotretnya tidak mesti melulu berkisar melihat politik dari atas atau melulu masalah suksesi kuasa. Ketika membahas sosok Soekarno, Onghokham menunjukkan kejeliannya untuk tidak terjebak pada penokohan berlebihan atas Soekarno. Sebagaimana umumnya historiografi Indonesia menulis tentang bapak bangsa tersebut. *Soekarno Mitos dan Realitas* yang merupakan artikel panjang Ong di majalah *Prisma*, bersudut pandang amat unik. Ong berusaha melihat aspek-aspek psikologis yang mempengaruhi sikap dan pandangan politik Soekarno. Menurut Onghokham zodiak Gemini Soekarno berperan besar menentukan kepribadiannya yang kompleks, sebagaimana Soekarno juga pernah menegaskan soal tersebut. Sifat Gemini Soekarno menentukan siapa sebenarnya bangsa Indonesia. Ke-Gemini-an Soekarno mempengaruhi pendefinisian atas siapa kita sebagai bangsa, sebab hal itu menjejak dalam pemikiran Soekarno soal nasionalisme Indonesia (RN: 9-11).

Penutup: Onghokham seorang anarkis?

Artikel-artikel Onghokham di *Kompas*, *Tempo*, *Prisma* dan beberapa terbitan berkala berbahasa Inggris adalah tulisan-tulisan yang awalnya selalu bertolak dari fenomena kekinian. Ong membawa sudut pandang pembaca pada berbagai macam peristiwa di masa lalu. Misalnya, dalam kasus negara kolonial yang disebut Ong sebagai *Boomben staat* negara polisi, dalam bahasa filosofis Louis Althusser *Aparatus Negara Ideologis*. Ong melihat bahwa karakter represif birokrasi kolonial yang hendak mengendalikan semua segi kehidupan rakyatnya, tidak jauh berbeda dengan karakter Indonesia pascakolonial zaman Orba sebagai negara pengganti atau *successor state*. Soeharto dan elite-politik yang memegang tampuk kekuasaan setelah Indonesia merdeka, sebenarnya adalah bagian dari elite tradisional pemangku urusan birokrasi negara kolonial yang dididik dalam iklim imajiner kolonialisme (Onghokham, 2002: 101-106; RHB : bab 1).

Menjelaskan awal mula kolonialisme di Indonesia dan Asia Tenggara, Onghokham (1984:44-48) menyebut adanya proses pengkaburan definisi perang, dagang, dan petualangan ketika penetrasi kekuasaan Barat awal lewat organisasi dagang VOC. Kekaburan tersebut kemudian merubah VOC menjadi perusahaan dagang yang bersifat semi negara atau suatu unit politik asal mula negara modern. Contoh lain ketika melacak awal struktur feodalisme dan kemiskinan di masyarakat Jawa, Ong melihat proses transformasi masyarakat yang dimulai sejak pertengahan abad 17 dan mulai nyata di abad 18. Ketika itu struktur perekonomian masyarakat Jawa berubah. Awalnya kegiatan ekonomi berorientasi ke dalam, lalu berubah ke arah orientasi ke luar untuk mulai membentuk kota-kota perdagangan. Sejak itu, jaringan perdagangan pribumi mulai hancur.

Titik tersebut menandai proses awal feodalisme dan kemiskinan di Jawa, hak milik tanah menjadi amat penting. Bersamaan dengan proses itu Malaka sebagai kota pelabuhan jatuh ke penguasa asing. Struktur feodal masyarakat Jawa menguat ketika abad 19. Memberi dampak amat dalam pada koreografi tarian Jawa yang halus, kehalusan kehidupan keraton, perkembangan bahasa Jawa kromo, notasi repertoar gamelan yang kompleks, wayang-wayang dengan gending halus, semua itu adalah hasil penumpukan berbagai proses sejak abad 17. Cara orang Jawa melihat kekuasaan pun berubah di abad 19 ketika elite politik di Jawa kehilangan kekuasaannya. Sebab Belanda telah masuk dalam struktur tradisional dan berwenang mengatur segalanya (Onghokham, 1984:46-47).

Perubahan pandangan tentang kekuasaan tersebut menurut Ong (1984:47) terlihat jelas dalam pertunjukan wayang. Dalam literatur

Jawa abad 16 dan 17 simbolisme kekuasaan berada pada sosok dalang sebagai manifestasi kekuasaan sentralistik berbasis personalitas yang jelas dan nyata. Raja dipahami sebagai dalang yang mengatur segala hal. Akan tetapi, pada abad 18-19 dan seterusnya kekuasaan dalam wayang kulit berubah disimbolkan dengan sinar (*blencong*). Serempak terjadi proses perubahan pemahaman tentang kenyataan dan kekuasaan. Ketika kekuasaan disimbolkan sebagai cahaya, sifat sentralistiknya masih dipertahankan akan tetapi tidak jelas siapa yang memegang kekuasaan tersebut.

Dua kasus di atas menunjukkan proses pengkaburan serempak. Perubahan itu memberi bentuk pada merebaknya gerakan eskatologi (ratu adil), yang berubah orientasi: tidak lagi menggunakan nama raja-raja Jawa. Ide mengenai kekuasaan sentralistik mataram mulai luntur akibat pemberontakan-pemberontakan dan penerimaan sekongkol dengan pihak kolonial. Onghokham menyebut dua contoh kejadian perubahan historis tersebut di atas sebagai suatu historical incidence (kebetulan sejarah). Suatu proses panjang yang mengakumulasi berbagai macam tumpukan gejala dalam artikulasi yang serempak menyatu dan serempak pula mencipta sesuatu yang secara virtual-maya kabur, samar, akan tetapi memiliki bentuk nyata sebagai aktualitas.

Menanggapi proses perubahan besar tersebut kemudian terciptalah struktur-struktur sosial-politik yang menurut Onghokham (1984:48) adalah bentuk respon terhadap kekalahan. Struktur tersebut lahir dari apa yang dinamai Ong sebagai kesadaran-kelas primitif (*primitive class consciousness*), yang menampak bersamaan dengan kesadaran nasional sebagai keinginan bangkit dari kekalahan. Bentuk kesadaran kelas primitif terwujud dalam kepercayaan pada jimat, kesaktian, ramalan-ramalan, gerakan-gerakan sosial-politik yang sebenarnya lahir dari kepanikan dalam kondisi tertekan – termasuk nasionalisme Indonesia.

Serempak juga muncul kepercayaan bahwa orang yang cepat kaya memelihara tuyul, atau melakukan pakta dengan setan, melihat minoritas Cina sebagai kafir, pemakan babi. Di kalangan masyarakat kesadaran primitif bukan lahir dari ketidakrasionalan, akan tetapi ia punya sebab-sebab sosial. Menurut Ong ada logikanya, tetapi bahasa keilmuan terbatas untuk menuturkannya. Lewat apa yang dikatannya sebagai kesadaran kelas primitif Ong ingin mengatakan bahwa sebenarnya masyarakat pribumi (Jawa) tidak pernah nrimo ing pandum. Dalam masyarakat selalu tercipta gerakan-gerakan yang menunjukkan respon melawan.

Gerakan-gerakan tersebut menurut Ong hanyalah *form* atau bentuk yang tidak mencerminkan kesadaran substantif, atau substansi yang terstruktur. Momen di mana bentuk (*form*) lebih ditekankan dan

menonjol sedangkan substansi amat lemah, terus bertahan sampai kini. Ada proses pewarisan konten imajinatif bagi virtualitas imajiner hasil pergumulan kekuasaan Barat dengan kesadaran kelas primitif pribumi. Konten imajiner tersebut menyediakan isi 'baru' bagi pembayangan repetitif yang mengisi aktualitas sebagai tindakan riil merespon berbagai macam persoalan yang kemudian dihadapi Indonesia pascakolonial. Pada titik ini terlihat Ong membawa historiografi ke arah pemahaman meta-sejarah. Memberi penegasan bahwa Sejarah (dengan S murda) adalah proses virtual yang menjadi sarat bagi eksis tidaknya aktualitas yang riil.

Sejarah sebagai historiografi adalah pencatatan sekaligus pelacakan berbagai proses acak yang kebetulan menyatu dalam satu momen lalu melenyap bersama, dan muncul lagi dalam determinasi yang lain untuk lenyap lagi. Peristiwa dipahami sebagai momen-momen anarkis yang meluber, acak, dan tak bisa dibakukan dalam kerangka tertentu. Kecuali pada pemahaman ontologis tentang 'kemungkinan'. Penjelasan Ong tentang kebetulan sejarah atau *historical incidence* menambah penegasan sisi anarkhis Ong ketika melihat Sejarah sebagai peleburan berbagai macam gejala dari titik a-konstan permanen.

Lebih jauh, cara Ong berangkat dari lukisan (karya imajinatif, fiksional), maupun karya-karya sastra (penjelasan di bagian sebelumnya) menegaskan bahwa peristiwa fiksional memberi bentuk bagi peristiwa historis-aktual, sebagaimana peristiwa historis-faktual memberi bentuk bagi peristiwa fiksional. Di sini Ong menawarkan suatu imajinasi historis ketika yang fiksional-virtual bertumpukan dengan aktualitas kenyataan. Bahwa yang paling unik dari Ong adalah kemampuannya menarasi-padukan data historis dan bentuk-bentuk fiksional, mengambungkannya dalam satu narasi sejarah, sebagaimana hal ini juga menjadi kegemaran Ben dalam karya-karyanya.

Prinsip tentang yang imajiner, fakta sebagai tautan fiksi yang saling bertumpukan, dan imajinasi historis lebih nyata dalam cara Ong menganalisis persoalan kolonialisme di Asia dan Indonesia dalam contoh di bagian sebelumnya. Penyelidikan Ong pada spektrum dua kasus perubahan subjek historiografisnya menegaskan bahwa, virtualitas hadir dalam setiap peristiwa sebagai suatu eksekusi dari yang-riil, meleburkan yang-riil ke dalam suatu medan kekuatan yang lebih besar. Virtualitas itu sendiri dapat menjadi 'aktual', tetapi 'aktualitas'-nya tidak dapat menguras habis potensi virtualnya. Dengan cara itu, 'sesuatu' terus menjadi, berganti rupa melalui ruang-waktu ke dalam 'citra-citra'-nya yang tak terbatas, yang virtual menunggu 'aktual'. Meski birokrasi kolonial runtuh dan bubar. Pembayangannya atau sisa-sisa bentuk virtual-fiksionalnya sebagai imajinasi tidak serta-merta hilang.

Wujud aktual kolonialisme tidak dapat menguras habis virtualitas terbayang-imajinernya. Menjadi mungkin kita akhirnya memahami pemikiran Ong tentang negara pascakolonial sebagai negara pengganti dalam term-term kemelekatan imajiner doktrinal dari sistem kolonial yang tetap ada sebagai pembayangan, imaji, citra. Mengapa karya sarjana lengkapnya (S1) menulis tentang kekalahan itu? Pilihan atas periode akhir kolonial bukan masalah menguntungkan tidak bagi diri Ong. Akan tetapi masalah bagaimana suatu periode transisi penting dalam sejarah Indonesia pascakolonial ternyata belum dikerjakan dengan baik. Contoh lain tentang pemilihan subjek historis bisa dilihat dalam proses dan alasan mengapa Ong menulis skripsi sarjana muda tentang gerakan petani samin. Skripsi ini adalah karya akademis pertama Ong yang menunjukkan komitmennya untuk menulis tentang mereka yang di kolong sejarah/ *history from below*. Lebih lanjut, siapa subjek historis yang musti ditulis di masa Indonesia pascakolonial menurut Ong?

History is about people, not structures, systems or institutions. He said that human experience is rich, too rich to be handled by a single methodology. Increasingly he said: 'Take a significant individual who is under stress. Follow what happens to that person. That is history' (Reeve, Draft:26-27).

Historiografi pascakolonial harus mempunyai komitmen soal pilihan subjek sejarah yang akan ditulis. Apa yang disebut Onghokham sebagai *a significant individual who is under stress*, tautan teoretiknya bisa dipahami dalam formulasi teoretikus pascakolonial tentang subjek subaltern. Secara metodologis Ong telah memperkenalkan suatu kebaruan dengan keberhasilannya mendobrak strukturalisme dalam sejarah ketika memahami subjek sejarah dan posisi imajinasi virtual dalam sejarah lewat contoh dua kasus: asal mula kolonialisme dan feodalisme di Jawa. Ong memperkenalkan suatu pendekatan baru pada tingkat meta-sejarah, merefleksikan meta-sejarah dari sudut-sudut kecil dan bukti historis. Akhirnya bagi Ong sejarah tidak lagi narasi tunggal, dengan struktur-strukturnya konstan, linear, dan evolutif, melainkan sejarah sebagai garis-lenyap. Tempat berbagai peristiwa kecil bertemu, tertumpuk dan kemudian melahirkan peristiwa lagi. Suatu proses kemenjadian yang radikal, suatu titik a-konstan permanen dalam bahasa ontologi virtualitas anarkis historis Deleuzio-Guattarian.

Pemikiran Onghokham tentang narasi historiografis menegaskan bahwa penjelasan yang melihat peristiwa-peristiwa sejarah hanya

sebagai refleksi tunggal dari benturan ideologi-politik (imperialisme versus sosialisme, nasionalisme vs kolonialisme) tidak lagi memadai. Peristiwa-peristiwa sejarah di era pascakolonial mesti dibaca dalam bingkai perubahan spasio-temporalitas yang juga mengalami krisis. Ditandai dengan melubernya batas-batas (nasional, kolonial, politik, sosial, kebudayaan, ilmu) tetapi juga pembentukan batas-batas baru. Menulis sejarah adalah memikirkan Sejarah dalam hubungannya dengan “masa nanti”. Cara Ong melihat sifat paralel kini dengan masa lalu, misalnya: kolonialisme-pascakolonial, mengajak memikirkan Sejarah dari peristiwa, maka serempak cara pandang atas sejarahpun sepenuhnya berubah.

Apa yang akan terjadi memiliki hubungan aksidental dan kausal dengan koordinat tindakan terkecil yang dilakukan manusia detik ini. Historiografi pasacolonial adalah mencatat Sejarah sebagai praksis dari titik terkecil, hal sepele. Membuka horison peristiwa lewat momen dari celah kecil, subjek kecil yang sering ‘dinistakan’. Menyingkap kabut-kabut ilusif tentang kekinian yang stabil, tenang, damai, dan Mooi yang dicipta oleh status quo, keilmuan maupun politik, untuk kemudian sampai pada cerita tentang manusia yang disebut Ong: *‘Take a significant individual who is under stress. Follow what happens to that person. That is history’*. Cerita tentang manusia ini mungkin sekali bertaut dengan pemahaman Ben tentang posisi individu dalam sejarah. Bisa dilihat misalnya dalam disertasi Ben yang menurutnya adalah titik mula Ben mengerti dan memahami posisi manusia lewat sosok Maeda (Anderson, 2015:82-85).

Mungkinkah penjelasan Ong tentang historical incidence adalah penegasan bagi apa yang disebut Ben “keberuntungan” sesuatu yang luput dari bahasa saintifik. Pada bagian akhir Hidup di Luar Tempurung Ben, menggiring pembaca untuk mempertimbangkan adanya “kebetulan” dalam setiap proses sejarah. Seraya menyindir akademisi yang terlalu berkomitmen terhadap “konsep”, “struktur kelembagaan”, “tradisi”, “ideologi”, “tren demografi”, “penyebab dan dampak-dampak”. Lema “kebetulan” memang bisa luput dari buku-buku ilmiah. Tapi, “kebetulan” selamanya tidak bisa dienyahkan dari kehidupan manusia, dan upaya ilmuwan memahami kehidupan manusia. Di titik itu mungkin dua sahabat ini saling sepaham.

Bagi saya Onghokham dan Benedict Anderson adalah contoh bagaimana analisis keilmuan amatlah terbatas. Manusia berada dalam berbagai kompleksitas ketegangan antara cakrawala saintifiknya dengan kehidupan menyejarahinya sendiri. Satu kaki menapak di belakang cakrawala penalaran, sementara kaki yang lainnya terbentur pada batas kemampuan nalar memahami manusia. Perubahan mewujudkan ‘tempat hidup’ ‘cosmos’ yang lebih baik bagi manusia

bisa jadi harus dimulai dengan tindakan kecil, dan kesadaran untuk terus bertindak. Meskipun kemampuan nalar berkali-kali terbentur batas untuk membaca gejala, tindakan menjadi alternatif memecah kesenyapan di ujung kebuntuan nalar.

Onghokham dan Benedict Anderson adalah gema intuisi untuk terus berbuat, sementara dalam kepala selalu tergiang kalimat Antonio Gramsci: *"I'm a pessimist because of intelligence, but an optimist because of will."*

Referensi

- Anderson, Benedict, 2008, *Imagined Communities*, (edisi terjemahan revisi) Insist Press, Yogyakarta.
- _____, 1996, 'Introduction', dalam Gopal Balakrishnan (eds), *Mapping the Nation*, Verso, London.
- _____, 2015, *Under Three Flag: Anarchism and Anti-Colonial Imagination*, (terj. Rony Agustinus), Marjin Kiri, Bandung.
- _____, 1999, "Indonesian Nationalism Today and in the Future," dalam *New Left Review*, 11/235, May/June.
- _____, 2016, *Hidup Di Luar Tempurung*, (terj. Ronny Agustinus), Marjin Kiri, Bandung.
- Djalong, Frans, Monograf tanpa tahun, Logika Representasi Teoretis dan Ilusi Antropologi Barat, Sumbangan Kritik Gramatologi untuk Ilmu-ilmu Sosial, *Unpublished Edition*.
- Hadiz, Vedi, Dhaniel Dhakidae (eds), 2006, *Ilmu Sosial dan Kekuasaan di Indonesia*, Equinox Publishing, Jakarta-Singapore.
- Iriye, Akira, 2013, *Global and Transnational History, the Past, Present, and Future*, Palgrave Macmilan, New York.
- Karsono, Sony, 2013, Indonesia's New Order, 1966-1998: Its Social and Intelctual Origin, Dokumen Microfilm belum diterbitkan, *Disertasi* untuk Departemen Sejarah Ohio University, Ohio.
- Lloyd, Christopher, 1993, *The Structures of History*, Blackwell, Oxford.
- Onghokham, 2008, "Statement by Onghokham, Djakarta 4 Desember 1967", dalam *Jurnal Indonesia Southeast Asia Program Cornell University*, no.85 April.
- _____, 1984 "Bentuk Negara Indonesia dan Aspek Interasionalisasi" dalam *Prisma*, No.8.
- _____, 1984, "Reaksi terhadap Kekalahan"(Dialog), dalam *Prisma*, No.11.
- _____, 2009, 'Hindia yang Dibekukan, Mooi Indie dalam Seni Rupa dan Ilmu Sosial,' dalam J.J Rizal, (eds.), *Raden Saleh, Anak Belanda, Mooi Indie dan Nasionalisme*, Komunitas Bambu, Jakarta.
- _____, 2014, *Runtuhnya Hindia Belanda*, KPG, Jakarta.

- _____, 2014 'Ilmu Sejarah dan Kedudukan Sentralnya' dalam Athony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450 - 1680 jilid 1 : Tanah di Bawah Angin*, YOI, Jakarta.
- _____, 1984, "Reaksi Terhadap Kekalahan," *Prisma no 11*, pp 45-48.
- _____, 1991, "Kekuasaan dan Seksualitas, Lintasan Sejarah Pra dan Masa Kolonial", dalam *Prisma Juli. No 7*.
- _____, 1964, Saminisme, Tindjauan Social Ekonomi dan Kebudajaan pada Gerakan Tani dari Awal ke-XX , *Skripsi Sarjana Muda*, Fakultas Sastra UI, Jakarta.
- _____, 1971, The Residency of Madiun: Pryayi and Peasant in the Nineteenth Century, *Disertasi*, Departement Sejarah Yale University, Yale.
- _____, 2002, *Dari Soal Priyayi sampai Nyi Blorong: Refleksi Historis Nusantara*, Gramedia, Jakarta.
- _____, 2009, *Sukarno: Orang Kiri, Revolusi & G30S 1965*, Komunitas Bambu, Jakarta.
- _____, 1983, *Rakyat dan Negara*, Sinar Harapan, Jakarta.
- Purwanto, Bambang, 2006, *Gagalnya Historiografi Indonesiasentris?!*, Ombak, Yogyakarta.
- _____, 2004, *Sejarawan Akademik dan Diorientasi Historiografi: Sebuah Otokritik*, UGM, Yogyakarta.
- _____, 2001, "Historisme Baru dan Kesadaran Dekonstruktif: Kajian Kritis terhadap Historiografi Indonesiasentris," Dalam *Jurnal Humaniora*, vol.13, no.1.
- Reeve, David, J.J Rizal, Wasmi Alhaziri (eds.) 2007, *Onze Ong, Onghokham dalam Kenangan*, Komunitas Bambu, Jakarta.
- _____, Chapter 10,3,2: Ong Ideas, (draft biografi Onghokham, belum terbit)
- Reid, Anthony, 2005, 'Writing the History of Independence Indonesia,' *Nation-Building, Five Southeast Asian Histories*, Institute of Asian Studies, Singapore, pp 69-90.
- Tucker, Aviezier, 2004 *Our Knowledge of The Past, A Philosophy of Historiography*, Cambridgre University Press, New York.
- _____, 2001, "The Future of the Philosophy of Historiography," dalam *History and Theory*, Februari, vol.40, no 1.

Kosmopolitanisme dalam Integrasi Kawasan di Asia Tenggara: ASEAN Community

Jusmalia Oktaviani

(Universitas Jenderal Achmad Yani, oktavianijusmalia@gmail.com)

Teguh Puja Pramadya

(Pusat Bahasa, Telkom University, teguhpuja@gmail.com)

Abstract: *Pandangan mengenai negara dan identitas kebangsaan sudah cukup lama berkembang dan dipertahankan hingga sekarang, namun seiring dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan juga pandangan sosial-politik dan budaya, konsep mengenai identitas negara dan juga batas-batas geografis semakin berubah. Hal itu dikuatkan dengan konsep kosmopolitanisme yang mulai dijadikan sebagai rujukan dan pendekatan alternatif baru untuk melihat cairnya identitas seseorang atau satu komunitas berdasarkan pada konstruksi yang dibuat oleh faktor-faktor yang berkaitan dengannya.*

ASEAN Community, menjadi satu bentuk identitas baru bagi masyarakat Asia Tenggara, terutama apabila melihat sisi historis dari negara-negara Asia Tenggara yang seringkali cenderung state-centric – terutama apabila mengingat pada prinsip non-interference yang dijadikan pedoman ASEAN selama ini dalam menyelesaikan konflik internal dan eksternal yang muncul di kawasan Asia Tenggara.

Pada penelitian ini, kami ingin melihat bagaimana konsep ASEAN Community dapat memberikan dampak positif atau negatif terhadap konsep integrasi kawasan/ regionalisme yang ada di Asia Tenggara dengan pendekatan kosmopolitanisme dan menjelaskan kemungkinan-kemungkinan yang dapat terjadi apabila pendekatan kosmopolitanisme dijadikan salah satu pedoman utama dalam proses pembuatan kebijakan (policy-making) di ASEAN.

Kata Kunci: *ASEAN, ASEAN Community, integrasi, kosmopolitanisme, tantangan*

Pendahuluan

Penandatanganan Deklarasi Cebu oleh para pemimpin ASEAN bulan Januari 2007 di KTT ke-12 ASEAN di Filipina, mengesahkan percepatan pembentukan Komunitas ASEAN dari 2020 menjadi 2015. Sebagai langkah awal pembentukan Komunitas ASEAN, pada KTT ke-13 ASEAN di Singapura, November 2007, para Pemimpin ASEAN mengesahkan *ASEAN Economic Community* (AEC) Blueprint. Tujuan akhir AEC tahun 2015 menurut Dirjen Kerjasama ASEAN (2008) yaitu realisasi kawasan ASEAN menjadi kawasan dengan aliran bebas barang, jasa, investasi dan tenaga kerja terampil, serta aliran modal yang lebih bebas.

ASEAN Economic Community ini sebenarnya bagian dari proses yang lebih besar bagi negara-negara di Asia Tenggara untuk menuju rencana integrasi yang lebih tinggi levelnya, lebih luas ruang lingkupnya, dan meliputi kerjasama di berbagai bidang dan berbagai aktor. *ASEAN Economic Community*, bersama-sama dengan *ASEAN Political and Security Community*, serta *ASEAN Socio-Cultural Community*, merupakan sarana yang diharapkan bisa mewujudkan ASEAN Community atau Komunitas ASEAN secara bertahap. Skema ASEAN untuk mewujudkan ASEAN Community tentu tidak mudah untuk diimplementasikan dalam waktu dekat, terutama apabila tidak ada persiapan yang matang dalam proses pengejawantahan menuju hal tersebut. Namun, tidak bisa dipungkiri bahwa ASEAN Community sangat diharapkan bisa menjawab tantangan-tantangan masa kini yang dihadapi oleh negara-anggota ASEAN.

Menurut Dirjen Kerjasama ASEAN (2008), transformasi ASEAN menuju *ASEAN Community* merupakan respon atas perubahan-perubahan mendasar yang terjadi di lingkungan ASEAN sendiri maupun sekitarnya. Integrasi kawasan Asia Tenggara merupakan sebuah keharusan apabila ASEAN ingin bertahan dalam persaingan ekonomi global. Berbagai perubahan dalam ekonomi global tersebut bisa dilihat dari munculnya kekuatan ekonomi baru, yakni Tiongkok dan India, yang mau tidak mau telah mengubah “strategic landscape” dan menciptakan dinamika baru di Asia. Hal ini mengakibatkan perusahaan-perusahaan multinasional serta para investor di dunia memfokuskan perhatian mereka kepada “the two emerging giants”, Tiongkok dan India.

Sementara itu negara-negara di wilayah lain, seperti negara-negara di Eropa Timur juga telah melakukan reformasi ekonomi agar mampu menarik investor untuk menanamkan investasinya. Jika negara-negara ASEAN tidak melakukan perubahan padahal negara-negara di kawasan lain terus bergerak maju, maka ASEAN akan

semakin tertinggal. Dirjen Kerjasama ASEAN menyebutkan bahwa ASEAN sebenarnya telah melakukan berbagai kebijakan terutama dalam hal ekonomi seperti implementasi FTA ASEAN-Australia, New Zealand tahun 2008; ASEAN-China tahun 2010; ASEAN-Jepang tahun 2012; ASEAN-India tahun 2011; ASEAN-Korea tahun 2011.

Beberapa bentuk hubungan dan kerjasama antara negara-negara ASEAN memang sudah dimulai cukup lama sebelum gagasan ASEAN Community ini muncul dan mulai diwujudkan dalam tiga gagasan besar, namun yang tetap menjadi masalah utama di kawasan Asia Tenggara dengan ASEAN sebagai organisasi utamanya adalah bahwa kebijakan-kebijakan ASEAN terkadang masih bersifat elitis, dimana ASEAN sendiri belum menyentuh langsung kepentingan masyarakat (not people-centered) dan belum mampu menjawab kebutuhan yang akomodatif terhadap permasalahan yang terjadi di lingkungan masyarakat Asia Tenggara. Sementara, dinamika-dinamika yang terjadi di ASEAN dan luar ASEAN memerlukan ASEAN yang solid dan kompetitif, serta memerlukan kerja keras dari berbagai pihak, termasuk melibatkan komunitas dan masyarakat di luar aktor pemerintah atau negara saja.

Oleh karena itu, menjadi wajar dan perlu bagi pemangku kebijakan di negara-negara anggota ASEAN untuk mulai membaca pergerakan dan perubahan politik dan sosial-kultural di masyarakat dengan pendekatan baru dan alternatif yang bisa digunakan untuk meninjau kembali mengenai gagasan integrasi kawasan Asia Tenggara, dengan perspektif yang lebih menekankan pada people-centric seperti kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme sendiri merupakan pendekatan yang melihat dunia tanpa sekat batas negara-bangsa, dimana manusia saling menghormati satu sama lain tanpa melihat identitas yang membedakan-bedakannya, termasuk identitas negara-bangsa. Salah satu pendekatan kosmopolitanisme yang menjadi rujukan adalah konsep kosmopolitanisme dari Benedict Anderson, yang juga digabungkan dengan konstruksi identitas dari buah pemikiran mengenai *imagined communities* yang juga dikembangkannya.

Dari pemaparan singkat di atas, penulis bermaksud menjelaskan mengenai pendekatan kosmopolitanisme yang bisa digunakan oleh para decision-maker dalam penerapan ASEAN Community. Tulisan ini mencoba memperkenalkan kosmopolitanisme sebagai paradigma alternatif agar hambatan yang selama ini diakibatkan oleh pemikiran yang terlalu state-centric bisa diatasi. Tulisan ini terdiri dari tiga garis besar, yakni mengupas mengenai pengertian kosmopolitanisme; bagaimana pendekatan kosmopolitanisme mampu menjawab tantangan-tantangan yang ada dalam tubuh ASEAN, serta apa saja tantangan yang mungkin dihadapi oleh pemikiran ini bila dihadapkan dengan situasi Asia Tenggara saat ini.

Pengertian kosmopolitanisme

Dalam hubungan internasional, pemikiran politik yang berdasarkan konsep negara-bangsa memang mendominasi, karena kenyataannya, negara-bangsa adalah aktor dan entitas politik yang masih bertahan dan berpengaruh hingga kini. Mendahulukan kepentingan negara di atas segala-galanya merupakan pemikiran yang berangkat dari pandangan realisme dari Machiavelli, Thomas Hobbes, dan lain-lain. Meskipun pandangan ini seakan memberikan pembenaran dan legitimasi terhadap negara yang tirani, namun sebenarnya pendekatan seperti ini bertujuan agar negara menjadi unit kesatuan yang kuat serta tidak mudah terpecah-belah.

Akan tetapi, seiring dengan perubahan dalam politik global, institusi negara yang diharapkan bisa melindungi warga negaranya, pada dasarnya tidak menempatkan manusia sebagai nilai tertinggi. Pengejaran kepentingan nasional diutamakan, sementara hak individu seringkali terabaikan. Kasus-kasus kejahatan terhadap kemanusiaan, genosida, dan sebagainya juga menyadarkan manusia untuk menempatkan manusia sebagai tujuan, bukan alat untuk mencapai kepentingan negara. Pemikiran yang lebih humanis seperti promosi terhadap nilai demokrasi, hak asasi manusia, dan nilai kemanusiaan, kini mendapat tempat tersendiri dan telah banyak norma-norma internasional yang mengaturnya.

Kedaulatan negara tidak bisa lagi menjadi 'tameng' untuk melindungi penguasa negara dari pelanggaran terhadap kemanusiaan. Ramcharan (2000, hal. 60) juga menyatakan bahwa konsep kedaulatan saat ini merupakan konsep 'mitos', dalam artian kedaulatan itu tak seharusnya dipahami sebagai konsep kedaulatan negara, melainkan kedaulatan rakyat atau 'The People'. Kedaulatan rakyat sebenarnya telah mulai dipahami dalam prinsip lain yang masih merupakan 'perpanjangan' dari konsep ini, yakni prinsip hak asasi manusia yang menuntut kesetaraan antara umat manusia.

Oleh karena itu, pemikiran kosmopolitanisme bisa digunakan untuk memberikan penekanan dan pandangan lain bahwa sesungguhnya setiap manusia bisa dilihat dari satu identitas tunggal, dan tidak menilai manusia dari identitasnya yang lain, seperti agama, ras, suku, bangsa, bahkan identitas kewarganegaraan. Menurut Hehir (2010:73), cosmopolitanism, believes in a progressive evolution towards a universal order based on common morality. Hehir juga mengungkapkan, bahwa perbedaan internal atau eksternal tidak lagi diperlukan sebagai akibat dari globalisasi dan internasionalisasi pasca Perang Dingin. Sistem internasional kini menuju keselarasan baru yang ditandai dengan berkurangnya sentralitas negara, meningkatnya rasa

saling ketergantungan, penghormatan terhadap hak asasi manusia, dan mungkin yang paling ambisius, mekanisme pemerintahan global yang melibatkan kemampuan militer internasional. Oleh karenanya, aktor negara tidak lagi mendominasi, dan muncullah aktor lain yang juga sangat berpengaruh, seperti organisasi internasional dan perusahaan multinasional (Hehir, hal. 73-74).

Perubahan-perubahan di atas senada dengan yang dikemukakan oleh Heywood (2011) dalam Sugiono (hal. 219-221), yang menyebutkan bahwa setidaknya ada tiga perubahan signifikan yang dipercaya mengubah politik dunia, yakni kemunculan aktor baru, peningkatan interdependensi dan keterkaitan, dan tumbuhnya peranan dari pemerintahan global. Perubahan pertama berkaitan dengan peran negara sebagai aktor dominan yang kini harus bersaing dengan aktor non-negara. Aktor-aktor lain seperti perusahaan multinasional dan organisasi non-pemerintah selama ini memainkan peran sangat penting dalam politik global. Peran mereka terbukti sangat signifikan sehingga negara tidak bisa lagi dilihat sebagai aktor tunggal yang paling penting dalam hubungan internasional.

Perubahan yang kedua yakni meningkatnya interdependensi dan keterkaitan, yang diperkuat oleh pendapat Keohane dan Nye (1977) dalam Sugiono (hal. 220), bahwa sifat alami politik dunia telah berubah cukup signifikan. Mereka mengkritisi dominasi state-centric dalam hubungan internasional dan berpendapat bahwa karakteristik politik dunia saat ini dibentuk oleh interdependensi kompleks. Perubahan ketiga yakni sifat politik global yang tadinya anarki menuju ke pemerintahan global juga mengubah politik dunia. Namun pemerintahan global (global governance) yang dimaksud bukan mengacu pada satu organisasi politik yang memerintah secara global, namun lebih kepada hubungan antaraktor yang lebih tertata, terpola, lebih mudah diprediksi, karena luasnya partisipasi dari aktor-aktor selain negara.

Menurut Kleingeld dan Brown dalam Sugiono (hal. 223), nilai-nilai kosmopolitanisme dapat dipahami secara positif dan negatif. Secara negatif, kosmopolitanisme dipandang sebagai sebuah ide dimana warga negara kehilangan jiwa patriotisme dan nasionalisme serta menunjukkan ketidaksetiaan pada negaranya. Pandangan ini berkembang luas ketika masa kejayaan Hitler di Jerman dan Stalin di Uni Soviet. Sementara secara positif, kosmopolitanisme dianggap sebagai kecenderungan positif akan terbukanya pikiran, toleransi dan empati terhadap seluruh manusia. Dengan demikian, ada dua aliran dalam pemikiran kosmopolitanisme, yakni yang menghilangkan peran negara (Diogenes), atau tidak menghilangkan peran negara namun lebih menekankan toleransi dan empati terhadap manusia dimana pun

dia berada (Kant).

Namun dalam tulisan ini, kosmopolitanisme yang ingin ditonjolkan adalah Kantian dan juga diiringi dengan pemikiran Benedict Anderson, dimana penerapan nilai-nilai kosmopolitanisme sebenarnya bisa diterapkan oleh aktor negara terlebih dahulu, misalnya dengan penghargaan terhadap HAM, dan perlakuan nondiskriminasi terhadap semua warga negara. Sehingga kosmopolitanisme yang sebaiknya diarahkan untuk menuju penyatuan kawasan yang efektif tentunya adalah kosmopolitanisme positif, dimana berpikiran global tidak berarti kehilangan identitas atau menunjukkan ketidaksetiaan terhadap negara.

Untuk menerapkan nilai kosmopolitanisme dalam kehidupan masyarakat sebenarnya bisa dilakukan dengan berbagai cara, namun Hennerz (2006) menyebutkan bahwa setidaknya ada dua bentuk kosmopolitanisme yang sangat berpengaruh terhadap politik dunia, yakni budaya (*cultural cosmopolitanism*) dan politik (*political cosmopolitanism*) (dikutip dalam Sugiono, hal. 224). Kosmopolitanisme secara budaya berarti setiap orang meski berbeda secara kultural, harus diperlakukan sama. Hal ini bisa dilihat dari keterbukaan terhadap perbedaan, toleransi, non-diskriminasi, dan kemauan untuk melihat orang lain secara setara. Sementara kosmopolitanisme politik merupakan bentuk kritis dan transformasi dari pandangan politik saat ini. Kosmopolitanisme politik berusaha mengubah tatanan sosial yang masih menerapkan praktek-praktek yang diskriminatif, karena kosmopolitanisme politik berusaha melihat manusia sebagai satu identitas tunggal. Manifestasi dari ide kosmopolitanisme politik ini terwujud dalam norma-norma internasional dan terbentuknya institusi.

Kosmopolitanisme bukan hanya sebuah bentuk ide yang utopis semata, namun negara bisa mewujudkannya melalui penerapan nilai-nilai kosmopolitanisme yang dimulai dari langkah-langkah yang sederhana. Kosmopolitanisme ini tentu tak bisa kita anggap sebagai satu gagasan yang remeh, Phillips (2002) menekankan bahwa dengan konsep identitas diri dalam 'imagined communities' yang merupakan salah satu elemen penting dalam kosmopolitanisme Benedict Anderson ini menjadi perlu untuk dikaji kembali (hal. 597-617).

Imagined Communities awalnya merupakan konsep yang Benedict Anderson paparkan dalam melihat bagaimana proses nasionalisme awalnya muncul di Eropa. Anderson menawarkan satu gagasan mengenai bagaimana konstruksi identitas ini bisa muncul dengan kuat pada satu komunitas tertentu dalam pembentukan identitas nasional (Phillips, 2002, hal 599). Hal tersebut tentu bisa kemudian dikembangkan menjadi lebih jauh, beranjak dari identitas nasional

hingga kemudian menjadi lebih luas, pada tataran identitas kawasan, seperti yang diharapkan dapat terwujud di *ASEAN Community*. Mengutip perkataan Anderson, “*It is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion*” (Anderson, 1983, hal. 15).¹

Terkait dengan wacana *ASEAN Community*, nilai-nilai kosmopolitanisme ini diharapkan bisa diterapkan pada perwujudan komunitas ASEAN. Terutama apabila konstruksi identitas yang dikembangkan diwujudkan dengan kebijakan-kebijakan yang lebih membumi dan dirasakan langsung oleh masyarakat. Hal ini tentu tidak menjadi mustahil untuk dilakukan apabila ikatan antara satu sama lainnya mulai terbentuk perlahan dari masing-masing masyarakat di negara anggota ASEAN.

Pendekatan kosmopolitanisme dalam integrasi ASEAN dan tantangannya

1. Integrasi Uni Eropa, ASEAN, dan Kosmopolitanisme

Salah satu contoh integrasi yang berhasil dan selalu dijadikan contoh dalam memahami regionalisme ataupun teori integrasi dalam hubungan internasional adalah Uni Eropa. Uni Eropa merupakan organisasi supranasional yang telah mencapai tahap *political union*. Dalam integrasi regional seperti di Eropa, negara anggota menyerahkan sebagian kedaulatannya pada lembaga Uni Eropa. Meski tidak kehilangan seluruh kedaulatannya dan masih merupakan negara-bangsa yang merdeka, masing-masing negara anggota Uni Eropa tunduk pada aturan yang ditetapkan oleh berbagai lembaga tinggi Uni Eropa. Meski harus terikat pada aturan satu lembaga, namun banyak negara di kawasan Eropa yang ingin masuk ke organisasi ini karena berbagai keuntungan nyata yang didapat. Keuntungan tersebut diantaranya berbagai regulasi yang menurunkan sekat lintas-batas negara terutama dalam bidang ekonomi perdagangan, seperti berkurangnya hambatan dagang, kemudahan dalam kerjasama antara negara anggota lainnya, memajukan perdagangan dan perekonomian, peningkatan sektor jasa seperti pariwisata, dan meningkatkan gengsi dan harga diri bangsa di mata dunia. Hal-hal tersebut menjadi faktor yang membuat Uni Eropa berhasil mempertahankan integrasinya hingga kini. Negara-anggota pun bersedia untuk tunduk pada aturan-aturan lembaga tersebut demi tujuan dan kepentingan bersama (*common interest*).

Meski berusaha melakukan integrasi layaknya kawasan Eropa,

namun ASEAN tidak serta merta bisa meniru Uni Eropa sebagai role model. Dalam Seminar Penelitian Pusat Studi Perdagangan Dunia dengan Kemenlu (September 2014), di kawasan Asia Tenggara sendiri, ada kecenderungan untuk tetap mempertahankan organisasi ASEAN layaknya sebuah organisasi multilateral seperti sekarang, bukan organisasi supranasional seperti Uni Eropa. Hal ini karena memang ada ketidaksepakatan dari negara anggoranya sendiri untuk menjadikan ASEAN seperti Uni Eropa. Singapura, misalnya, adalah salah satu negara yang menentang keras ASEAN bertransformasi menjadi seperti Uni Eropa. Gihartono dalam Buletin Komunitas ASEAN (2013) mengungkapkan, sebagai sebuah wadah karena ada kepentingan bersama, persamaan kedudukan di dalam keanggotaan merupakan salah satu prinsip dalam ASEAN. Dengan kata lain, kerja sama yang ingin diwujudkan bersifat kooperatif, bukan integratif. Berbeda dengan Uni Eropa, kedaulatan yang ingin dicapai oleh negara-anggota ASEAN adalah kedaulatan sepenuhnya, ke dalam dan ke luar. Sementara landasan utama kerja sama regional adalah musyawarah untuk mencapai kepentingan bersama (hal. 29).

Selain itu, prinsip non-interference yang sudah ada sejak ASEAN berdiri, juga masih dijunjung tinggi hingga kini. Prinsip ini merupakan salah satu ciri khas ASEAN, dan bahkan salah satu 'faktor pemikat' yang menyebabkan negara-negara yang dulunya merupakan negara tertutup seperti Myanmar dan Vietnam, tertarik untuk masuk dalam organisasi ini. Prinsip tidak campur tangan urusan dalam negeri negara lain memang menunjukkan penghormatan yang tinggi terhadap kedaulatan. Dengan kata lain, pandangan klasik yang mengutamakan pentingnya negara-bangsa, masih menjadi hal yang sangat relevan dalam melihat integrasi ASEAN saat ini.

Akan tetapi, pemikiran yang berangkat dari pendekatan state-centric ini bisa menjadi faktor yang menghambat integrasi, khususnya pada saat penyatuan kawasan Asia Tenggara ingin diwujudkan. Pendekatan yang berangkat dari negara-bangsa sebagai aktor utama, terkadang bisa menjadi tantangan, jika tidak disebut sebagai hambatan, dalam integrasi sebuah kawasan, termasuk di Asia Tenggara. Nasionalisme sempit yang seringkali terwujud melalui tingginya rasa identitas kebangsaan nasional masing-masing negara, kebanggaan sebagai negara berdaulat, dan masih memandang batas negara-bangsa sebagai penyekat antara warga negara bisa menjadi faktor yang kurang menguntungkan untuk membantu penyatuan kawasan.

Heterogenitas ASEAN seringkali dituding sebagai penyebab sulitnya menentukan identitas ASEAN. Namun, keragaman budaya, bahasa, ras, dan agama, di Asia Tenggara, seharusnya tidak

menjadi alasan yang menghalangi integrasi regional ini. Gihartono menyatakan bahwa jika ingin menganalisis Uni Eropa dari segi budaya saja, maka yang muncul adalah identitas yang berorientasi pada Barat, atau bahkan kekristenan semata. Namun identitas Uni Eropa menurut Meyer lebih dipahami sebagai sebuah konsep politik daripada identitas yang berbasis pada kultur atau budaya (dikutip dalam Buletin Komunitas ASEAN, hal. 32).

Di sinilah kosmopolitanisme berperan dalam membantu mengubah cara pandang para stake-holder yang terkait dengan integrasi ASEAN ini. Seperti diketahui, pada dasarnya kosmopolitanisme melihat dunia dengan satu identitas tunggal, yakni manusia. Meskipun manusia kenyataannya memang berbeda-beda, namun kosmopolitanisme berusaha menekankan agar manusia hidup berdampingan di antara perbedaan-perbedaan tersebut dan bukannya meng-homogen-kan manusia. Masalah mayoritas dan minoritas sebenarnya merupakan masalah angka, dimana penentuannya ditentukan dari berapa jumlah suatu kelompok atau komunitas terhadap jumlah keseluruhan populasi di satu wilayah geografis tertentu.

Kosmopolitanisme justru memandang perbedaan-perbedaan tersebut bukan sebagai halangan apalagi masalah, karena batas geografis yang mengkotak-kotakkan masyarakat bukanlah hal yang terpenting. Dengan kata lain, semangat toleransi lah yang harus didorong pada tiap perbedaan budaya yang ada sehingga bisa menopang single ASEAN identity.

Oleh karena itu, pendekatan kosmopolitanisme bisa diterapkan melalui langkah-langkah sederhana terlebih dahulu. Seperti telah disebutkan dalam bagian sebelumnya, ada dua bentuk kosmopolitanisme, yakni kosmopolitanisme politik dan budaya. Berbicara mengenai level pemerintah, maka aparat negara bisa menerapkan pendekatan kosmopolitanisme politik, misalnya melalui pembentukan norma yang tidak mendiskriminasikan kelompok tertentu, terutama minoritas, hanya karena identitas kultural mereka. Selain itu, decision-maker bisa membuat program-program dan rencana aksi yang lebih memusatkan perhatian pada masyarakat kawasan Asia Tenggara itu sendiri, bukan ditujukan pada lembaga-lembaga tertentu dan atau kepentingan elit tertentu.

Bentuk kosmopolitanisme budaya, bisa dilakukan oleh semua level, baik pemerintah maupun masyarakat. Masyarakat bisa berpartisipasi dalam penyatuan kawasan ASEAN dengan kesadaran penuh bahwa integrasi ini bukan untuk kepentingan negara masing-masing saja, namun juga common interest. Namun, yang menjadi dilema, keterlibatan masyarakat ke dalam ASEAN Community

baru bisa dilakukan secara optimal bila masyarakat juga punya pengetahuan dan sadar bahwa mereka adalah bagian proses integrasi ini. Sayangnya, dalam ASEAN Community yang mengharapkan integrasi menyeluruh di berbagai bidang, tidak semua masyarakatnya mengetahui apalagi memahami mengenai ASEAN Community.

Meski begitu, dengan seiringnya waktu, optimisme terhadap pengetahuan dan wawasan masyarakat semakin lama akan kian bertambah dan implementasi program yang ada pada kerangka ASEAN Community pun juga semakin terlihat hasilnya di lapangan. Harapan ini tentu bukan harapan kosong semata, terutama apabila melihat ada kerangka baru di kawasan Asia Tenggara ini yang dicanangkan melalui ASEAN Socio-Cultural Community yang masuk di dalam tiga gagasan besar ASEAN Community. Kerangka dalam ASCC sendiri punya kesempatan lebih besar dan lebih luas lagi dalam proses yang melibatkan komunitas dan masyarakat, dalam rangka ikut bekerja sama dalam menyukseskan seluruh program yang ada.

Melihat adanya gagasan ASCC, penulis berasumsi bahwa ASEAN sudah mulai lebih terbuka dengan mengambil peranan aktif akan partisipasi dari komunitas di luar elite politik. Partisipasi publik ini menjadi esensial karena artinya setiap pemangku kebijakan akan terdorong untuk membuat kebijakan-kebijakan yang sarat akan kepentingan dan kesejahteraan lebih banyak orang lagi.

2. Pentingnya Partisipasi Masyarakat dalam Integrasi Regional

Pendapat publik dalam hal integrasi ini sangat penting untuk diketahui, karena mereka adalah aktor kunci dalam proses regionalisasi dan akan menerima dampak langsung dari proses tersebut. Seharusnya ada penilaian tertentu mengenai opini publik tentang ASEAN Community, bagaimana masyarakat menerima ide mengenai integrasi regional dan apakah mereka mendukung atau tidak. Berbagai literatur dalam teori integrasi regional menunjukkan bahwa opini masyarakat menentukan kesuksesan visi dan misi dari pembangunan komunitas regional. Tiga teori besar dalam integrasi regional seperti transaksionalis, neo-fungsionalis, dan teori demokratis, berpendapat senada bahwa masyarakat adalah bagian yang tak terpisahkan dalam proses integrasi regional, meskipun mereka berbeda pendapat mengenai bentuk sikap dan dukungan yang diperlukan untuk kesuksesan integrasi kawasan tersebut. (Collins 2008; Deutsch 1957; Lindberg dan Scheingold 1970; Hewstone 1986; Ortuoste 2008 dikutip dalam Benny dan Abdullah, hal. 41).

Seperti disebutkan oleh Benny dan Abdullah, bahwa salah satu kritik paling tajam terhadap *ASEAN Community* adalah kebijakannya

yang bersifat elitis. Dikutip dari Benny dan Abdullah (hal. 40-41):

"However, the ASEAN Community idea lacks one of the most crucial components that have brought about the success of other similar regional organizations such as the European Union (EU): the involvement of the general public, or, a people to-people orientation. It seems that people within individual ASEAN countries have not yet fully grasped or been involved in the process of the building of the ASEAN Community. The larger issue is that the public in each ASEAN country may have its own perception, opinion and aspiration for the regional integration. The existence of the EU as what it is today and its success in economic, political and social integration has been obviously supported by the consensus and involvement of its general public."

Dengan kata lain, seharusnya komunitas ASEAN dilihat sebagai hubungan antara people to people, bukan hanya melihat integrasi tersebut sebagai bersatu atau bekerjasamanya antarnegara saja. Pendekatan yang terlalu memusatkan pada hubungan antarnegara akan membuat masyarakat yang tinggal di ASEAN sendiri seperti tidak dilibatkan dalam komunitas ASEAN tersebut. *ASEAN Community* seakan menjadi milik pemerintah atau program ASEAN semata yang bersifat elit, yang tidak menyentuh masyarakat.

Penelitian Benny dan Abdullah (2011) di Indonesia tahun 2009 menunjukkan beberapa hal menarik mengenai persepsi masyarakat Indonesia terhadap ASEAN. Mereka memilih Indonesia karena di antara 10 negara ASEAN, Indonesia memiliki jumlah populasi, ekonomi, dan teritori terbesar. Terhadap 399 responden di 5 kota besar yakni Jakarta, Medan, Makassar, Pontianak, dan Surabaya, didapatkan hasil bahwa terdapat level kesadaran dan pengetahuan yang tinggi di masyarakat Indonesia mengenai organisasi ASEAN. Sebaliknya, saat ditanyakan mengenai *ASEAN Community*, sebagian besar responden ternyata tidak mengetahui apalagi mengerti mengenai hal tersebut. Dari penelitian ini, kesiapan dari masyarakat menghadapi *ASEAN Community* menjadi sangat dipertanyakan.

Ketidakpahaman masyarakat Indonesia terhadap ASEAN Community tersebut bisa berakibat pada sikap menyerah dan pesimis melihat integrasi ASEAN. Hal ini menyebabkan negara-anggota ASEAN melihat negara-anggota lainnya sebagai ancaman terhadap kedaulatan mereka, baik kedaulatan ekonomi maupun dalam artian keamanan. Padahal, tujuan sebuah integrasi adalah agar bisa menyatukan negara-negara dalam satu kawasan, dimana

tiap-tiap negara diharapkan mampu memaksimalkan kesempatan yang seharusnya bisa dicapai tanpa mengkhawatirkan masalah-masalah geografis dan batas-batas negara. Dengan kata lain, tiap-tiap negara anggota bisa maju bersama, dalam suatu hubungan saling menguntungkan/ simbiosis mutualisme yang dimanfaatkan dari penyatuan tersebut. Selain itu, integrasi ASEAN seringkali disalahpahami hanya dari pendekatan keamanan dan konvensional. Tiga komunitas ASEAN, yakni *ASEAN Economic Community*, *ASEAN Security Community*, dan *ASEAN Social and Cultural Community*, mensyaratkan keterlibatan aktif masyarakat, bukan hanya dominasi aparat pemerintah saja. Dengan kata lain, konteks keamanan yang tradisional, bergeser pada *human security*. Sumber daya manusia seharusnya dilihat sebagai modal, yang bisa memaksimalkan integrasi ASEAN itu sendiri.

Dari penjelasan di atas, pendekatan kosmopolitanisme diharapkan bisa menjadikan ASEAN sebagai organisasi yang lebih people-centered, membantu mengurangi konflik-konflik yang diakibatkan oleh rasa nasionalisme yang sempit sehingga wilayah Asia Tenggara menjadi less-anarchy, membantu menyelesaikan *ASEAN Community*, serta mempercepat penyatuan kawasan Asia Tenggara menuju integrasi yang menyeluruh di berbagai bidang. Pemikiran ini memang tampaknya sulit terwujud karena dilihat terlalu idealis, bahkan utopis. Khususnya ketika mengamati ASEAN sendiri yang saat ini masih mengutamakan negara sebagai aktor utamanya. Namun politik global saat ini sebenarnya sedang menuju dalam dunia yang menjunjung ide-ide kosmopolitanisme. Keadaan kosmopolitan sendiri sebenarnya telah terwujud, seperti penghormatan yang lebih baik terhadap HAM, teknologi yang menghubungkan manusia satu dan lainnya, konsep Responsibility to Protect, dan munculnya berbagai aktor non-negara yang juga berpengaruh dalam hubungan internasional. Oleh karena itu, nilai-nilai kosmopolitanisme ini diharapkan bisa diterapkan secara perlahan tapi pasti, bukan sebagai sebuah tujuan akhir namun sebagai sebuah proses untuk menuju kawasan Asia Tenggara yang lebih baik. Dengan keadaan dunia yang sudah mulai mengarah pada nilai-nilai kosmopolitanisme, bukan tidak mungkin Asia Tenggara sebagai kawasan yang juga adalah bagian dari masyarakat global ikut terpengaruh dalam tren kosmopolitanisme tersebut. Keberadaan organisasi baru di ASEAN yakni AICHR (*ASEAN Intergovernmental Commission on Human Rights*) dan AHA Center (*ASEAN Humanitarian Assistance*) misalnya, telah menunjukkan indikasi positif pengakuan ASEAN terhadap nilai-nilai kemanusiaan yang sekarang melampaui batas-batas kedaulatan negara itu sendiri.

3. Tantangan Pendekatan Kosmopolitanisme di Asia Tenggara

Apabila para stakeholder negara-negara ASEAN mau lebih fokus terhadap pendekatan yang lebih ‘manusia’, tidak hanya pada negara, maka penyatuan ASEAN seharusnya bisa berjalan dengan lebih lancar. Beberapa faktor perlu diperhatikan karena bisa menjadi tantangan untuk pendekatan kosmopolitanisme ini. Faktor-faktor tersebut adalah:

- a. Faktor historis. Masih tingginya rasa identitas nasional masyarakat dan kedaulatan antar masing-masing negara, bisa menghasilkan rasa sentimen terhadap negara lain. Negara-negara di Asia Tenggara adalah negara yang rata-rata baru merdeka setelah Perang Dunia Kedua. Setelah berdaulat pun, ada yang masih menghadapi perang, seperti Vietnam. Selain itu, tiap-tiap negara anggota ASEAN memiliki latar belakang sejarah yang berbeda dalam meraih kemerdekaannya. Tidak seperti negara Asia Tenggara lainnya, Thailand tidak pernah dijajah oleh negara lain. Sementara, ada negara yang memperoleh kemerdekaannya melalui perjuangan seperti Indonesia. Negara seperti Singapura akhirnya merdeka setelah memisahkan diri dari Malaysia. Latar belakang seperti ini berpengaruh terhadap nation-building dan state-building masing-masing negara yang pada akhirnya berpengaruh pada karakteristik negara tersebut. Apalagi, latar belakang sejarah tersebut kadang kembali dibahas di masa kini, yang menyebabkan hubungan antarnegara bisa terganggu.
- b. Sengketa wilayah. Di Asia Tenggara, masih banyak sengketa wilayah dan masalah lintas negara yang seringkali mengganggu hubungan antarnegara. Sengketa wilayah ini terkadang juga menimbulkan masalah lain, yakni masalah lintas batas negara; dimana ketidakjelasan batas wilayah antara satu dengan yang lain, kurang baiknya penjagaan terhadap batas-batas teritorial akan mengakibatkan masalah-masalah berikutnya yang terkait dengan lintas batas negara itu sendiri, misalnya human trafficking, trans-national crime, dan isu perlindungan terhadap tenaga kerja. Masalah perbatasan baik darat maupun maritim, masih menghambat hubungan baik antarnegara, seperti konflik perbatasan di Kepulauan Sulu; konflik Malaysia dan Singapura atas Pulau Batu Putih; konflik perbatasan antarnegara ASEAN seperti antara Myanmar-Thailand, Malaysia-Vietnam, Malaysia-Brunei, Indonesia-Malaysia, dan juga antara negara Asia Tenggara dengan negara lain yang non-ASEAN, seperti konflik perbatasan antara Vietnam-Cina atas Kepulauan Paracel, konflik berlarut di Laut China Selatan, konflik Myanmar-Bangladesh, dan sebagainya. Terkait dengan isu lintas batas negara misalnya,

hubungan antara Indonesia-Malaysia seringkali pasang surut karena masalah perlindungan tenaga kerja, terutama ketika tenaga kerja Indonesia bermasalah di Malaysia.

- c. Konflik internal. Masing-masing negara memiliki masalah politik dalam negeri yang membuat negara-negara tersebut berfokus pada masalah dalam negeri tersebut. Hal ini membuat pemerintah negara tersebut memprioritaskan masalah internal yang dianggap lebih penting, daripada perihal *ASEAN Community*. Berbeda dengan kebanyakan negara-negara di Uni Eropa yang telah stabil dan tidak terlalu bermasalah dengan urusan politik dalam negerinya, beberapa negara-negara di Asia Tenggara di antaranya masih berusaha mencari dan membangun identitas politik negaranya. Misalnya Myanmar dan Thailand yang berkali-kali bermasalah dengan rezim militer serta dibayang-bayangi oleh kudeta militer terhadap pemerintahan; konflik antara Myanmar dengan etnis Rohingya; Indonesia yang masih bermasalah dengan gerakan separatisme; dan berbagai sengketa dan konflik dalam negeri yang akhirnya berdampak pada kebijakan ke luar negeri.

Memetakan tantangan seperti di atas diharapkan mampu membuat ASEAN menyadari bahwa masalah-masalah di Asia Tenggara terkait dengan nation-building serta identitas masing-masing negara-bangsa yang terus-menerus berjalan. Dengan pemahaman yang menyeluruh mengenai penerapan nilai kosmopolitanisme ini, diharapkan *ASEAN Community* menjadi lebih dari sekadar label, visi atau program kerja semata, tapi prosesnya bisa dirasakan secara nyata oleh masyarakat. Integrasi kawasan ini pada akhirnya bisa mengedukasi masyarakat agar berani bersaing, bukan hanya dengan warga negara dalam negeri saja, tapi juga dengan warga negara lain, sehingga bisa memacu dan meningkatkan daya saing dalam sebuah 'kompetisi' yang sehat dan sportif. Bahkan, dengan penerapan nilai kosmopolitanisme oleh negara, bukan tidak mungkin bila tantangan-tantangan pada kawasan Asia Tenggara seperti yang disebutkan di atas mampu teratasi.

Kesimpulan

Meski pendekatan kosmopolitanisme ini sudah dikenal dalam hubungan internasional, dan globalisasi menjadikan negara-negara di dunia seperti tanpa batas, namun bukan berarti peran aktor negara menjadi hilang atau digantikan aktor non-negara sama sekali. Peran

negara masih sangat besar dalam menentukan nasib rakyatnya. Oleh karena itu, seperti pemikiran Kantian, dalam penerapan kosmopolitanisme, secara realistis tidak harus ada perubahan terhadap sistem negara-bangsa atau harus menghilangkan negara-bangsa. Yang terpenting adalah penerapan nilai-nilai kosmopolitanisme itu sendiri melalui insititusi negara.

Implementasi dari arah pendekatan kosmopolitanisme ini dapat dilakukan dengan menerapkan pembuatan kebijakan yang beorientasi kepada individu dan masyarakat seutuhnya, dengan tidak menghilangkan hal-hal esensial seperti kebebasan berpendapat dan peningkatan kesejahteraan. Selain itu, terkait dengan toleransi terhadap perbedaan-perbedaan, negara-negara di ASEAN juga dapat memulai dengan mengedukasi warga negaranya sendiri. Sehingga baik di level pemerintah maupun masyarakat bisa terhindar dari rasa patriotisme yang berlebihan, lebih mengedepankan kepentingan bersama demi kemajuan semua anggota, meningkatkan rasa saling percaya, serta mau bekerja sama dan mengesampingkan konflik-konflik di masa lalu. Seperti diungkapkan oleh Menlu Marty Natalegawa dalam Buletin Komunitas ASEAN, perlu untuk mengubah 'trust defisit' antara negara Asia menjadi 'strategic trust' (hal. 35).

Komunitas ASEAN seharusnya adalah sebuah kekuatan yang strategis dan penting, yang berdasar pada masyarakat ASEAN itu sendiri. Seharusnya dengan adanya ide kosmopolitanisme, pendekatan ini dapat mengajarkan pada masyarakat di Asia Tenggara bahwa perbedaan-perbedaan yang ada tidak dipergunakan sebagai alasan untuk hambatan integrasi kawasan ini di masa depan. Bahkan, bila melihat dinamika politik global, perubahan-perubahan eksternal yang mungkin menantang kawasan Asia Tenggara bisa saja terjadi. Maka, tinggal menjadi tugas ASEAN untuk siap menghadapi perubahan-perubahan tersebut, namun tetap dengan berorientasi pada kekuatan masyarakatnya.

Referensi

- Alvian, Rizky Alif, Ganesh Cintika Putri, dan Ahmad Rijensa Akbar. (2014). Persatuan Masyarakat Eropa dalam Kerangka Kosmopolitanisme. *Proceeding of The 3rd Convention of European Studies*. Yogyakarta: Institute of International Studies, Universitas Gadjah Mada. Hal. 634-655.
- Anderson, Benedict. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Gihartono, Jerry Indrawan. (2014, Maret). Komunitas ASEAN dan

Kekuatan Masyarakatnya: Menjawab Tantangan Zaman. Direktorat Jenderal Kerja Sama ASEAN Kementerian Luar Negeri. *Buletin Komunitas ASEAN*, 4. Hal. 29-32.

Benny, Guido and Kamarulnizam Abdullah. (2011). Indonesian Perceptions and Attitudes toward the ASEAN Community. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 30 (1), 39-67.

Direktorat Jenderal Kerjasama ASEAN, Departemen Luar Negeri RI. (2008). *Kuliah Umum: Piagam Asean, Transformasi Menuju Komunitas Asean dan Stabilitas Kawasan*.

Hehir, Aidan. (2010). *Humanitarian Intervention, An Introduction*. Palgrave Macmillan.

Sugiono, Muhadi. (2012). Cosmopolitanism and World Politics: Bringing the Global World to International Relations. *Global and Strategies*, 6, 2, Juli-Desember 2012. Hal. 217-230.

Ramcharan, Robin. (2000). ASEAN and Non-interference: A Principle Maintained. In *Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS)*. 22.1: 60-88 Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/25798479> pada 25 Agustus 2014.

Perkembangan Awal Pemikiran Kosmopolitanisme. (2012). Retrieved from http://dina-h-m-fisip10.web.unair.ac.id/artikel_detail-48808-Kosmopolitanisme%20Nasionalisme%20dan%20Fundamentalisme-Perkembangan%20Awal%20Pemikiran%20Kosmopolitanisme.html pada 15 Agustus 2014.

Seminar Penelitian Pusat Studi Perdagangan Dunia dan Kementrian Luar Negeri RI. Arah Diplomasi Ekonomi Indonesia: Antara RCEP dan TPP. Yogyakarta. 17 Sept. 2014.

Persamaan Bahasa, Persamaan Rasa: Menengok Komunitas Terbayang dalam Kenyataan

Heri Purwoko

*Cultural Studies, Universitas Indonesia
heriko.media@gmail.com*

Abstrak: Bahasa menjadi sebuah sistem, tidak hanya sebatas alat untuk berkomunikasi, walau pada praktiknya tidak bisa lepas dari itu. Mereka yang berdiaspora sebagai pelajar atau pekerja dapat dengan mudah kita temui dalam bentuk kelompok atau komunitas-komunitas berdasar pada banyak hal, seperti latar belakang kesukuan atau ketertarikan, tapi di dalamnya lebih banyak dipengaruhi oleh kesamaan bahasa yang mereka gunakan. Konvensi bahasa yang mereka anut di tempat asal terbawa ke ranah luar negeri. Ketika dua individu bertemu, berdialog dengan bahasa yang sama, membangkitkan sebuah ranah memori tersendiri. Diskusi menjadi cair, perdebatan menjadi hangat, dan komunitas makin solid. Persamaan rasa muncul, bahkan hampir menihilkan kepentingan lainnya untuk sesaat, dalam persamaan bahasa.

Keywords: *Ben Anderson, imagined communities, language, langue, diaspora, communities*

Manusia hidup tidak sendiri. Ketika manusia hidup bersama manusia lain, komunikasi mutlak dibutuhkan, terlebih lagi jika jumlah mereka berkali-kali lipat dalam satuan kelompok sosial. Komunikasi bentuknya bermacam-macam; kata-kata, gestur, hingga kode-kode tertentu yang dibunyikan, juga disembunyikan, antar mereka. Khususnya bahasa, yang merupakan sistem arbitrer suatu masyarakat untuk bekerja sama, identifikasi, serta saling berinteraksi satu sama lain, menandakan bahwa unsur lisan lebih memiliki muatan emosi lebih dari ragam tulis.

Adanya unsur penekanan terhadap kata tertentu, nada, serta penggunaan irama yang tidak dimiliki dengan padanan kata lain, membuat bahasa dalam lingkup lisan memberi kejelasan terhadap maksud dari sebuah komunikasi.

Emosi dari tiap kata, faktor historisitas

Kata adalah suatu satuan gramatikal dari jenis teoretis yang sama seperti morfem dan kalimat. Kata juga dapat didefinisikan sebagai satuan kebahasaan terkecil yang dapat berdiri sendiri, terjadi dari morfem tunggal atau dari gabungan morfem. Kata merupakan unit terkecil pembentuk konstruksi sintaksisnya (Ramlan, 1992 :131)

Sebuah kata yang terucap, secara lisan, dalam suatu interaksi antar manusia seringkali diiringi dengan intonasi dan mimik wajah atau gestur tubuh penyampainya. Berkomunikasi secara lisan tidak jarang menjadi perhatian tersendiri karena memiliki emosi yang berbeda dengan tulisan.

Berawal dari bahasa Melayu yang telah termodifikasi oleh kata-kata serapan dari bahasa asing dan bahasa daerah lain, menjadikan bahasa yang disebut sebagai bahasa persatuan ketika dikukuhkan dalam Sumpah Pemuda, 28 Oktober 1928, sebagai Bahasa Indonesia. Pemilihannya unik, bahkan mengalahkan bahasa Jawa yang digunakan oleh lebih banyak orang dibandingkan dengan bahasa Melayu kala itu. Saya menduga pemilihan bahasa tersebut adalah kuat dipengaruhi oleh faktor ketiadaan ambiguitas dalam bahasa Melayu.

Bahasa memang merupakan simbol. Penggunaannya melambangkan sebuah simbol tertentu terkait dengan identitas dan posisi komunikator. Sebagai medium interpretasi, bahasa menjadi penting untuk penyampai muatan isi kepala. Sebagai medium ekspresi, bahasa penting sebagai penyampai rasa.

Pada kenyataannya, aplikasi bahasa tidak bisa dilepaskan dari pengaruh logat atau dialek. Beberapa kata menjadi punya makna yang berbeda, seperti 'gelis' dan 'geulis' dengan logat berbeda menjadi berbeda; 'cepat' (Jawa) dan 'cantik' (Sunda). Di Indonesia, banyak sekali kita temukan kasus unik seperti ini, sehingga satu kata tidak bisa menunjukkan satu hal yang spesifik, kecuali kata itu 'dibunyikan'. Dari sini, kita dapat mengerti bahwa ketidakcocokan komunikasi bisa terjadi ketika dua orang tidak bertemu secara fisik. Media obrolan atau chat kini tidak lagi sekadar huruf-huruf, tapi berbagai ikon yang menampilkan emosi pun ditampilkan, berharap bahwa penerima pesan bisa mengerti maksud dari si penyampai. Tapi pada kenyataannya, masih juga sulit.

Medium percakapan jarak jauh via gerak-visual kemudian muncul, kita sebut dengan video call. Penyampai pesan menjadi terlihat. Gerak bibir, perubahan gestur, hingga arah pandang mata mempermudah maksud dari rangkaian kata yang disampaikan.

Bunyi-bunyi bahasa lisan yang kompleks ini, sejak awal terus bergerak dan membentuk komunitas-komunitas sendiri yang berbeda serta bersilangan dan pada akhirnya membentuk komunitas yang, bahkan, sama sekali baru. Komunitas-komunitas tersebut terutama bisa diidentikkan dengan bahasa yang mereka gunakan.

Bahasa Indonesia yang menurut saya sampai saat ini masih mencari bentuk pastinya, menjadi bahasa yang wajib diketahui dan digunakan oleh seluruh rakyat Indonesia, negeri yang punya ribuan suku dengan bahasa daerahnya yang 'beranak-pinak'. Mereka yang mengenyam pendidikan formal, mau tidak mau harus bisa berbahasa Indonesia, namun hal ini tidak berlangsung lama.

Pada kenyataannya, teknologi menjadi tidak terbatas, menjadikan tiap warga negara dari berbagai belahan dunia harus meleburkan bahasa mereka. Bahasa Inggris mendominasi, beruntunglah revolusi industri lahir di sana, sehingga membuat kegiatan ekonomi turut membantu 'memasarkannya' ke berbagai belahan dunia dalam buku-buku manual, petunjuk di alat-alat yang dijual, aktifitas surat-menyurat, juga komunikasi oral antar negara. Percetakan juga memberi pengaruh yang luar biasa, sejak kemunculan ide tentang cetak-mencetak, pesan makin mudah disebarkan dari satu tempat ke tempat lain yang berjauhan.

Dapat kita tarik kesimpulan bahwa pertindihan kapitalisme dan teknologi cetak-mencetak dengan keragaman fatal bahasa manusia telah menciptakan kemungkinan lahirnya bentuk baru komunitas terbayang, yang dalam morfologi dasarnya menyiapkan panggung bagi kiprah bangsa modern (Anderson: 2001).

Memposisikan bahasa Indonesia

Globalisasi, di satu pihak, memunculkan hegemoni dan imperialisme bahasa, sehingga kita ditantang untuk berakarsa dalam bahasa nasional dan asing. Upaya negara dalam membangun Bahasa Indonesia sebagai bahasa pemersatu menjadi goyah. Sekolah-sekolah di kota besar memasukkan Bahasa Inggris di dalam kurikulumnya, mulai dari pra-sekolah tingkat dasar maupun perguruan tinggi, berdampingan dengan Bahasa Indonesia. Jumlah bobotnya sama,

bahkan untuk sekolah dwi-bahasa, bobot Bahasa Inggris lebih tinggi. Sekolah-sekolah di daerah, kini memiliki tiga pelajaran bahasa; Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris, dan bahasa daerah tempat mereka tinggal secara geografis.

Posisi Bahasa Indonesia terkesan sebagai formalitas belaka, diikuti oleh siswa untuk menggenapi nilai, terbukti dari banyaknya kesalahan fatal seperti ketidakmampuan mahasiswa tingkat akhir dalam penyuntingan tugas dan skripsinya. Lantas, bagaimana Bahasa Indonesia bisa bertahan jika dalam aplikasi pertarungan global yang dibutuhkan adalah Bahasa Inggris?

Bahasa berdiaspora

Di tengah kegelisahan akan hal itu, ada sebagian masyarakat yang menggunakan Bahasa Indonesia dengan bangga, yaitu kaum diaspora. Bahasa Indonesia digunakan di hampir setiap kesempatan pertemuan antar orang Indonesia.

Salah seorang yang saya kenal baik, Arianto Santoso, yang berdiaspora sejak sembilan tahun lalu mengatakan, “Di Jerman, saya bergabung (secara otomatis) dengan PPI Bremen (Perhimpunan Pelajar Indonesia Bremen). PPI menjadi wadah para pelajar untuk berkumpul, yang utamanya saat itu saling tukar informasi bagaimana menjawab tantangan-tantangan hidup di sana.”

Arianto yang kala itu berada di Jerman untuk studi masternya di bidang limnologi, merasa bahwa ketika berada jauh dari Indonesia justru merasa lebih peduli dengan Indonesia, karena melihatnya dari sisi orang lain memandang Indonesia, the outsiders. Begitu juga dengan orang-orang sepertinya yang berada dalam situasi yang sama.

“Kebanyakan topik pembicaraan adalah permasalahan yang dihadapi di Indonesia, tidak jauh-jauh dari politik, korupsi dan pendidikan dasar, satu yang cukup penting buat orang tua muda,” ia menambahkan.

Tidak hanya Bahasa Indonesia yang ia dan teman-temannya gunakan, Ari juga menggunakan bahasa Jawa untuk menunjukkan identitas dan kedekatan secara personal. “Bahasa Indonesia adalah yang utama. Tapi kepada teman-teman yang berasal dari Jawa, tentunya bahasa Jawa yang dipakai, rasanya lebih ‘dekat’ saja.”



Gambar 1: Ari berada di tengah, memangku anak perempuan pertamanya yang berbaju putih. Ia berada bersama teman-temannya sesama pelajar dari Indonesia di Bremen.

Di kala senggang, Ari melakukan perjalanan dengan kereta ke negara-negara sekitar, seperti Belanda, dan tentunya bertemu dengan orang Indonesia. Lagi-lagi, mereka menggunakan Bahasa Indonesia dan lagi-lagi Bahasa Jawa digunakan jika memungkinkan.

Bahasa yang hampir terlupakan

Sally Jones yang berdiaspora di New Zealand memiliki pengalaman yang lebih lama dan ia bercerita tentang komunitas yang dibentuknya, “Saya sudah tinggal di Dunedin kurang lebih 28 tahun. Bahasa Indonesia saya agak kaku namun sekarang saya usahakan berbicara bahasa Indonesia dengan rekan-rekan Indonesia. Ini penting untuk saya karena dengan ada percakapan bahasa Indonesia maka bahasa tersebut bisa dilestarikan.”

Sally menikah dengan bule, dan sejak itu penggunaan Bahasa Indonesia menjadi terbatas dan perlahan namun pasti menjadi ‘terlupakan’ karena sehari-hari berkomunikasi selalu dengan Bahasa Inggris. Bersama beberapa temannya, ia membentuk Komunitas Indonesia Dunedin (KID). Komunitas ini banyak membantu para pelajar dalam lingkup administratif dengan pemerintah daerah dan

berbagai hal yang dibutuhkan selama tinggal di New Zealand, seperti pembelajaran Bahasa Inggris bagi anggota keluarga yang dibawa. KID dibentuk pada pertengahan tahun 2014 dan memiliki anggota sekitar 100 orang saat ini. Aktivitas mereka cukup beragam, mulai dari pertemuan secara periodik, hingga promosi tentang kultur Indonesia kepada warga sekitar.



Gambar 2: Sally berada di tengah, menggunakan kacamata hitam. Ini adalah salah satu kegiatan dari KID, kumpul-kumpul di suatu akhir pekan.

Tanpa saya sunting, ini adalah penggalan jawaban Sally atas salah satu e-mail saya sebelum tulisan ini dibuat:

Adapun manfaat daripada pembentukan komunitas ini adalah seperti berikut:

1. Setiap individu dapat memperpanjang/ memperbaharui passport Indonesia tanpa pergi ke Wellington (dimana kedutaan berdomisili). Untuk ke Wellington hal ini memakan biaya tinggi dan waktu yang cukup panjang. Sekarang, setelah komunitas ini terbentuk, kita tidak perlu lagi ke Wellington karena ketua komunitas menolong kedutaan besar dalam mengeluarkan *passport* untuk orang Indonesia. Saya sebagai ketua komunitas menolong *embassy* dalam hal ini.
2. Setiap anggota bisa menjalin tali persaudaraan atau bertemanan dengan anggota yang lain.
3. Kami mengadakan pertemuan dari waktu ke waktu, di isi dengan makanan Indonesia dan hiburan Indonesia.
4. Kami bisa saling menopang orang Indonesia apabila

ada musibah yang menimpah atau kelainan kelainan lain yg terjadi.

5. Kami mendaftarkan dengan pemerintah daerah dan apabila mereka butuh orang Indonesia dalam hal hal yang darurat, kami bisa menolong, misalnya translasi bahasa.
6. Kami bisa mempromosi Indonesia dalam bentuk cultural atau pariwisata.

Tidak hanya Sally yang saat ini kesulitan berbahasa Indonesia, untuk mereka yang kawin campur dengan orang asing, anak anak mereka tidak fasih berbahasa Indonesia karena bahasa sehari-hari di rumah adalah bahasa Inggris. Sally juga menambahkan, “Kalau seandainya kedua orang tua anak tersebut adalah orang Indonesia, maka bahasa sehari hari di rumah adalah bahasa Indonesia. Walaupun semua warga Indonesia di Dunedin dan sekitar mampu berbahasa Inggris namun setiap saat kami bertemu kami berusaha menggunakan bahasa Indonesia, semampu kami.”

Melalui perbincangan melalui media chat tersebut, saya mendapati bahwa penggunaan Bahasa Indonesia tetap dilakukan oleh mereka yang jauh dari Indonesia, walau terbata-bata ketika menggunakannya. Menyadari bahwa anak-anak mereka penting mengetahui Bahasa Indonesia membuat para orangtua merasa harus aktif menggunakan Bahasa Indonesia. Meminimalisir kekakuan berbahasa Indonesia dan menyadari bahwa Indonesia sebagai negara asal adalah identitas yang terus mereka bangun .

Bahasa sebagai penguat rasa

Teman saya yang lain, Firdaus Prabowo , tinggal di Singapura sejak lulus dari Fisika, Universitas Indonesia, lebih dari sepuluh tahun silam. Karena Singapura relatif dekat dengan Indonesia, maka Firdaus lebih intens pulang ke Indonesia dibanding dua tokoh saya sebelumnya.

Ketika kami ngobrol melalui media chat dan hendak mengetahui peran Bahasa Indonesia di sana, ia dengan santai menjawab, “Kadang ikut ada acara di Kedubes atau komunitas untuk 17 Agustus-an. Ikut juga di komunitas muslim yang mengadakan pengajian bulanan atau kumpul-kumpul ketika Hari Raya. Kita biasa pakai Bahasa Indonesia, karena menimbulkan rasa nyaman dan aman. Agak aneh aja kalau menggunakan bahasa non-Indonesia dengan orang-orang dari Indonesia.”



Gambar 3: Firdaus (berkacamata, t-shirt biru) selalu menyempatkan diri bersama teman-temannya dari Indonesia di akhir pekan, selain bersama keluarga tentunya.

Dari obrolan singkat itu, saya merasa bahwa Bahasa menjadikan komunitas tersendiri, bahkan lebih dari itu, sebuah nation.

Bangsa adalah sesuatu yang terbayang karena para anggota bangsa terkecil sekali pun tidak bakal tahu dan takkan kenal sebagian besar anggota lain, tidak akan bertatap muka dengan mereka itu, bahkan mungkin tidak pula pernah mendengar tentang mereka. Namun toh di benak setiap orang yang menjadi anggota bangsa itu hidup sebuah bayangan tentang kebersamaan mereka. (Anderson: 2001)

Menengok Minggu Pagi di Victoria Park

Film Minggu Pagi di Victoria Park adalah satu film yang menarik perhatian saya, terutama dalam keterkaitannya dengan topik yang kali ini saya bahas. Perihal bahasa yang menimbulkan bonding penggunaanya. Film yang dirilis tahun 2010 ini menggambarkan kehidupan TKI, disebut juga BMI (Buruh Migran Indonesia), di Hongkong. Terlepas dari premis cerita, saya tertarik dengan penyuguhan empat bahasa yang kita bisa temukan di film tersebut; Inggris, Cina, Bahasa Indonesia, dan Jawa. Bahasa Indonesia dan Jawa digunakan oleh antar tokoh, yang semuanya adalah TKI dengan asal yang beragam dari pulau Jawa. Dengan logat Jawa kental, rasa persaudaraan dan kedekatan bisa segera kita rasakan. Lola Amaria, sebagai sutradara, menyadari bahwa logat atau dialek dalam film ini penting untuk ditekankan, sehingga untuk mengidentifikasi para tokohnya tidak mengalami distraksi yang berarti.

Sama halnya dengan para pelajar diaspora di atas, penggunaan bahasa Jawa juga lebih dipilih oleh pekerja di luar negeri untuk berkomunikasi secara eksklusif. Bahasa Jawa mengindikasikan bahwa Bahasa Indonesia yang disebut-sebut sebagai bahasa pemersatu, pada kenyataannya hanyalah dalam sebatas wacana. Adalah bahasa yang nyaman digunakan yang lebih dipilih sebagai medium komunikasi sehari-hari.

Dewi Umaya, produser, juga menambahkan, “Setiap saya ke Victoria Park, saya merinding. Taman itu penuh dengan orang Indonesia yang berbahasa Jawa dan jauh dari keluarganya. Orang-orang Hongkong tidak terganggu. Menurut saya, peran TKW sebagai agen budaya di Hongkong, cukup berhasil. Mereka mengenalkan adat-adat Jawa kepada orang Hongkong. Orang-orang Hongkong yang berjualan pulsa, juga sudah mengerti bahasa Jawa.”

Para TKI tersebut tampaknya berhasil mengadaptasi kultur di sana. Orang-orang lain mulai mengenal bangsa Indonesia. Mereka menjadi agen budaya. Bahasa Indonesia diajarkan pada anak-anak TKI yang berada di sana dan ketika berinteraksi antar anggota keluarga, mereka mencampurnya dengan Bahasa Jawa. Memang tidaklah banyak negara seperti Hongkong, *east meets west*, menjadikannya multikultur.

Bahasa yang dibawa-bawa

Dalam sejarah panjang kaum diaspora, kebanyakan dari mereka masih membawa bahasa yang mereka bawa dari tanah asal. Faktor fisik, seperti kembalinya ke tanah asal, seolah menjadi tidak begitu berarti

jika ada saudara di sisi mereka yang bisa diajak bicara dengan bahasa yang sama. Di Suriname, negara di Amerika Selatan bagian Utara, isinya adalah para pendatang. Etnis dari India Timur yang didatangkan pada abad ke-19 sebagai tenaga kerja murah, menjadi yang paling banyak di Suriname. Kemudian menyusul etnis dari Afrika Barat dan Jawa yang didatangkan oleh Belanda ketika periode pendudukan sebagian Nusantara.

Bahasa dari tanah asal dibawa-bawa. Bahkan ketika para pendatang melebur dengan bangsa lain dan menggunakan bahasa resmi sesuai konvensi di tanah yang baru, bahasa dari tanah lama tetap mereka gunakan. Konvensi-konvensi buatan yang relatif baru tidak dengan serta merta mudah menginterupsi ideologi. Habitus lama akan tetap ada, termasuk dalam penggunaan dan olah Bahasa. Bahasa menjadi semacam keyakinan, tidak mudah goyah hanya karena hadirnya keyakinan lain. Individu-individu memiliki keterikatan dengan menggunakan Bahasa yang sama, begitu pula sebaliknya. Pada akhirnya, Bahasa tidaklah berarti apa-apa jika tidak diungkapkan dengan rasa. Bahasa adalah perihal konvensi, penanda teritori atau batas. Bahasa menjadi kuat karena memori-memori yang menyertainya. Bahasa menjadi lebih berarti dan berisi karena memiliki muatan psikologis di baliknya.

Referensi

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Komunitas-Komunitas Terbayang*. Yogyakarta: Insist. 2001.
- Clarke, S. *The Foundations of Structuralism*. Sussex: Harvester. 1981.
- Cvetkovich, A. dan Kellner, D. *Articulating the Global and the Local*. Colorado: Westview. 1997.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press. 1976.
- Fung, A. "Postcolonial Hong Kong Identity: Hybridising the Local and the National. *Social Identities*.
- Giddens, Anthony. *Social Theory Today*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2008.
- Hall, Stuart. "Culture, The Media and the Ideological Effect," dalam J. Curran et al. (eds) *Mass Communication and Society*. London: Arnold. 1977.
- Kim, Youna (ed). *Media Consumption and Everyday Life in Asia*. New York: Routledge. 2008.
- Marshall dan Quentin Fiori. *The Medium is the Messages*. New York: Bantam Books. 1967.

Winarso, Heru Puji. *Sosiologi Komunikasi Massa*. Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher. 2005.

Indonesia, Negeri, Festival

Arief Rahman

Universitas Sebelas Maret (UNS) Surakarta.
Aliansi Indonesia Festival (ALIF) & The Republic of Festival

Abstrak: *Indonesia dikenal memiliki banyak festival budaya, baik festival warga, festival pesisir maupun festival pertunjukan. Dalam festival yang dibatasi ruang dan waktu ini, Indonesia ditampilkan dalam berbagai wajah. Salah satu festival yang menarik diperhatikan yakni Festival Payung Indonesia di Solo. Dalam festival ini dihadirkan berbagai seni pertunjukan etnik dan kreasi baru. Hal serupa dapat dilihat pada Ziarah Tambora, Bangka Wave, Bedog Arts Festival dan lainnya. Festival yang diinisiasi oleh warga berbeda dengan festival yang dikelola pemerintah. Festival warga lebih menonjolkan dialog dengan budaya berbeda daripada sekadar seremonial budaya negara. Dari festival ini kita dapat melihat wajah Indonesia dalam karakter berbeda-beda. Indonesia yang beragam, unik, terbuka dan berdialog. Indonesia yang tidak merumuskan kebudayaan nasional dari puncak-puncak kebudayaan, melainkan menghadirkan kekayaan dan interaksi budaya. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dan gabungan antara studi pustaka dan pengamatan di lapangan. Metode deskriptif kualitatif dilakukan dengan mendeskripsikan fakta-fakta yang kemudian dianalisis. Deskripsi tidak hanya dengan penguraian namun juga pemahaman dan penjelasan secukupnya. Pengamatan di lapangan berguna untuk pencarian data primer, sedangkan kepustakaan sebagai pendukung.*

Kata kunci: *Indonesia, festival, kosmopolitan, dialog, seni pertunjukan*

Latar pemikiran

Indonesia ialah negeri yang kaya dengan festival. Perayaan peristiwa yang diselenggarakan oleh rakyat, negara dan lembaga formal. Dalam setahun terdapat ratusan festival diselenggarakan, berbagai macam tema diusung, pada ujungnya disajikan kebersamaan, keberagaman dan harmoni.

Dahulu, festival diselenggarakan untuk menunjukkan kekuasaan (show of power) dan sebagai ucapan berterima kasih atas limpahan kekayaan alam. Festival utama diselenggarakan oleh raja-raja sebagai pameran kekuatan dan kekuasaan (Geertz, 2000). Festival kedua diselenggarakan rakyat pasca panen padi atau pun ucapan syukur ke penguasa laut (nyadran).

Kini muncul pula festival seni diselenggarakan sebagai seniman pertunjukan sebagai perayaan bersama sekaligus unjuk karya. Dalam festival ini, karya dipertunjukkan sebagai hasil olahan pemikiran dan ekspresi seniman, kemudian diniatkan dihadirkan ke publik untuk di apresiasi.

Festival seni pertunjukan ini hadir di berbagai kota dan desa di Indonesia. Pergelaran tidak hanya hadir di ibukota negara dan ibukota provinsi melainkan sudah merambah ke seluruh pelosok Indonesia. Tanpa adanya pusat, maka kuasa seni menjadi menyebar, lebih beragam dan lebih semarak.

Sejumlah festival kesenian menarik diperhatikan saat dibaca kembali dengan pendekatan Kajian Budaya. Ideologi, hegemoni, distribusi, dan kapital bermain dan saling berebut kuasa. Semuanya muncul silih berganti tanpa merebut kuasa dihadapan publik. Festival kesenian pun menjadi area pertarungan kuasa karena publik berada di ranah time out time.

Metode

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dan gabungan antara studi pustaka dan observasi partisipan. Metode deskriptif kualitatif dilakukan dengan mendeskripsikan fakta-fakta yang kemudian dianalisis. Deskripsi tidak hanya dengan penguraian namun juga pemahaman dan penjelasan secukupnya. Observasi di lapangan berguna untuk pencarian data primer, sedangkan kepustakaan sebagai pendukung.

Festival, seni pertunjukan, kosmopolitan

Ada ratusan festival di Indonesia yang diselenggarakan setiap tahun, baik festival yang berkaitan dengan tradisi, kepentingan pariwisata, kota, bisnis dan kesenian.

Dalam kesempatan ini difokuskan ke tiga festival yang berlangsung di Surakarta, Sumbawa, dan Jogjakarta. Pembahasan lebih ditekankan ke seni pertunjukan yang tampil dalam festival tersebut.

Ada pun festival tersebut yakni:

1. Festival Payung Indonesia

Festival kesenian yang menarik diperhatikan yakni Festival Payung Indonesia, festival yang menghadirkan berbagai seni pertunjukan dan kriya ke hadapan publik. Festival Payung Nusantara sudah berlangsung sejak 2014, dan berlangsung setiap tahun. Festival ini diselenggarakan oleh Mataya Arts and Heritage dengan tujuan “mendorong pertumbuhan perajin payung tradisional dan melestarikan payung tradisi Indonesia serta menempatkan payung sebagai sumber penciptaan karya seni dalam perspektif kekinian” (Festival Payung 2015).

Festival Payung Nusantara 2015 diisi dengan pasar payung, karnaval payung, solo dance festival, pentas tari payung, fashion show payung, pameran dan lomba foto, workshop dan melukis payung, dibawah payung indonesia (sarasehan dan refleksi), dan workshop *world culture forum*. Event dengan tema *Umbrella Reborn* yang diselenggarakan 11-13 September 2015 di Taman Balekambang Solo ini dihadiri oleh seniman-seniman dari Semarang, Padang Panjang, Bandung, Jakarta, Solo, Bali, Malang, Palu, Bandar Lampung, Yogyakarta, Banyumas, Kota Baubau, Klaten, Karanganyar, Tasikmalaya, Kuantan Singingi Riau, Pekalongan, Thailand, Jepang dan China. Dalam event tahun 2015 ini, seniman dari Thailand, China



dan Jepang yang berpartisipasi menyumbangkan karyanya.

Dalam Solo Dance Festival sendiri hadir karya-karya tari dari Ferry Alberto Lesar (IKJ Jakarta) Alfiyanto (ISI Bandung), Iwan Dadijono (ISI Yogyakarta), Ni Putu Eka Laksmi Dewi (ISI Denpasar), Anny Meilia Shofa (Malang Jatim), Iin Ainar Lawide (Palu, Sulawesi Tenggara), dan Jasmine Okubo (Jepang).

Payung Indonesia #3 2016 dengan agenda desa payung, workshop, pameran instalasi, fashion show, seni pertunjukan, karnaval, pameran dan lomba fotografi, seminar dan di bawah payung Indonesia. Seniman dan pekerja budaya yang hadir berasal dari Makassar, Denpasar, Ubud, Solo, Jogja, Klaten, Kendal, Banyumas, Tasikmalaya, Semarang, Bandung dan Sawahlunto. Dan dari luar Indonesia berdatangan seniman dari Jepang, Thailand, Singapura, Inggris, Mexico dan Jerman. Mengusung tema Sky Umbrella, FPI 2016 ini tetap diselenggarakan di Taman Balekambang Solo, 23-25 September 2016.

Festival Payung Indonesia ini diinisiasi oleh masyarakat seni untuk publik. Dukungan pemerintah dalam penyelenggaraan diberikan menjelang kegiatan berlangsung. Oleh karena itu, festival ini dapat disebut sebagai festival warga.

Dalam penyelenggaraannya, Mataya melibatkan relawan dari generasi muda, agar ada transfer ilmu dan pengembangan festival-festival lainnya. Peserta festival pun berdatangan melalui undangan panitia dan menerima tawaran dari lembaga dan komunitas seni yang berminat menampilkan karyanya.

Dalam dua tahun festival tersebut sudah mengundang seniman-seniman dari mancanegara untuk tampil menghadirkan karya-karyanya. Mereka pun menghadirkan karyanya yang sudah diproses dengan cara pandang budayanya masing-masing. Begitu pula halnya dengan seniman-seniman dari Indonesia yang menampilkan karya berdasarkan budaya masing-masing. Kemudian pertanyaan yang muncul seniman mana yang kosmopolit? Ternyata seniman dari mancanegara dan seniman dari Indonesia sama-sama kosmopolit. Mereka berasal dari seniman akademik yang sudah akrab dengan teori-teori dari Eropa dan Amerika. Mereka sudah terbiasa dengan cara pandang 'Barat' dalam menganalisa tema karya.

Perguruan tinggi seni ialah area wacana kosmopolitan beredar. Berbagai teori yang berasal berbagai suku bangsa didistribusikan, baik dengan sengaja maupun tidak sengaja. Teori tersebut kemudian digunakan untuk menganalisa dan menyusun karya. Teori itu pun dianggap universal hingga dapat dipergunakan untuk segala hal walau berbeda waktu, tempat dan konteksnya.

Para seniman pun membangun kesadaran kosmopolit-virtual

melalui teknologi informasi, di rumah dan lingkungan sosialnya. Internet menjadi perpustakaan utama untuk mendapatkan referensi gerak, bunyi, mimik, dan estetika. Internet sudah mempermudah dialog antar budaya, interaksi yang berlangsung 24 jam tanpa henti. Barangkali hal ini tidak pernah dibayangkan Ben Anderson sebelumnya, teknologi yang bergerak masif dan terbuka dibandingkan dunia cetak.

Dalam festival pula, hasil dari proses interaksi dan pencernaan wacana tersebut didistribusikan ke penonton. Hanya dalam festival kemudian interaksi langsung dengan seniman beda budaya dapat terjadi, bukan lagi interaksi virtual.

2. Ziarah Tambora

Ziarah Tambora adalah festival berjalan (moving festival) yang mengelilingi kawasan ekologi Tambora berlangsung 8–16 April 2016. Diselenggarakan secara berurutan di pulau Kenawa, Gili Tapan, Gili Ngali, pulau Satonda, Desa Oi Bura Kopi, Desa Pancasila dan Ndoro Canga. Festival berjalan yang melintasi Kabupaten Sumbawa Barat, Kabupaten Sumbawa, Kabupaten Dompu dan Kabupaten Bima.

Ziarah Tambora diselenggarakan untuk melanjutkan dan memperluas festival Memory of The Earth, bekerjasama dengan World Culture Forum (WCF), yang diselenggarakan di Satonda dan Labuan Kananga pada 2015. Seluruh perjalanan ini memperingati awal dan akhir letusan Tambora 1815.

Seniman yang terlibat bergerak sebanyak 40 orang, terdiri dari 16 seniman internasional dari 12 negara, 14 artis kolaborasi dalam negeri, 5 wartawan, dan 5 panitia pendukung. Selama perjalanan melakukan pertunjukan individual maupun kolaborasi pada tempat-tempat spesifik. Mereka menggunakan kapal kayu ZAT (Ziarah Tambora). Sebagian besar melewati tempat pameran (museum, galeri, lanskap art) yang diselenggarakan dalam program Tambora Artchive



Triennale 2016

Kemudian ada pula kegiatan Alunan Gambus Lautan, sebuah world music festival yang mengutamakan pertunjukan musik gambus. Gambus ini dipertemukan di kawasan Teluk Saleh, teluk tempat pertemuan hampir semua suku laut di Indonesia, antara lain Samawa, Mbojo, Sasak, Makasar, Bugis, Maluku, Buton, Bajo, Madura, Timor, Mandar dan Melayu. Perhelatan musik ini diharapkan mempersatukan tradisi gambus lautan dalam bentuk silaturahmi, pembelajaran bersama dan upacara. Alunan Gambus Lautan difokuskan kegiatannya di Gili Tapan, yang secara geografis terletak ditengah meredian Indonesia, menyimbolkan keseimbangan, jalan tengah, harmoni dan perdamaian.

Sedikit berbeda dengan seniman di Festival Payung Indonesia, seniman lokal yang terlibat di Ziarah Tambora tidak banyak dipengaruhi teknologi informasi. Keterbatasan akses digital dan teknologi membuat terbatasnya interaksi dengan budaya lain. Tetapi seniman lokal yang mempunyai tradisi laut yang telah turun-temurun berinteraksi dengan budaya dari pulau lain. Gambus merupakan seni pertunjukan yang dipengaruhi Timur Tengah, berasal dari Kuwait, Yaman atau Mesir. Gambus di nusantara dibawa oleh pegadang Arab (Bouvier, 2002: 75).

Dalam festival ini kemudian bertemu antara seniman kosmopolit yang dipengaruhi Timur Tengah dengan seniman kosmopolit yang dipengaruhi dari benua Eropa dan Amerika. Pertemuan dua arus budaya yang masuk ke nusantara.

3. Bedog Arts Festival

Pada 11-12 Desember 2016 di Banyuraden Gamping, Sleman terselenggara Bedog Arts Festival ke-7 yang diselenggarakan Banjarmili Studio. Selama dua hari, festival ini menghadirkan pertunjukan dari Yang Yani (China), Edgar Freire (Ecuador), Nina Alexia Bracco Senait Hailemariam (Ethiopia), Anna Thu Schmidt (Germany), MuDA (Japan), Xochil dan Leon Gilberto Medelin (Mexico), Muhd Asriiwalie (Singapore), dan Kelsey Schober (USA). Seniman dari Indonesia hadir menampilkan karya yakni Ikomang Adi Pranata (Bali), Widya Ayu K (Banyumas), Dyan Indah Purnama Sari (Riau), Prapto Suryadarma, Galih Nagaseno, Dolly Nofer (Solo), Ardi Susanti (Tulung Agung), HMJ Tari ISI Yogyakarta, Mahadance, Marshadance, Mugidance, dan Shalawatan dari Pondok Pesantren Salaf Kradenan. Untuk seniman dari luar negeri merupakan mahasiswa darmasiswa di ISI Solo dan ISI Jogja. Tahun ini BAF mengangkat tema: "Mempertautkan Generasi Kreatif, Mengembangkan Karakter Bangsa".

Tidak berbeda jauh dengan Festival Payung Indonesia, BAF 7 ini juga menghadirkan peristiwa interaksi para seniman dengan budaya lain. Seniman Indonesia berinteraksi langsung dengan karya-karya seniman dari negara lain, setidaknya mengapresiasi langsung.

Bahkan dalam karya Anna Thu Schmidt sudah berkolaborasi langsung dengan Galih Nagaseno dan Dolly Nofer. Mereka berusaha menyatukan jiwa dalam satu karya bersama. Begitu pula halnya dengan Prapto Suryadarma yang berkolaborasi dengan Xochil dan Leon Gilberto Medelin (Mexico). Dua kelompok ini berkolaborasi untuk menciptakan sebuah karya bersama.

CHINA (Yang Yani*)
ECUADOR (Edgar Freire**)
ENGLAND (Nina Alexia Brozza*)
ETHIOPIA (Senait Hailemariam*)
GERMANY (Anna Thu Schmidt*)
JAPAN (MuDA)
MEXICO (Xochil, Leon Gilberto Medelin*)
SINGAPORE (Muhi Asriwalle*)
U.S.A. (Kelsey Schobor)
INDONESIA
 Bali (Ikromang Adi Pranata)
 Banyumas (Widya Ayu Ki)
 Riau (Dyan Indah Purnama Sari)
 Solo (Prapto Suryadarma, Galih Nagaseno, Dolly Nofer)
 Tulungagung (Ardi Susanti)
 Yogyakarta (HMJ Tari ISI Yogyakarta)
 Maha.dance (Maharani A I)
 Marshadance (Marsholina)
 Mugidance (Mugiyono Kasido)
 Pondok Pesantren Salaf Kradenan (Shalawatan)

* Darmasiswa ISI Solo. ** Darmasiswa ISI Jember.

Solo Opening Tanggal 27 November 2016
 oleh Prof. Dr. Y. Sumanitjo Hadji
 dengan presentasi wayang bucah Kusuma Indira.
 Tanggal 28 Nov. s/d 10 Des.
 dilaksanakan workshop koreografi
 oleh koreografer Kelsey Schobor (USA)

11 - 12
Desember 2016
19:30 - 21:30
Banjarmill Studio
 Kradenan Rt 04 Rw 17, Banyuwangi
 Gamping, Siemang, Yogyakarta 55202
 CP: +62 813 9264 8096

Photo by Koji Tsutsumi (Design by Bayu Aji SW)

Hal berbeda ditampilkan kelompok tari dari Jepang, MuDA. Kelompok ini menampilkan tarian dengan tema dan bahasa tubuh “universal”. Kesederhanaan bahasa gerak membuat penonton pun menyimak penuh seluruh seluruh pertunjukan. Penonton awam pun ikut merasakan dan membaca karya dari seniman energik dari Jepang ini.

Pertunjukan kosmopolit lainnya yakni shalawatan dari Pondok Pesantren Salaf Kradenan. Pertunjukan oleh Ikromang Adi Pranata dari Bali sudah jauh meninggalkan referensi pertunjukan Bali. Mahadance dari Solo pun menggarap persoalan personal dengan bahasa tubuh urban.

Dari pembacaan tersebut dipahami bahwa seni merupakan unsur kebudayaan yang fluid, mudah menerima pengaruh budaya lain. Penerimaan ini berlangsung selama cocok dengan nilai budaya komunitas dan menarik untuk dipelajari. Budaya lain, baik dari benua Amerika, Eropa, Asia maupun dari Timur Tengah, diterima dengan proses internalisasi yang membutuhkan waktu. Tetapi dalam sejumlah kasus, penerimaan tersebut berlangsung dengan waktu singkat, selama itu menarik.

Perkembangan teknologi komunikasi dan internet mempercepat proses dialog antar budaya tersebut. Juga mempercepat penyerapan unsur-unsur budaya lain ke dalam budaya komunitasnya.

Ben Anderson lebih menonjolkan revolusi cetak sebagai pendorong pertumbuhan nasionalisme. Untuk saat ini, revolusi teknologi komunikasi malah mempercepat dan mempermudah segalanya, termasuk penyerapan teknik dan unsur dari budaya lain. Kosmopolitan pun lebih cepat bergerak tanpa batas ruang dan waktu. Nasionalisme, globalisasi, dan tradisi terjadi serentak.

Dan festival (baca juga: festival seni pertunjukan) kemudian menjadi ajang pertemuan pengalaman kosmopolitan. Pengalaman kosmopolit yang bukan lagi virtual tetapi pengalaman kosmopolit yang interaktif.

Kesimpulan

Pertama, festival (seni pertunjukan) menjadi ajang persemaian dan reproduksi pengalaman kosmopolit. Festival menjadi tempat pertemuan antara ide-ide kosmopolit, tidak hanya tampil tetapi juga menjadi dialog budaya. Pengalaman kosmopolitan tidak lagi virtual melainkan pertemuan interaktif.

Kedua, kosmpolitan tidak bisa dimaknai dengan kehadiran seniman luar Indonesia dalam festival, tetapi kosmopolitan berdiam dalam pribadi masing-masing seniman. Seniman dari Indonesia pun, termasuk dari kota-kota kecil di luar pulau Jawa, sama kosmopolitnya dengan seniman lainnya.

Ketiga, interaksi dengan budaya lain banyak berlangsung dari rumah dan lingkungan sosial seniman tersebut. Revolusi teknologi informasi mempercepat interaksi dengan unsur budaya lain.

Kepustakaan

- Barker, Chirs. 2011. *Cultural Studies: Teori & Praktik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Bouvier, Helene. 2002. *Lebur: seni musik dan pertunjukan dalam masyarakat Madura*. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia
- Geertz, Clifford. 2000. *Negara Teater*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Hartley, John. 2004. *Communication, Cultural and Media Studies: The Key Concepts*. London and New York: Taylor & Francis e-Library.
- Hoed, Benny H. 2008. *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Ratna, I Nyoman Kutha. 2010. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Sobur, Alex, 2003. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Di Balik Kosmopolitan: Kapitalisme Cetak dan Imajinasi Kosmopolitan dalam Masyarakat Batak Tradisional

Andreo F. Rajagukguk

Pendeta HKBP
Universitas Sanata Dharma

Abstrak: *Kapitalisme Cetak bagi Ben Anderson mempengaruhi terbentuknya kesadaran bersama dalam bentuk komunitas melalui imajinasi. Hal ini juga berlaku bagi kosmopolitanisme, di mana adanya berita-berita mengenai bangsa-bangsa lain di media cetak (Kapitalisme Cetak) turut mempengaruhi imajinasi ini. Dari pemikiran Ben Anderson ini maka kajian ini ingin melihat kehadiran kapitalisme cetak yang hadir ditengah-tengah masyarakat Batak tradisional, yakni Surat Kuliling Immanuel, dalam mempengaruhi dan membentuk imajinasi kosmopolitan. Media ini dibuat oleh Misionaris J. Meerwaldt yang berasal dari badan zending Jerman, Rhenisch Missiongesellschaft (RMG) pada tahun 1890 yang menjadi representasi RMG (baca: Eropasentris) kepada masyarakat Batak; yang menandakan bahwa imajinasi kosmopolitan memiliki narasi kekuasaan. Ada beberapa hal yang penting yang ingin disorot dalam kajian ini, yakni ketika pengaruh Eropa berada di dalam majalah ini yang justru menghadirkan rasionalisasi atas kebudayaan barat, penciptaan musuh dalam menghilangkan sistem kerajaan, komunitas terbayang yang tidak melekat pada unsur keeksklusifan, serta bahasa baru sebagai suatu penanda atas komunitas yang baru.*

Keywords: *Kapitalisme Cetak, Kosmopolitan, Reproduksi, Kekuasaan*

Pendahuluan

Dua tahun lalu, tepatnya pada 2015, terbit sebuah buku yang berjudul *Menjadi (Tionghoa) Indonesia*. Salah satu bagian dari buku

tersebut membahas secara spesifik mengenai kosmopolitan di kota Tarutung. Penulisnya bersuku Jawa, bernama Budi Susanto, S.J. Mungkin sebagai peneliti yang berasal dari Jawa atau yang bukan penduduk lokal, sang penulis merasa heran atas kosmopolitanisme yang terjadi di kota Tarutung. Keheranan ini ia lukiskan dengan kalimat, sbb:

“Bayangkan saja pada tahun 1910an di Tarutung, sudah ada seorang pengusaha toko emas dari suku Hakka yang bergaya kosmopolit dengan menggunakan shisha atau hookah (bahasa Persia) atau “rokok pipa air” yang berasal dari kebudayaan Timur Tengah. Menjelang kedatangan balatentara Jepang, kota Tarutung sudah mempunyai gedung bioskop Tobing (1939), dan disusul bioskop Silindung.”¹

Memang sebagai negara kesatuan Indonesia, Tarutung hanyalah kota kecil yang jauh dari ibukota Indonesia, Jakarta. Tarutung juga bukan terletak di pulau Jawa. Tetapi berada di wilayah Sumatera Utara. Dan jikalau berangkat dari kota Medan, ibukota Sumatera Utara, dengan menggunakan mobil akan menempuh waktu 7 hingga 8 jam perjalanan. Sedangkan dari Sibolga memakan waktu 2 jam perjalanan yang dihiasi dengan jalan berliku-liku, serta melewati “batu lubang” yang menandakan bahwa wilayah Tarutung dahulu kala sebagai wilayah terpencil di daerah pegunungan. Apalah Tarutung yang jikalau dibandingkan dengan kota-kota besar semisal Batam, Pekanbaru, Samarinda, dll, kota ini tidaklah begitu populer. Bahkan orang Batak perantau sendiri harus mengenalkan Tarutung sebagai Medan untuk menjelaskan lokasi wilayah Tarutung kepada suku lainnya yang belum mengenal Tarutung. Kondisi-kondisi seperti ini memunculkan keheranan mengenai kosmopolitanisme di Tarutung.

Sebagai peneliti, Budi Susanto, bukanlah seorang yang awam tentang adat dan budaya masyarakat Batak secara umum dan kehidupan masyarakat di Tarutung secara khusus. Disertasinya berjudul *Words and Blessings Batak Catholic Discourse in North Sumatera* (1989), juga membahas mengenai adat dan budaya masyarakat Batak, sehingga rasa heran atas terjadinya kosmopolitanisme di Tarutung hanyalah sebagai bentuk persuasif atas situasi yang terjadi di Tarutung.

Di dalam tulisannya ini, ia mencoba melihat fenomena kosmopolitan masyarakat di kota Tarutung dengan pemakaian bahasa

1 Budi Susanto, S.J., “Kosmopolitanisme Tarutung,” dalam Budi Susanto, S.J., dkk. (eds), *Menjadi (Tionghoa) Indonesia: Dua Cerita Sio Hong Wai* (Yogyakarta: Lembaga Studi Realino, 2015), hl. 352.

sebagai suatu *lingua franca*. Dengan menggunakan metode komparasi, ia melihat *lingua franca* seperti yang diutarakan James T. Siegel : “dalam bahasa itu terjalin antara orang-orang yang tidak saling mencerminkan dan dengan demikian tidak saling menyebabkan rasa rihuh.” Sebagai tamatan Universitas Cornell, Amerika, serta mendapatkan didikan dan bimbingan langsung dari James T. Siegel dan Benedict Anderson, ia sangat fasih dalam melihat kedudukan *lingua franca*. Ia melihat dan mengangkat kehidupan sehari-hari warga kota Tarutung, bahwa Tarutung telah menjadi kosmopolitan dengan kehadiran orang-orang dari berbagai suku bangsa. Realitasnya adalah penggunaan *lingua franca* di mana orang-orang yang tidak saling mencerminkan tersebut tidak saling rihuh. Bahasa-bahasa yang tertera di sepanjang jalan-jalan kota Tarutung berupa pamflet toko-toko atau rumah makan menjadi bukti kehadiran *lingua franca* yang menjadi perhatiannya yang bagi masyarakat sekitar sendiri menjadi sesuatu yang tak terpikirkan dan tak terbantahkan.

Namun yang paling penting menurut saya adalah ketika ia membahasakan dentingan lonceng yang selalu terdengar oleh masyarakat kota Tarutung sebagai tanda pengingat atas jasa misionaris Ludwig Ingwer Nommensen dalam membawa hamajuon (kemajuan) kepada masyarakat kota Tarutung dan masyarakat Batak Toba. Bahkan, peristiwa Nommensen yang berdoa di Siatas Barita sembari membayangkan suara lonceng gereja yang terdengar sayup-sayup ia gambarkan sebagai penegasan atas ingatan akan peristiwa masa lampau yang tidak akan dilupakan, di mana kota Tarutung atau Tanah Batak telah diimajinasikan sebelumnya oleh Nommensen.

Ingatan akan selalu membawa ke masa lalu yang bagi Paul Ricoeur selalu berkaitan dengan perbuatan: cara kita bersikap, bertingkah laku, dsb, merupakan pengetahuan atas ingatan tersebut. Hal ini menjadi penting dan menegaskan bahwa sebagai seorang yang aktif menulis, Budi Susanto sengaja mengangkat kepada ingatan akan dentingan lonceng untuk melihat masyarakat Batak di kota Tarutung di dalam ingatan masa lalunya akan suatu identitas yang mempengaruhi sikap berperilaku, yang bagi masyarakat Batak, khususnya di kota Tarutung untuk menerima, tidak menutup diri, dan lebih toleran. Intinya dapat dikatakan kehadiran misionaris Nommensen menjadi awal dalam terbentuknya masyarakat kosmopolitan di Tarutung atau secara luas dapat dikatakan kosmopolitanisme masyarakat Batak Toba.

Tulisan ini akan melihat ke masa lampau pada masa masuknya misionaris ke tanah Batak untuk mengkaji lebih jauh mengenai terbentuknya kosmopolitanisme masyarakat Batak Toba, termasuk juga di dalamnya Tarutung, di mana kosmopolitanisme di Tarutung seperti yang diangkat oleh Budi Susanto dalam tulisannya tersebut

menjadi suatu fakta atas fenomena yang terjadi bagi masyarakat Batak di Kota Tarutung.

Memahami kosmopolitan

Memahami kosmopolitanisme yang terjadi di masyarakat Batak tentunya bukan sesuatu yang mudah, terlebih ketika dikomparasikan dengan pemahaman atau teori mengenai kosmopolitanisme yang tersedia, meskipun awalnya berangkat dari pemahaman yang diberikan Diogenes yang mengatakan: "I am citizen of the world." Kosmopolitanisme yang digunakan Budi Susanto untuk melihat kosmopolitan di Tarutung adalah sebagaimana pandangan Ben Anderson dan James T. Siegel mengenai kosmopolitanisme kolonial. Maka dari itu, ketika membahas kosmopolitanisme, haruslah terlebih dahulu membahas mengenai kosmopolitanisme kolonial Ben Anderson dan James T. Siegel untuk memetakan kosmopolitanisme dalam suatu identitas kemenjadian.

Tulisan Ben Anderson mengenai kosmopolitanisme sangatlah jelas dan membantu dalam melihat kosmopolitanisme yang terjadi di masyarakat Batak.² Deskripsinya ada di dalam diri Kwee Thiam Tjing, seorang keturunan Tionghoa-Indonesia. Pemahamannya akan kosmopolitanisme tersebut, membuat Ben Anderson tak luput dari rasa terimakasihnya atas James T. Siegel, seorang murid Clifford Geertz yang merupakan Anthropolog terkenal dari Amerika, yang menurut saya telah membantu Ben Anderson dalam memetakan kosmopolitanisme kolonial dengan sangat jelas di dalam pengantar buku *Menjadi Tjamboek Berdoeri* (2010).³

Ben Anderson dalam menjelaskan kosmopolitanisme membedakan bentuk kosmopolitanisme Kwee Thiam Tjing dengan kosmopolitanisme polyglot yang punya minat dan apresiasi dengan negara-negara yang dikunjungi. Bagi Ben, kosmopolitan Kwee Thiam Tjing bukanlah yang mengunjungi ke berbagai negara, melainkan dunia besar-lah yang datang ke diri-nya; sesuatu hal yang berbeda dari kosmopolitan polyglot. Mekanismenya adalah seiring pembelajarannya terhadap bahasa *lingua franca*, sehingga dapat membuat orang-orang yang tidak saling mencerminkan berkumpul tanpa menyebabkan rasa rihuh.

2 Lih. Benedict Anderson "Kosmopolitanisme Kolonial" dalam <http://etnohistori.org/colonial-cosmopolitanism-bagian-1-oleh-ben-anderson.html>. Di akses pada 10 januari 2017.

3 Lih. Bennedict Anderson dan Arief W. Djati, (eds.), *Menjadi Tjamboek Berdoeri: Memoar Kwee Thiam Tjing* (Depok: Komunitas Bambu, 2010), hl. xii-xxxv

Posisi *lingua franca* menjadi penting dalam mengkaji mengenai kosmopolitanisme. James T. Siegel banyak membahas mengenai posisi dan pentingnya *lingua franca* ini. Dalam bukunya berjudul *Fetish, Recognition and Revolution* (1997), Siegel mencoba menjelaskan posisi *lingua franca* melalui psikoanalisa budaya, di mana *lingua franca* hadir tidak hanya dalam bentuk imajinasi identitas-identitas yang lain, melainkan juga dengannya akan terlihat posisi kolonial sebagai master signifier (penanda utama).⁴

Dalam kosmopolitanisme, *lingua franca* hadir tidak dalam menghilangkan identitas asli (native), apalagi menjadi asimiliasi yang merupakan bentuk penyatuan budaya tunggal. Justru sebaliknya, Siegel melihat bahwa kosmopolitan akan berakhir ketika berakhirnya identitas asli tersebut. Pun demikian, dalam kosmopolitanisme kolonial, hal yang sama juga terjadi seturut dengan berakhirnya nasionalisme dan kolonial, di mana seseorang bisa menemukan tempat bagi dirinya melalui sikap yang menerima pencerminan identitas mereka lewat keragaman bahasa, juga dengan mengikutkan semua orang berdasarkan perbedaannya. Bentuk-bentuk “pengakuan” semacam ini bukanlah kosmopolitanisme kolonial.

Kosmopolitanisme dalam Kwee Thiam Tjing, seperti yang digambarkan Siegel sebagai “seseorang tanpa menitikberatkan kepada asal-usulnya, dapat maju di tempat mereka masing-masing. Dasarnya adalah pergaulan sepanjang masa dengan orang lain, bukannya perlakuan atas dasar ‘sifat’ mereka.”⁵ Berangkat dari inilah kemudian, kosmopolitan tidak menutup diri akan keragaman yang tidak saling mencerminkan dapat berkumpul bersama dalam sebuah pergaulan.

Dalam konteks masa kolonial di Indonesia, kosmopolitan tidaklah datang dengan sendirinya. Ia selalu berproses dengan apa yang dinamakan produksi dan reproduksi, seperti Michel Foucault gambarkan. Pencapaiannya bermula ketika terdapat imajinasi kepada yang lain atau dengan kata lain, yang bukan dari dirinya sendiri (identitas asli /native).

Hasrat Batak: Hamajuon (kemajuan)

Lalu bagaimana dengan terjadinya kosmopolitan di masyarakat Batak? Kwee Thiam Tjing mungkin tidak pernah bersinggungan secara langsung di Tanah Batak. Namun demikian gelombang besar bersama

4 James T. Siegel, *Fetish, Recognition, Revolution* (New Jersey: Princeton University Press, 1997), hl. 37.

5 Bennedict Anderson dan Arief W. Djati, (eds.), *Op.Cit.*, hl. xix.

bernama kolonialisme seolah memunculkan komparasi keduanya, di mana tanpa takut kehilangan identitas budayanya, ia selalu tampil untuk menggapai kedamaian di tengah-tengah masyarakat. Sesuatu yang juga terjadi pada masyarakat Batak pasca masuknya misionaris ke tanah Batak. Tokoh-tokoh seperti Raja Patik Tampubolon, M.H Manullang adalah tokoh-tokoh yang mau keluar dari tradisinya dengan menerima didikan Misionaris; yang kemudian menjadi pelopor gerakan nasionalisme di Tanah Batak.

Mungkin bagi sebagian masyarakat Batak, hal ini terlihat aneh, terlebih bagi masyarakat Batak yang tinggal di wilayah pinggiran yang berbatasan langsung dengan bangsa-bangsa sekitar. Namun bagi masyarakat Batak yang berada di wilayah terpencil, wilayah-wilayah pegunungan, khususnya Toba, hal ini menjadi titik tolak dari eksodus besar-besaran yang dilakukan masyarakat Batak ke daerah-daerah lainnya.

Keterpencilan bangsa Batak sebenarnya tidak hanya diakibatkan faktor geografis yang mempengaruhinya. Keterpencilan ini juga dikarenakan pengasingan yang dilakukan bangsa-bangsa sekitarnya. Paling tidak hal ini disepakati Hendrik Kraemer, seorang Misionaris Belanda, yang melihat pengasingan ini berakhir hingga awal abad ke-19.⁶ Pengasingan masyarakat Batak membuat berkembangnya wacana-wacana yang menyudutkan masyarakat Batak. Mulai dari abad ke-2 M di mana Ptolomeus mendengar kabar dari Barus tentang masyarakat suku pedalaman tinggal dipegunungan yang hidup dengan sifat kanibalisme hingga abad ke-19 yang notabene para misionaris pun juga mengeluarkan wacana-wacana yang sifatnya menyudutkan masyarakat Batak dengan istilah primitif. Kehadiran wacana-wacana ini menutup kemungkinan kehadiran bangsa lain untuk masuk ke tanah Batak.

Bentuk pengasingan membuat masyarakat Batak semakin menutup diri. Hal ini semakin diperparah dengan terjadinya Perang Paderi (1820-an) yang menyebabkan kematian Raja Singamangaraja X dan meluluhlantakkan masyarakat Batak. Efek dari perang ini menimbulkan dua trauma besar bagi masyarakat Batak, yakni masalah internal yang menyebabkan krisis identitas masyarakat Batak dan masalah eksternal dengan rusaknya hubungan antara masyarakat Batak dengan Minangkabau, sebagai bangsa yang memerangi masyarakat Batak, atau dengan kata lain, memunculkan rasa skeptis

6 Jan Aritonang, "The Batak People: A Search For a Religious-Cultural Identity", dalam Martha Frederiks, dkk. (eds.) *Towards An Intercultural Theology: Essays in Honour of Jan A.B. Jongeneel* (Utrecht: Uitgeverij Meinema, 2003), hl. 127.

terhadap bangsa lainnya.⁷

Pun demikian gelombang besar modernisasi seolah tidak dapat ditangkal, pengaruh-pengaruh bangsa-bangsa luar menjadi sesuatu yang mau tidak mau harus diterima. Walaupun identitas agama dan budaya menjadi sesuatu tantangan yang harus dipertahankan, namun disisi lain perlunya membangun peradaban yang maju (hamajuon) dalam bidang ekonomi, sosial dan politik sebagai suatu kebutuhan dan efek pengaruh modernisasi. Sikap kemajuan ini sering dikatakan sebagai 3 H, yakni *hamoraon* (kekayaan), *hagabeon* (keturunan), dan *hasangapon* (kemuliaan atau martabat),

Inilah sebabnya kemudian seorang yang bernama Raja Pontas Lumbantobing, seorang raja Bius Silindung⁸, mau menyambut dan menjamu seorang Misionaris Dr. Ingwer Ludwig Nommensen dari badan zending RMG (Rheinische Missionsgesellschaft) asal Jerman, yang dengan rasa bersalah mempersilahkan Nommensen untuk menunjukkan jalan menuju hamajuon (kemajuan), dengan berkata: "Pada hemat saya adat dan kebiasaan kami sangat sangat baik, dan tidak perlu diubah lagi. Tapi kalau tuan-tuan tau jalan untuk mencapai kemuliaan dan kekayaan, tunjukkanlah kepada kami!"⁹ Suatu ucapan yang menjadi titik tolak dari kosmopolitanisme kolonial masyarakat Batak untuk menerima pengaruh budaya luar, yang di sisi lain sangat berat untuk keluar dari tradisinya dengan membentuk suatu upaya dalam mempertahankan budaya aslinya. Upaya semacam ini akhirnya terus berlanjut dengan terjadinya negosiasi dengan para misionaris untuk tidak menghapus budaya dan tradisi Batak, misalnya penolakan terhadap dihilangkannya *Dalihan Na Tolu*, dll.¹⁰ Hal ini mengingatkan pada ungkapan Frantz Fanon mengenai bentuk imitasi dari hukum kolonial dengan menolak pandangan Hegel tentang "pengakuan" (**recognition**) atas hukum kolonial dengan menyatakan: "*He becomes whiter as he renounces his blackness, his jungle.*" Pernyataan Fanon mungkin ada benarnya yang mengisyaratkan tentang keraguan atas proses imitasi tersebut yang dilakukan oleh orang pribumi (terjajah). Demikian juga dengan penolakan masyarakat Batak Kristen atas RMG (1918) yang bagaimanapun melihat hubungan masyarakat Batak dengan RMG sebagaimana hubungan antara penjajah dengan terjajah,

7 Anthony Reid, *Menuju Sejarah Sumatra: Antara Indonesia dan Dunia* (Jakarta: Obor & KITLV, 2011), hl. 27-28.

8 Bius merupakan sistem tingkatan wilayah kekuasaan dalam masyarakat Batak yang membawahi huta (kampung).

9 J.T. Nommensen, *Ompu i Dr. Ingwer Ludwig Nommensen* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1974), hl. 90.

10 Uli Kozok, *Utusan Damai di Kemelut Perang: Peran Zending dalam Perang Toba* (Jakarta: Obor, 2010), hl. 73-74

seperti yang dikatakan Daniel Meulen:

“Ketika Dr. Warneck datang ke Sumatra untuk mengambil alih kepemimpinan Batakmission sesudah perang dunia, dia pun meminta nasehat Haibach. Bersama-sama kami membeicarakan masalah utama di kalangan Batak Kristen, yaitu sikap kritis, bahkan negatif, dikalangan generasi muda terhadap penginjil Jerman [...] yang masih tetap berpegang pada sikap nasionalis yang menekankan keunggulan orang putih. [...] Saya mengatakan (kepada Warneck) bahwa para penginjil itu salah sendiri. Seharusnya mereka sudah lama meninggalkan sikap kolonialis Barat. [...] Seharusnya mereka menjadi perintis dan tidak selalu menuruti pemerintah.”

Pengaruh zending

Bagi masyarakat Batak, kehadiran zending menambah daftar masuknya pengaruh-pengaruh luar ke Tanah Batak. Sebelumnya telah banyak yang mencoba masuk ke Tanah Batak; mulai dari badan zending hingga bangsa-bangsa lain tercatat pernah masuk ke Tanah Batak dengan tujuan yang berbeda-beda, walaupun semuanya mengalami kegagalan. Masuknya badan zending RMG di tengah-tengah masyarakat Batak menjadi satu-satunya pengaruh luar yang memiliki pengaruh sangat besar bagi perubahan identitas masyarakat Batak.

Jan Aritonang, seorang ahli dalam Sejarah Gereja, dengan cerdas melihat bahwa kehadiran badan-badan zending ke Tanah Batak dapat dikatakan sebagai suatu kesempatan dan juga sekaligus tantangan masyarakat Batak dalam hubungannya dengan kehidupan sosial-politik, budaya dan agama. Pernyataannya ini ingin mendeskripsikan sikap dilematis yang dihadapi masyarakat Batak dalam menghadapi pengaruh dari luar antara mempertahankan identitas budayanya dengan kemajuan bangsanya. Tidak ada kalkulasi antarkeduanya dalam menghadapi tuntutan kebutuhan dan juga pengaruh zaman modern tersebut. Dalam konteks inilah kemudian, RMG mendapatkan ruang di tengah-tengah masyarakat Batak.

Penerimaan masyarakat Batak kepada RMG menandakan adanya perubahan dalam identitas masyarakat Batak. Pun demikian perubahan ini seturut juga dengan kemajuan yang diterima bangsa Batak. Sebagai mitra dari pihak pemerintahan kolonial Belanda, tentunya RMG dapat mengatasi segala persoalan-persoalan yang menjadi tantangan dari masyarakat Batak, misalnya keamanan, keterisolasian, ekonomi, dsb. Bahkan dibandingkan dengan bangsa lainnya, sangatlah jelas terlihat adanya perbedaan perlakuan dari pihak kolonial kepada masyarakat pribumi, di mana orang Batak mendapatkan perlakuan khusus yang

berbeda dengan bangsa Minangkabau atau Jawa yang tersiksa akibat tanam paksa.

Terlepas dari keuntungan-keuntungan yang didapatkan, perubahan atas identitas adat dan budaya masyarakat Batak sangat terlihat. Hal ini serupa dengan imajinasi kosmopolitan yang dikonstruksi RMG terhadap bangsa Batak yang tidak lagi memandang dirinya, melainkan semakin luas ke dunia luar. Dalam hal ini saya beranggapan bahwa internasionalisme gereja-gereja dan nasionalisme saling kejar-kejaran dalam menciptakan imajinasi kosmopolitan dengan tidak lagi membawa sifat ke-“aku”annya.

Media cetak dan imajinasi kosmopolitan

Dalam membangun imajinasi kosmopolitan, salah satu faktor yang mempengaruhi adalah media cetak atau print capitalism. Hal ini terjadi ketika berkaitan dengan suatu komunitas di mana Ben Anderson melihat bahwa pengaruh tersebut memungkinkan terciptanya bentuk baru komunitas terbayang. Di dalam bukunya *Imagined Community* (2006), Ben Anderson melihat bahwa peran media cetak dapat terlihat sebagai ajang terciptanya pertukaran atau komunikasi, adanya kepastian baru dalam bahasa, serta adanya bahasa kekuasaan yang berbeda dengan bahasa ibu (aslinya). Pandangan Ben Anderson ini ingin menempatkan media cetak yang memiliki fungsi dalam perubahan, serta menempatkan media sebagai suatu karya dari subjek atau pelaku, di mana karya tersebut dapat dilihat di dalam bahasa yang menandakan suatu zaman tertentu. Itu artinya, bagaimanapun tidak ada yang memungkiri dari pernyataan Michel Foucault bahwa dalam suatu karya atau literatur akan terlihat hubungan antara pekerjaan/karya dengan bahasa, di mana reproduksi atau konstruksi dari suatu pelaku dapat terlihat.

Dari pandangan tersebut maka imajinasi kosmopolitan yang dibangun oleh RMG dapat terlihat di dalam media cetak, yakni Surat Kuliling Immanuel yang terbit pada 1 Januari 1890, di mana majalah ini diperuntukkan kepada para Pendeta Batak, guru-guru, dan masyarakat Batak Kristen yang pandai membaca. Isinya menyangkut isu-isu pastoral, refleksi, pengetahuan Alkitab, teologi dan dogma Kristen, sejarah dan pengajaran, berita-berita misi dan pengetahuan populer (matematika, dsb). Seorang misionaris utusan zending dari Belanda bernama J.H. Meerwaldt berada dibalik kehadiran majalah ini, termasuk buku-buku pengajaran untuk anak sekolah seperti Bunga-Bunga Na Angur, Tolu Pulu Onom Turpuk Sidjahaon Ni Anaksikola, dsb. Dengan latar yang memiliki minat di dunia pendidikan, ia

sangat mengandalkan fungsi buku atau media cetak sebagai bentuk pengajaran dalam mengubah pemahaman masyarakat. Bahkan ia pun memberikan metode pengajaran kepada para guru yang diterbitkan menjadi buku pegangan para pengajar. Namun dibalik jasanya atas kehadiran buku-buku atau majalah, ia menjadi seorang yang oportunis dalam memandang tuntutan perubahan atas identitas masyarakat Batak. Hal ini terlihat dari ucapannya yang diungkapkan menggunakan umpasa (pantun) dalam kotbahnya di hadapan peserta sidang dalam Sinode tahun 1888 seolah menjadi penegasan atas otoritas RMG dalam melakukan perubahan:

Tumbuh si runggu
 Pada batang pohon tada-tada
 Berubahlah kini hukum
 Karena datang si putih mata (si kulit putih).

Bahkan demi tuntutan perubahan ini menurut Lothar Schreiner, Meerwaldt telah membentuk opini masyarakat di negeri Belanda mengenai Raja Singamangaraja XII melalui pemberitaan yang berat sebelah yang mengakibatkan masuknya tentara kolonial dalam membunuh para raja-datu.

Dengan latar belakang dari Meerwaldt sendiri, maka media Surat Kuliling Immanuel dijadikan sebagai media untuk perubahan masyarakat Batak. Majalah ini tidak hanya dipandang sebagai selebaran yang ditulis dengan tangan, tetapi isinya melahirkan suatu imajinasi yang membentuk komunitas baru. Mekanismenya adalah sebagai komunitas, masyarakat Batak tidak lagi hanya membayangkan dirinya sendiri.

Paling tidak dari pemikiran Ben Anderson ini maka dengan adanya Surat Kuliling Immanuel pembentukan komunitas yang baru dapat terlihat sebagai berikut: Pertama, adanya komunikasi yang dibangun dalam suatu komunitas. Proses ini dapat tercapai dengan adanya berita-berita atau kabar-kabar di Surat Kuliling Immanuel mengenai pekabaran Injil yang dilakukan RMG, baik yang ada di Tanah Batak maupun di luar Tanah Batak, yakni Afrika, Papua, Eropa (Jerman) dan Borneo. Imajinasi seperti ini akan mengkonstruksi rasa ke"Kita"an dalam suatu komunitas baru di bawah bendera RMG melalui pertukaran atau komunikasi yang sebelumnya dalam masyarakat Batak tradisional sendiri masih terikat dengan batasan suatu wilayah, yakni bius (kumpulan huta) dan huta (kampung). Sikap bela rasa dapat lahir dari imajinasi seperti ini. Namun dari kasus ini yang pasti, jikalau melihat pemikiran Ben Anderson, maka komunitas baru yang dibentuk dari lahirnya kapitalisme cetak adalah komunitas tersebut tidak lagi hanya

membayangkan dirinya lagi, melainkan kepada bangsa-bangsa diluar dirinya.

Kedua, selain menciptakan komunikasi dalam komunitas maka faktor penting lainnya dari kehadiran kapitalisme cetak menurut Ben Anderson adalah bahasa, baik yang menyangkut kepastian baru dalam bahasa, serta adanya bahasa kekuasaan yang berbeda dengan bahasa ibu. Hal ini menandakan bahwa bahasa bukan hanya digunakan sebagai alat komunikasi tetapi juga sebagai alat kekuasaan. Di dalam surat kuliling Immanuel sangatlah jelas terlihat bahwa bahasa digunakan untuk mereproduksi kekuasaan, bahkan bahasa tersebut juga direproduksi oleh RMG. Walaupun penggunaan bahasa dalam majalah tersebut adalah bahasa Batak namun hal ini tak lepas dari reproduksi yang digunakan oleh RMG. Bahasa lama diganti dengan bahasa baru; dan hal ini akan membedakan suatu komunitas baru dari yang lama. Artinya, konstruksi ini menciptakan adanya bahasa yang baru. Di dalam Surat Kuliling Immanuel sendiri sangat tampak adanya peralihan dari bahasa lama ke bahasa baru. Selain diperkenalkannya aksara Latin dalam tulisan di Surat Kuliling Immanuel, maka terdapat juga pengadopsian bahasa dengan menggunakan bahasa *lingua franca* (Melayu) atau juga bahasa Sansekerta yang turut juga diadopsi menjadi *Lingua Franca* (Melayu), walaupun pengadopsian tersebut berasal dari pihak kolonial yang sarat dengan politik kekuasaan, misalnya saja kata *tuan*, *nyonya*, dll.

Walaupun pemakaiannya masih sedikit, namun gelombang besar dari pemakaian bahasa Melayu menyebabkan, mau tidak mau, bahasa melayu juga diadopsi di dalam Surat Kuliling Immanuel. Peralihan inilah yang berdampak kepada masuknya pengaruh-pengaruh bangsa lain ke dalam masyarakat Batak, seturut dengan membayangkan bangsa lainnya sebagai bentuk melepaskan keterisolasiannya dalam membentuk komunitas yang baru. Dan kedudukan bahasa Melayu sebagai *lingua franca* sangat penting untuk melihat adanya perbedaan dengan bahasa ibu, seperti yang Ben Anderon katakan:

“Ini semua terjadi karena bahasa Melayu sebagai bahasa “antar-etnik” atau *lingua franca* mempunyai ipso facto, sesuatu yang hampir tidak mempunyai status, seperti halnya Esperanto. Ia juga tidak terikat pada struktur sosial daerah tertentu. Jadi bahasa Melayu itu bebas, nyaris “demokratis, yang punya daya Tarik bagi kaum intelektual-yang pada tingkat tertentu berusaha mencapai norma-norma kesejajaran.”

Selain masuknya bahasa-bahasa baru, maka di dalam penciptaan bahasa yang baru juga terlihat dalam penciptaan makna dalam bentuk penerjemahan. Dalam dunia perbincangan mengenai misiologi, bahasa sering menjadi pembahasan, terlebih ketika menyangkut masalah penerjemahan pada masa kolonialisme. Penerjemahan dipandang

bukan hanya menerjemahkan setiap kata melainkan sebagai suatu strategi untuk melihat makna yang terdapat di dalam suatu kalimat, selain dari menghindari kata-kata yang terisolasi. Dalam penerjemahan maka penting untuk melihat istilah yang digunakan dalam bahasa tradisional. Salah satu contoh yang paling terlihat adalah penerjemahan untuk menghindari istilah yang berbau sinkretisme. Hal ini berlaku ke semua literatur, baik Alkitab, Katekismus, Kamus, dll. Hal yang sama juga dilakukan RMG dalam melakukan strategi penerjemahannya. Bentuk penerjemahannya, seperti yang dicatat oleh Uli Kozok:

“...Warneck (1904) menjelaskan kebijakan bahasa yang ditetapkan oleh RMG: Bahasa sasaran (bahasa-bahasa Batak) dipandang sebagai ‘musuh’ yang harus diubah menjadi ‘alat yang penurut’. Sebagai bagian inti Volkstum Batak, bahasa sasaran harus dilestarikan dalam “kemurnian bahasanya,” tetapi sekaligus Warneck juga menyadari bahwa bahasa sasaran itu harus dikembangkan. Dalam bahasa-bahasa Batak terdapat sejumlah kata Pinjaman dari bahasa Sanskerta yang menurutnya sesuai dengan tujuan-tujuan zending. Kata-kata debata (Tuhan), dosa, portibi (dunia), sorga diangkat menjadi dalam terminologi Kristen.”

Di dalam penerjemahan maka konstruksi bahasa yang dilakukan RMG juga memasukkan atau menciptakan makna baru dalam meluaskan penyebaran Kekristenan, serta menciptakan musuh atau kriminal di dalam penerjemahannya. Kelompok Parbaringin (kaum imam dalam agama suku Batak) atau yang sering dikatakan Parbegu oleh pihak misionaris RMG adalah salah satu musuh besar yang dianggap paling menghalangi misi RMG. Setiap usaha dalam pembentukan komunitas baru maka selalu disertai hukum baru dalam menggantikan hukum yang lama. Penggunaan hukum baru ini menyebabkan penciptaan musuh mendapatkan tempatnya, dan juga sebaliknya, sebagai pemangku kekuasaan maka konstruksi bahasa yang dilakukan RMG juga dapat terlihat. Misalnya adalah mengenai istilah begu. Pada awalnya istilah ini dikenakan bagi agama tradisional Batak dalam menyebut ‘penyembah roh nenek moyang.’ Namun, kemudian RMG memaknainya dan membuat terjemahannya ke dalam Alkitab sebagai daimon atau roh-roh jahat (setan). Hal ini juga diakui oleh J. Warneck, salah seorang Misionaris RMG:

“Kita harus mengubah konsep itu sehingga begu tidak lagi dilihat sebagai roh-roh nenek moyang yang meminta

persembahan, tetapi sebagai para pembantu Setan' Hal ini menimbulkan perlawanan yang sangat besar dalam pikiran orang Batak."

Dengan konstruksi ini maka Warneck sangatlah menginginkan pembedaan yang jelas antara Kekristenan dengan agama tradisional Batak yang dianggapnya sebagai musuh, di mana citra penyembah nenek moyang dianggap sebagai figur yang jahat (setan). Dari hal inilah kemudian politik berbahasa dalam menunjukkan kekuasaan dapat terlihat.

Adanya bahasa kekuasaan dan hukum baru menggantikan hukum tradisional maka dalam masyarakat Batak sendiri menandakan hilangnya sistem dinasti kerajaan yang selama ini menguasai kekuasaan tradisional dengan kehadiran Raja Singamangaraja XII. Ben Anderson melihat bahwa nasionalisme (kosmopolitan) selalu ditandai dengan runtuhnya dinasti kerajaan. Hal ini menguatkan imajinasi kosmopolitan dengan hilangnya ikatan-ikatan wilayah yang membatasi suatu identitas masyarakat atau bangsa tertentu.

Penutup

Peran kapitalisme cetak dalam membangun komunitas yang baru tentunya melahirkan suatu imajinasi masyarakat yang baru. Meerwaldt, walaupun bersikap oportunistis, namun di sisi lain ia telah berhasil memverbalkan dunia yang lebih luas dipandang, tanpa suatu batasan, menggerakkan masyarakat Batak untuk mau keluar dari identitas mereka. Walau bagaimanapun kekerasan dalam suatu rezim tetaplah menimbulkan jejaknya, namun kosmopolitanisme yang terjadi bagi masyarakat Batak merupakan suatu keniscayaan.

Mungkin perubahan selalu menimbulkan suatu resiko tersendiri. Layaknya Kwee Thiam Tjing yang harus menangis ketika bendera Belanda diturunkan dengan nostalgianya pada zaman kolonial, meskipun ia pun tetap tak ingin kembali ke zaman tersebut. Demikian juga Raja Pontas lumbantobing yang mungkin dapat mewakili orang Batak Kristen, menjadi primer il benefactor atau yang memberikan dirinya untuk terlibat bersama, dan juga sekaligus bernegosiasi kepada para Misionaris mewakili masyarakat Batak Kristen untuk tidak meninggalkan adat dan budaya Batak, namun memandang jauh ke depan untuk terbuka dan tidak menutup diri menikmati kebersamaan dengan bangsa lainnya, meskipun ia ikut menangis melihat kekerasan yang terjadi dengan saudaranya.

Referensi

- Anderson, Bennedict dan. Djati, Arief W. Eds. *Menjadi Tjamboek Berdoeri: Memoar Kwee Thiam Tjing*. Depok: Komunitas Bambu, 2010.
- Anderson, Bennedict. *Imagined Community: Reflections on The Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.
- Aritonang, Jan Sihar dan Steenbrink, Karel. Eds. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill, 2008.
- Chambert-Loir, Henri. *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG, 2009. Kozok, Uli. Utusan Damai di Kemelut Perang: Peran Zending dalam Perang Toba. Jakarta: Obor, 2010.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Mask*. London: Pluto Press, 1967.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality: An Introduction, Vol. 1*. New York: Vintage Books, 1990.
- _____. *Language, Madness, and Desire On Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Frederiks, Martha. Dkk. Eds. *Towards An Intercultural Theology: Essays in Honour of Jan A.B. Jongeneel*. Utrecht: Uitgeverij Meinema, 2003.
- Nommensen, J.T. *Ompu i Dr. Ingwer Ludwig Nommensen*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1974.
- Reid, Anthony. *Menuju Sejarah Sumatra: Antara Indonesia dan Dunia*. Jakarta: Obor & KITLV, 2011.
- Ricoeur, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Schreiner, Lothar. *Telah Kudengar dari Ayahku: Perjumpaan Adat dengan Iman Kristen di Tanah Batak*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1978.
- Susanto, S.J., Budi. dkk. Eds. *Menjadi (Tionghoa) Indonesia: Dua Cerita Sio Hong Wai*. Yogyakarta: Lembaga Studi Realino, 2015.
- Susanto, Budi. *Words and Blessings: Batak Catholic Discourse In North Sumatera. Dissertation*. New York: Cornell University, 1989.
- Siegel, James T. *Fetish, Recognition, Revolution*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Shiraishi, Saya Sasaki. *Pahlawan-Pahlawan Belia: Keluarga Indonesia Dalam Politik*. Jakarta: KPG, 2001.
- Zwartjes, Otto. cs. Eds. *Missionary Linguistic V: Translation Theories and Practies*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2014.
- Surat Kuliling*, 1 Oktober 1889.

<http://ethnohistori.org/colonial-cosmopolitanism-bagian-1-oleh-ben-anderson.html>. Di akses pada 10 januari 2017.

Ben Anderson: Indonesia Panggung Wayang

Resti Nurfaidah

Balai Bahasa Jawa Barat
sineneng1973@gmail.com
goresan_penaku@yahoo.com

Abstract: *The art of Javanese traditional puppet is not a merely human product, but a product of a culture that has a massive philosophical aspects. Anderson was able to uncover the veil of philosophy in the world of puppetry into the sociopolitical arena in Indonesia since its colonial era, Sukarno, Soeharto, and series leaders thereafter. Based on the myth concept of Roland Barthes, the paper was written intentionally to describe Anderson's view of the embodiment of those philosophical aspects of Javanese puppetry into the reality of Indonesia leadership. The search results proved that the concept and the conflict on puppetry leadership, particularly the Javanese puppet, embodied in the Indonesia leadership.*

Keywords: *Anderson, leadership, puppetry, philosophical, sociopolitical*

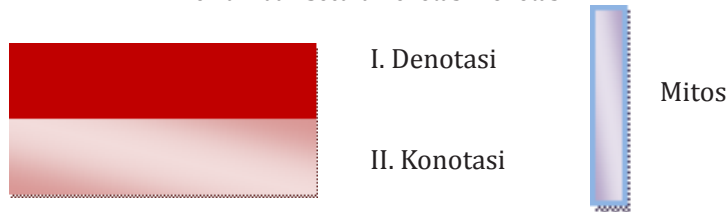
Pendahuluan

Kematian Ben Anderson, seorang Indonesianis dari Universitas Cornell, Amerika Serikat, pada dini hari 13 Oktober 2016 di Batu, Malang, Jawa Timur tergolong cukup mengejutkan. Terlebih bagi para akademisi yang pada sekitar dua hari lalu mendengarkan ceramah dahsyatnya tentang anarkisme dan nasionalisme di FIB UI, Depok. Universitas Sanata Dharma menggelar sebuah acara untuk mengenang kiprah Anderson sebagai pakar ke-Indonesiaan bertajuk *Conference*

on Reviving Ben Anderson: Imagined (Cosmopolitan) Communities. Pandangan pro dan kontra para pemakalah dipadukan dalam acara tersebut. Saya sebagai salah satu pemakalah mengajukan judul “Ben Anderson: Indonesia Panggung Wayang”. Banyak kalangan yang menganggap bahwa kehidupan di dunia dapat diibaratkan sebagai sebuah panggung dengan Tuhan sebagai dalang dan manusia sebagai pemerannya. Konsep tersebut lalu diabadikan oleh God Bless dalam sebuah lagu berjudul “Panggung Sandiwara” berikut: //Dunia ini panggung sandiwara/ Cerita yang mudah berubah/ Kisah Mahabarata atau tragedi dari Yunani/ Setiap kita dapat satu peranan/ Yang harus kita mainkan/ Ada peran wajar ada peran berpura pura//. Ben Anderson menyempitkan pandangannya dengan memandang Indonesia sebagai sebuah panggung wayang dengan segala dagelannya. Apa yang ia alami juga dianggap sebagai bagian dari panggung wayang (Anderson, 2000: 3) Bahkan nasib yang membawanya ke dalam fokus penelitian berupa sebuah negara Indonesia dengan segala kompleksitasnya sebagai sebuah dagelan.

Bagaimana Anderson seolah memutar balikkan haluan sebagai seorang politikus dengan fokus Indonesia. Mengapa ia seolah lebih menguasai wayang dan kebudayaan Jawa? Dari aspek kebudayaan itulah, Anderson menemukan “nyawa” penelitiannya tentang politik Indonesia yang dikuasai Jawa. Jawa menjadi pusat peradaban. Kritik tentang Orde Baru pada masa orde tersebut berkuasa menyebabkan dirinya sempat dicekal. Kini ketika ia dapat mendatangi lahan penelitiannya kembali, Anderson dijadikan sebagai sumber rujukan bagi peneliti sosio-politik setelahnya. Pandanganannya tentang Jawa dan wayang dalam kehidupan Jawa dan juga dampaknya pada konsep kepemimpinan di Indonesia demikian besar. Makalah ini akan memaparkan konsep pewayangan dalam kehidupan nyata di Indonesia melalui landasan semiotis Roland Barthes. pembahasan tentang konsep pulang tersebut juga akan dilakukan dengan denotasi dan konotasi Roland Barthes. Dalam pandangan Barthes, konsep pemaknaan dikaitkan dengan mitos yang terbentuk dari dua pemaknaan berikut, yaitu denotasi dan konotasi. Denotasi merupakan makna yang sesuai dengan penjabaran di dalam kamus sementara konotasi merupakan makna yang terbentuk berdasarkan pengalaman kultural dan personal yang digambarkan pada ilustrasi berikut.

Gambar 1.
Pemaknaan Secara Denotasi-Konotasi



Denotasi merupakan proses pembacaan pada tahapan I. Pemaknaan tersebut sebatas pemaknaan pada tataran bahasa. Namun, pada bagian II atau konotasi pemaknaan pun menjadi luas karena masuknya unsur kultural pada makna kata atau benda itu. Barthes mengemukakan bahwa pemaknaan konotatif merujuk pada mitos yang berlaku pada masyarakat. Mitos yang dituju dalam makalah ini adalah mitos pewayangan yang dikaitkan dengan realitas yang terjadi di negeri ini.

Hasil dan pembahasan

Pembahasan tentang wayang di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari kaitan wayang dan kehidupan orang Jawa. Oleh karena itu, paparan tentang Anderson terhadap Indonesia tidak dapat terlepas dari paparan awal tentang Wayang dan Kebudayaan Jawa. Setelah itu, paparan dikaitkan dengan pandangan Anderson tentang Indonesia sebagai panggung wayang.

Wayang dan Kebudayaan Jawa

Haryono (2015, dalam <http://wkwk.lecture.ub.ac.id/>) mengutip pernyataan Hauser dan Arnold bahwa wayang merupakan produk kebudayaan Jawa. Pada sumber yang sama, Haryono mengutip Chanman dan Baskoff bahwa pewayangan tidak dapat dilepaskan dari konteks masyarakat dengan aspek ekonomi, politik, dan sosial. Bagaimana tidak. Seni pewayangan sudah hadir bahkan sebelum datangnya pengaruh agama Hindu. Ibo (<https://www.indonesiakaya.com/>) menyampaikan bahwa kata wayang berasal dari ma Hyang yang bermakna menuju spiritualitas sang kuasa. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Haryono mengatakan bahwa pada masa pra-Hindu, wayang berfungsi sebagai bagian dari ritual agama Jawa. Dikaitkan dengan aspek semiotis, Basir (2015, 662 – 672) wayang

memiliki serangkaian objek simbolis sarat makna, misalnya sesaji, lampu, wayang, dalang, dan gamelan. Sesaji digambarkan Basir sebagai bentuk penghormatan kepada arwah para leluhur; wayang merupakan perwujudan kehidupan manusia yang tidak dapat berdiri sendiri, melainkan ditentukan oleh takdir yang menjadi hak prerogatif sang dalang sebagai perwujudan Tuhan, lampu blenchong merupakan simbol matahari, serta gamelan merupakan simbol irama kehidupan yang berkaitan dengan segmen awal munculnya gejala, konflik, dan penyelesaian – ditentukan dengan tinggi dan rendah nada pada gamelan. Saratnya makna simbolis dan filosofis di dalam dunia pewayangan menyita perhatian para peneliti, pengamat, maupun peminat seni pertunjukkan tradisional tersebut. Siapapun akan memahami bahwa wayang bukan sekadar produk budaya biasa, melainkan produk budaya yang adiluhung. Mengapa demikian? Janutama (2012 dalam *YouTube.com*) menyampaikan bahwa wayang merupakan simbol konsep kepemimpinan Jawa. Gus Dur (dalam Rizqiani, 2015, di *YouTube.com*) menyampaikan bahwa wayang memiliki fungsi yang luar biasa, yaitu sebagai medium dan hiburan. Sebagai medium, wayang berfungsi sebagai sarana komunikasi berupa hiburan, makanan ruhani, dan santapan psikologis. Sebagai sarana penghiburan, wayang menjadi unsur penghubung massa serta arena penyampaian nilai kehidupan dari, oleh, dan untuk masyarakat sendiri. Suseno (2013 dalam *YouTube.com*) menyampaikan bahwa wayang merupakan ikon kebudayaan Jawa. Rahyono (2015: 13) menyampaikan bahwa konsep kebudayaan yang adiluhung selalu berkaitan dengan kebudayaan yang bernilai tinggi, luhur, dan dijadikan pedoman hidup. Wayang sebagai produk budaya adiluhung dianggap sebagai given 'berian' yang lalu diwariskan secara turun-temurun. Wayang merupakan sebuah karya adiluhung yang dihasilkan dari proses berpikir, pengendapan ide, serta pengolahan rasa yang mendalam (Rahyono, 2015:27). Dalam sumber yang sama, Rahyono menyampaikan pula bahwa produk satu budaya adiluhung dapat membentuk sebuah peradaban bangsa yang adiluhung pula jika para pengukung kebudayaan bersangkutan mampu memaknai dan menerapkan kearifan yang terkandung di dalamnya.

Wayang dalam Kitab Centhini pada awalnya merupakan gambaran ruh leluhur yang ditorehkan oleh Raja Jayabaya di atas daun lontar pada abad ke-10. Perkembangan selanjutnya dilakukan oleh dinasti Raja Jenggala dengan penentuan pakem cerita dan penambahan alat musik berupa gamelan laras salendro. Pada masa Kerajaan Majapahit, wayang dibuat dalam gulungan besar dan dimainkan tidak saja di lingkungan keraton, melainkan pada ranah publik. Pada zaman Raja Brawijaya, teknik pewarnaan wayang semakin baik dengan penggunaan cat tertentu. Pada masa tersebut, wayang mulai merambah ke kawasan

Demak. Selanjutnya, pada masa pengaruh Islam, wayang mengalami konflik. Untuk menghindari konflik tersebut, wayang dibuat dalam bentuk lain, yaitu dipipihkan dan dibuat dari kulit kerbau. Wayang lalu menjadi bagian dari aset penyebaran Islam di Tanah Jawa. Perkembangan penggunaan peralatan pentas juga terjadi dalam fase tersebut. Perkembangan tidak berhenti seiring dengan pergantian kepemimpinan dan pengaruh sosiokultural di Tanah Jawa.

Kisah dalam pewayangan tidak terlepas dari dua cerita besar, yaitu Ramayana dan Mahabharata. Ramayana yang ditulis oleh Empu Walmiki menyampaikan upaya Rama dalam menyejahterakan dunia sementara Mahabharata karya Empu Wyasa menyampaikan upaya Kresna untuk menyejahterakan dunia. Haryono mengatakan bahwa setiap tokoh dalam pewayangan mempunyai watak dan perilaku yang mencerminkan kehidupan manusia di dunia. Haryono mengambil contoh Semar sebagai perwujudan manusia yang bijaksana dan mampu menjadi penengah bagi dua kubu besar, Pandawa dan Kurawa. Yudhistira digambarkan sebagai sosok yang bijaksana. Bima atau Werkudara digambarkan sebagai seseorang yang memiliki ketangguhan dalam ilmu kemiliteran, kejujuran, kesetiaan, dan kegigihan. Arjuna, misalnya, digambarkan sebagai simbol kehalusan budi dan tutur kata. Kresna digambarkan sebagai ahli strategi perang yang luar biasa, diplomat, serta politikus tangguh. Mulyono (1979, 82--92) menjabarkan serangkaian karakter manusia yang terdapat di dalam dunia pewayangan berikut sikap pandangan masyarakat yang pro dan kontra terhadap karakter tokoh tersebut. Misalnya, sikap Kunthi yang membuang Karna pada saat dilahirkan dianggap sebagai pelecehan pada fungsi Kunthi sebagai seorang ibu, berikut kelahiran para tokoh Pandawa yang dilakukan melalui interaksi Kunthi dengan beberapa dewa dianggap sebagai perwujudan hiperseksualitas wanita agung tersebut mengingat kondisi Pandu yang dipandang sebagai lelaki impoten. Namun, di sisi lain, Kunthi dianggap sebagai istri dan ibu yang sangat mengabdikan kepada suami, anak, serta cucu. Kunthi bersedia mengikuti Pandawa berkelana di dalam hutan ketika Pandawa menjalani hukuman. Kusmarwathi (dalam Suryaman, dkk., 2015: 152-164) menyampaikan karakter tokoh pewayangan yang menggambarkan sikap pemerintahan Orde Baru, di antaranya Sengkuni sebagai pakar strategi yang dengan kelicikannya dan kemahirannya mengadu domba serta memicu peperangan antara dua saudara. Konsep pemerintahan dalam kisah "Bambang Indra Getholet Takon Bapa" yang merupakan bagian dari novel Kuntowijoyo berjudul *Mantra Penjinak Ular*, menggambarkan kisruh kepemimpinan yang dibumbui dengan keserakahan dan kepentingan pribadi atas segalanya. Kehadiran Sengkuni dianggap sebagai simbol penguasa untuk menjaga eksistensi mesin politik (hlm.163). Selain tokoh-tokoh licik, dalam

kisah tersebut juga dimunculkan sosok demokratis sejati, yaitu tokoh Abiyasa. Tokoh Abiyasa dianggap sebagai pengusung pesan-pesan demokrasi kritis terhadap pemerintahan Orde Baru, di antaranya, kekuasaan di tangan rakyat, penguasa harus adil, serta negara harus menjamin terpenuhinya hak-hak rakyat. Dalam Fanani, dkk. (1996, 197-199) disampaikan konsep kehidupan dalam tiga naskah, yaitu Hikayat Gelaran Pandu Turunan Pandawa yang menyampaikan bahwa jika ingin dianugerahi dengan keturunan yang baik, manusia harus berikhtiar keras dan berkeyakinan kuat terhadap Sang Pencipta; Hikayat Wayang Arjuna menyampaikan bahwa petualang cinta dapat mengundang permusuhan dan malapetaka; serta Hikayat Purasara menyampaikan bahwa berserah diri kepada Tuhan jauh lebih baik daripada menjadi penguasa yang tidak adil.

Konsep literasi rupanya sudah diterapkan dalam pewayangan sejak pertama kali diciptakan. Sarlito dalam Naw (2015, dalam <http://travel.kompas.com>) mengatakan bahwa pementasan seni wayang memiliki karakter pengembangan seni yang kompleks. Pewayangan mampu menyampaikan aspek-aspek literasi yang dapat dimaknai dari penceritaan, dan karakter. Naw mengutip pendapat Sarlito bahwa pewayangan dapat memberikan dampak yang sangat luas, selain kelestarian budaya, melainkan mampu menunjang fungsi ekonomi, politik, dan sosial. Suyanto (2010, dalam <http://suyanto.dosen.isi-ska.ac.id/>) mengatakan bahwa seni pewayangan dapat dijadikan sebagai salah satu wahana pendidikan, dengan pertimbangan bahwa dalam satu waktu terdapat penyampaian konsep harmonisasi antara kosmos dan kosmis, atau antara alam semesta dan individu manusia itu sendiri. Ada kekuatan yang tiada batas dalam kehidupan manusia, yang dikaitkan dengan keberadaan Sang Mahakuasa. Pewayangan selalu menyampaikan bahwa kehidupan manusia bermula dari awal dan berujung pada titik akhir. Pada titik awal tersebut lakon tampak menunjukkan ritme yang santai. Ritme kian lama kian meningkat sampai mencapai konflik. Konflik mengalami penyelesaian sehingga kembali ke ritme semula. Pewayangan menyampaikan bahwa dalam setiap kehidupan, manusia akan menemui masalah dan setiap masalah akan menemui penyelesaian melalui ikhtiar. Konflik terjadi karena ada pertemuan antara dua kubu yang berseberangan aliran. Kelompok aliran baik selalu ditempatkan di sebelah kanan dan kelompok yang jahat selalu ditempatkan di sebelah kiri. Konsep cerita tradisional dalam pewayangan selalu menyampaikan bahwa kelompok jahat akan terkalahkan oleh kelompok baik.

Ben Anderson: Indonesia Panggung Wayang

Anderson memandang politik Indonesia sejak masa Soekarno sampai sekarang tidak lebih dari serangkaian dagelan dalam panggung pewayangan. Dalam buku *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa* (2016), Anderson melakukan penjabaran terhadap serangkaian tokoh pewayangan Jawa. Sebagai orang Sunda, saya melihat tokoh-tokoh tersebut juga pada pewayangan Sunda. Jika diteliti, sosok pewayangan yang terungkap dalam buku tersebut kini benar-benar hadir di dalam panggung kepemimpinan negeri ini. Banyak para petinggi yang bertindak sebagai Karna dan Kumbakarna, yaitu mereka yang memahami persis bahwa pihak yang mereka geluti atau bela merupakan pihak yang keliru. Namun, sumpah setia mengikat mereka untuk tetap melakukan pembelaan, meskipun dukungan sepenuhnya disampaikan pada pihak yang dianggap “lurus”. Adapula yang bertindak sebagai Arjuna yang dengan pesonanya mampu menaklukkan kekuasaan. Hadir pula sosok Wrekudara atau Bima dengan gaya brutalnya duduk di atas singgasana. Namun, ada pihak tertentu yang tidak dapat menerima gaya kepemimpinannya tersebut hingga berusaha menjegal langkahnya. Sosok-sosok bersih seperti Yudhistira kerap kali digunjang-ganjing bahkan tidak sedikit yang dijebak dalam putaran kancah perang halus. Tidak jarang yang terjebak dan mengalami kehancuran. Konflik terkadang melibatkan sosok ala Banowati yang demi cinta, tega berkhianat kepada Suyudana – suaminya sendiri dengan membocorkan rahasia negara kepada Arjuna, cinta matinya. Jika diamati, benar Anderson bahwa Indonesia merupakan negeri panggung wayang.

Paparan dagelan pewayangan yang lebih jelas terdapat dalam buku Anderson bertajuk *Kuasa-Kata: Jelajah Budaya-Budaya Politik di Indonesia* (2000). Dalam buku tersebut, Anderson menggambarkan bahwa terjadi ironis pada era Soekarno yang menggembar-gemborkan dirinya sebagai “penyambung lidah rakyat”, tetapi pada kenyataannya sang proklamator tidak mampu memanjangkan lidah rakyat yang pendek karena lebih merupakan pumpunan Kuasa yang terkonsentrasikan dari masyarakat secara keseluruhan daripada sebagai kepanjangan dari lidah rakyat (2000:118-119). Konsep kepemimpinan Soeharto dengan landasan pemusatannya pada Jawa juga digambarkan Anderson dengan konsep penguasa dan rakyat (priyayi dan wongcilik) ala pemerintah kolonial yang mewujud dalam bentuk pemerintahan yang baru, yaitu Orde Baru (2000: 179-228). Jika dikaitkan dengan dunia pewayangan, Soeharto ibarat Kresna yang ingin “menyejahterakan” Indonesia dengan melakukan pengotak-kotakan pada masyarakat. Ia menempatkan etnis Cina jauh dari

hingar-bingar dunia politik, menjadikan kawasan di luar Jawa sebagai lahan perbudakan atau sapi perahan, sementara Jawa menjadi pusat peradaban dan kemakmuran. Kalangan militer juga mendapatkan kelebihan dengan kemampuan mereka untuk merambah di dunia militer.

Dalam menjalankan siasatnya, Soeharto menerapkan beberapa hal berikut, yaitu karisma, pamrih, dan perintah halus untuk menaklukkan wilayah luar Jawa. Karisma berkaitan dengan karisma dibangun Soeharto sebagai perwujudan konsep sentral yang dalam hidup orang Jawa, menurut Anderson (2000:54) adalah hubungan langsung antara keadaan batiniah seseorang dan kemampuannya untuk mengontrol lingkungannya. Dengan karisma yang dimilikinya Soeharto menerapkan kuasa dengan tanda-tanda yang dibakukan Anderson (2000:54) sebagai berikut, yaitu kemampuan untuk mengonsentrasikan atau memumpunkan kuasa dalam dirinya, menyerap kuasa dari luar dan mengonsentrasikan di dalam dirinya berbagai aspek yang berlawanan. Tidak mengherankan jika setelah kejatuhannya banyak penulis buku yang mengumbar dukungan alternatif yang dijalani oleh Soeharto untuk mempertahankan kekuasaannya selama 32 tahun lamanya. Pembakuan karisma tersebut bukan merupakan hal baru karena tidak terhitung pemimpin sebelumnya dan bahkan sesudahnya untuk mengumbar kuasa dalam bentuk aspek daya tarik seksual. Tidak mengherankan jika para raja dulu dan kini memiliki banyak istri dan anak, serta menumpuk kekayaan sebagai upaya untuk menunjukkan kekuasaannya. Konsep lain yang dijalankan oleh Soeharto adalah pamrih. Konsep pamrih dilakukan tidak lain untuk membakukan kekuasaan, yaitu dengan pemerasan terhadap kawasan yang dijadikan sebagai lahan sumber kekuatan, di luar Jawa, demi kepentingan pribadi. Anderson menunjukkan sikap pamrih tersebut sebagai ironis dengan sikap Karna, salah satu tokoh pewayangan, yang menolak untuk bergabung dengan Pandawa pada perang Bratayudha meskipun mengetahui bahwa Kurawa bukanlah pihak yang benar. Konsep ketiga yang disebut Anderson adalah perintah halus. Anderson (2000:103) mengutip pendapat willner dan Fagg bahwa perintah halus merupakan suatu pola yang sudah dibentuk oleh hubungan antarpribadi yang sangat terpolakan di kalangan orang Jawa atau suatu alat yang penting untuk menyembunyikan cara tawar-menawar dan gertakan-getakan yang menjadi sifat hubungan –hubungan kekuasaan Jawa. Dengan perintah halus, seseorang tidak akan merasa diperintah, tetapi ia akan merasa dapat memenuhi permintaan, serta tanpa disadari sudah terbelit dengan kuasa.

Pasca Orde Baru, dagelan pewayangan tampaknya tidak berakhir. Pemerintahan Habibie, Gus Dur, Megawati, SBY, dan kini Jokowi

tidak pernah berhenti menayangkan serangkaian dagelan ala kisah pewayangan Ramayana dan Mahabarata. Dagelan Ahok sebagai yang terkini juga tidak lepas dari skenario dalang yang berkuasa memainkan peranan-peranan di atas panggung. Anderson sebagai Indonesianis mamapu menerapkan dagelan dalam dunia pewayangan ke dalam realitas yang ia temui dalam kancah politik di Indonesia. kisah pewayangan seakan kembali hadir secara utuh di layar kaca atau media cetak atau media lainnya. Karakter pewayangan hadir dan berkelindan di dalam kancah kepemimpinan Indonesia. Pembahasan makalah ini belumlah lengkap serta masih memerlukan berbagai perluasan.

Baru-baru ini, dagelan yang baru mencuat di Nusantara adalah pemilihan Gubernur DKI (Wildan, 2017, dalam www.aktual.com). Nuansa hebat dari aura pemilihan tersebut sanggup mengalahkan pesona potensi pilkada di berbagai wilayah lain di Nusantara. Jakarta dianggap sebagai barometer nuansa kekuasaan yang akan melemparkan pengaruh kuat ke seluruh penjuru negeri. Sama halnya dengan pesona pemilihan presiden Amerika Serikat dan kemenangan Donald Trump yang dianggap sosok brutal. Pilkada yang diwarnai dengan serentetan isu kecurangan, dari pelanggaran terhadap UU yang berkaitan eksistensi tokoh Ahok, baik dalam jabatan sebagai Gubernur serta balon Gubernur dalam Pilkada. Tampak bahwa terjadi dagelan wayang tingkat tinggi dalam pemilihan penguasa kota megapolitan tersebut. Dunia pewayangan seakan berkelindan dengan jelas dalam pilkada DKI dan tidak menutup kemungkinan pada serangkaian Pilkada di wilayah lain. Sosok bijak lainnya, seperti Abiyasa dan Yudhistira, lalu muncul sebagai ikon yang cukup berpengaruh pada pandangan masyarakat. Sosok Agus Hari Murti yang berlapang dada dalam mengalami kekalahan yang telak pada putaran pertama sanggup menyebar pesona lain terhadap mata massa. Namun, pemenang yang pongah laksana tabiat keluarga Kurawa juga tidak kalah hebat menjadi sorotan massa.

Kecenderungan lain berkaitan dengan dagelan dalam pewayangan adalah tabiat para perempuan modern. Peristiwa pelucutan atau pelecehan seksual terhadap Drupadi rupanya dimaknai dengan pandangan yang berbeda. Jika Drupadi dulu merasa sangat terhina dengan peristiwa tersebut, tetapi berbeda dengan perempuan modern yang semakin berlomba untuk melucuti pakaiannya sendiri demi satu tujuan kekuasaan pamrih. Kalangan selebritis dengan bangga memporakporandakan etika dan norma sosial demi mendapatkan kedudukan, mencuri perhatian netizen atau massa, dan menaikkan rating dalam tataran dunia maya – *trending topic*. Perempuan berlomba untuk bertelanjang dan memotret ketelanjangan tersebut dan mengunggangkannya dengan mudah di dunia maya. Mereka

akan merasa bangga jika mendapatkan banyak respons, baik positif maupun negatif. Rumah tangga tidak semata menjadi naungan sakral, tetapi sudah mencapai tataran profan. Mahligai yang sangat disucikan Tuhan tersebut dengan mudah diporakporandakan. Tidak sedikit jika penyebabnya adalah para perempuan, serta meninggalkan sederet korban yang pada umumnya perempuan. Ketelanjangan kini seolah menjadi buruan pada kaum perempuan.

Simpulan

Pewayangan bukan sekadar hasil karya cipta manusia semata. Namun, ia mengusung unsur filosofis yang kental. Bahkan, ia mampu menyampaikan konsep kuasa di dalam kehidupan manusia dengan berbagai konflik kosmos dan kosmik di dalamnya. Anderson, sebagai seorang pakar politik mampu mendapatkan nyawa dari pandangan sosiopolitis tentang Indonesia pada seni pewayangan Jawa. Jawa yang sempat menjadi sentral dalam kancah politik Indonesia menjadi salah satu reinkarnasi kisah pewayangan pada masa lalu. Konsep karisma, pamrih, dan perintah halus lalu merebak di seantero Nusantara dan seolah dihadirkan kembali pada era pasca-Orde Baru. Kisah pewayangan di Indonesia tidak pernah berhenti. Kemunculan dagelan-dagelan wayang selalu bermunculan, termasuk dalam Pilkada DKI dan serangkaian pilkada di wilayah lain, serta kecenderungan tren ketelanjangan pada perempuan. Dagelan wayang tidak akan pernah berhenti.

Referensi

- Anderson, Benedict R. O'G. 2000. *Kuasa-Kata: Jelajah Budaya-Budaya Politik di Indonesia*. Yogyakarta: MataBangsa.
- Anderson, Benedict R. O'G. 2016. *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa*. Yogyakarta: MataBangsa.
- Antono, Ian. 1978. "*Panggung Sandiwara*". Jakarta: Sony Music.
- Basir, Ujang Pr. M. 2015. "Kesenian Wayang Purwa: Potret Filosofi Kehidupan Masyarakat Jawa" dalam Kuswari, Usep, dkk (ed.). 2015. *Prosiding Konferensi Internasional Bahasa, Sastra, dan Budaya Daerah Indonesia*. Bandung: Departemen Pendidikan Bahasa Daerah FPBS UPI.
- Culler, Jonathan. 2002. *Barthes, Seri Pengantar Singkat* (Terjemahan: Ruslani). Yogyakarta: Jendela.

- Fanani, Muhammad, Mardiyanto, dan Yetty, Erli. 1996. *Struktur dan Nilai Budaya Cerita Wayang*. Jakarta: Depdikbud.
- Hanifiyani, Mawardah Nur. 2015. "Siapa Indonesianis Ben Anderson? Ini Profil dan Karyanya" dalam <https://m.tempo.co/read/news/2015/12/13/078727346/siapa-indonesianis-ben-anderson-ini-profil-dan-karyanya> diunduh 11 Januari 2017, pukul 15:19 WIB.
- Haryono, Nanang. 2015. "Wayang dalam Budaya Jawa" dalam <http://wkwk.lecture.ub.ac.id/2015/11/wayang-dalam-budaya-jawa/> diunduh 11 Januari 2017, pukul 17:05 WIB.
- Ibo, Ahmad. Tanpa Tahun. "Wayang Kulit, Kekayaan Seni Nusantara yang Bernilai Adiluhung" dalam <https://www.indonesiakaya.com/index.php/kanal/detail/wayang-kulit-kekayaan-seni-nusantara-yang-bernilai-adiluhung> diunduh 11 Januari 2017, pukul 17:40 WIB.
- Janutama, Herman Sinung. 2012. "Kuliah Umum Ronggowarsito dan Kejawen" dalam Seri Kuliah Umum "Islam dan Mistisisme Nusantara"
- Ronggowarsito, Islam dan Kejawen" yang diselenggarakan oleh Kelompok Salihara dalam <https://www.youtube.com> diunduh 1 Februari 2016, pukul 08.00 WIB.
- Kusmarwanti. 2015. "Representasi Penguasa Orde Baru dalam Lakon Wayang "Bambang Indra Getholet Takon Bapa" dalam Suryaman, Maman, dkk. 2015. *Bahasa, Sastra dan Kekuasaan*. Yogyakarta: Jurusan Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia FBS UNY bekerjasama dengan Interlude.
- Mulyono, Sri. 1979. *Wayang dan Karakter Manusia*. Jakarta: Gunung Agung.
- Naw. 2015. "Wayang Bisa Ikut Kembangkan Budaya Populer Indonesia" dalam <http://travel.kompas.com/read/2015/05/26/203100527/Wayang.Bisa.Ikut.Kembangkan.Budaya.Populer.Indonesia> diunduh 11 Januari 2017, pukul 17:54 WIB.
- Rahyono, F. X. 2015. *Kearifan Budaya dalam Kata*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Rizqiani, Isyrofana. 2015. "Kejeniusan Gus Dur Menjelaskan Filosofi Wayang" dalam <https://www.youtube.com> diunduh 1 Februari 2016, pukul 08.10 WIB.
- Sayanto. 2010. "Seni Pertunjukan Wayang sebagai Wahana Pendidikan" dalam <http://suyanto.dosen.isi-ska.ac.id/category/karya-ilmiah/> diunduh 11 Januari 2017, pukul 17:58 WIB.
- Suseno, Franz Magnis. 2013. "Etika Jawa" dalam Seri Kuliah Umum Filsafat Etika dari Yunani Klasik hingga Jawa" yang

diselenggarakan oleh Kelompok Salihara dalam <https://www.youtube.com> diunduh 1 Februari 2016, pukul 08.20 WIB.

Wildan, Teuku. 2017. "Integritas Tjahjo Kumolo Tercoreng dengan Mempertahankan Ahok" dalam <https://www.youtube.com> diunduh 17 Februari 2016, pukul 18.50 WIB.

Nationalism Today as Reflected in the Celebration of Indonesian Independence Day

Putri Ayu Rezkiyana

English Language Study
Universitas Sanata Dharma

Abstract: *Celebrating independence day is purposed to memorize the historical event on which the state was officially begun. It also happens in Indonesia where people belong to the nation state hold many event to celebrate. However, it seems that not all Indonesians have this moment. To illustrate this phenomenon based on the writer's own experience, this paper focuses on certain differences between the celebration in a district and in an urban area. There are many ways to celebrate the day, like in a small town, people in the compound usually gather at the night before the day and share the meaning of being independence to one another. Besides, they also have some competitions both for children and adults. It is just different compared to the urban area in which the activities done in small town sometimes do not exist. This article has two major points for discussions. The first emphasis is exploring the people's behaviour regarding their involvement to commemorate the independence day, and the second one is the new trend of celebrating Independence Day collaborated with pop culture.*

Keywords: *nation, nationalism, Indonesian Independence Day, print capitalism, pop culture, mass culture, national culture*

Celebrating independence day

Each year Indonesia celebrates its independence day on August 17th to memorize the spirit of pursuing the freedom from colonization. I remember when I was a child, about 1995-97, I was very happy when

August came. Along the street, there are colorful flags placed with bamboos (in Javanese it is called as *umbul-umbul*), lampions, and also red-white flags as the nation flag. Not only about decorations, in my hometown Temanggung, Central Java, I always joined competitions or known as *lomba tujuh-belasan*, such as eating *kerupuk*, drawing, breaking the water plastic, and marble race. The most memorable thing is how the children sang some national songs about independence day at the night before August 17, called as *malam tirakatan* (*malam* means night, *tirakatan* means memorizing, *malam tirakatan*: a moment to remember the historical moment held at night right before the independence day). In *malam tirakatan*, people in one neighborhood gather in one place or make a stage in the spacious yard. They hold dinner with *nasi tumpeng kuning* (yellow rice shaped like a cone with additional toppings such as spicy potatoes, tempe, scramble eggs, and fried peanuts) as the main menu, perform choir to sing national song, and announcing the winner of competitions held in the previous days as well as giving the prizes. These illustrations describe my childhood in which I surely could feel the spirit of nationalism and sometimes touched by the moment. These memories are so impressive for me. Actually, it does not only happen in my compound but almost all neighborhood in my town hold it, so we could see how people are busy preparing the celebration.

As time flies, the atmosphere of such celebration has changed. After 1998 and up, I feel there are some differences to commemorate this national day. The first one is the way the people in my neighborhood hold the event. The more I grow, the less the events to celebrate. When I went home on August 2013, I was astonished by the news that there was no *lomba tujuhbelasan* for children and also *malam tirakatan*. Henceforth, I was so sad and hardly imagined how children in this era know about Independence Day.

"When I moved to another city, I have different experience regarding celebration of Independence Day". During my living in Tangerang, 2014-2016, I observed how people celebrate independence day. I lived in one compound of South Tangerang in which people always held competition and festival, and it made me interested. Not only children, the adults or the elders also toned up the event. The situation was like in my hometown but this place was more crowded. Meanwhile, not far from my place, there is an area built in modern styles by the property developers with some clusters as the modern home living. Indeed, in this city inside the city, the complex is populated by mall, modern markets, culinary center, hospital, hotels, and so on. I was amazed with such development that one area, inside the district, there is a sophisticated designs of living completed by compact facilities to ease

people fulfilling their needs. Here I saw different nuance to celebrate Indonesian independence day. People did not celebrate the moment as I saw it in the compound or in my hometown during my childhood.

The decorations had not much attributes, but mostly the public information along the streets that coming from popular market center (even malls) published some promotions about discount and sale if we bought some meals or clothes by certain dates instead of celebrating Independence Day. Those kinds of promotion happened almost along the street. But, in malls or supermarkets, the decorations were hilarious. Rightly on August 17, when I came to the biggest mall in Gading Serpong, the place was just full of people. I hardly find the attributes related to Independence Day but some restaurants and shops had discounts like I ever saw in the public information. Thus, do these people celebrate the Independence Day because of the decoys? Or, do they use the opportunity to get promotion instead of celebrating this day? And here, I was with those people whom I did not know where they were coming from to enjoy the meal.

Looking at my own self, never did I celebrate Independence Day during my living in this urban area. I had a willingness to get involved in the celebration, but it seems there was no access for me to be in (or, was I just comfortable in my safety zone and lazy to participate?). Further question I got when I was in the train, a Professor from Switzerland asked me why I did not join the celebration since I am Indonesian as well. The question really strokes me. From my experiences above, they overcome enigma in my mind, what is the purpose of celebrating Independence Day? So what if I celebrate it or not? And, actually who does celebrate Indonesian independence? Is there any relation between the spirit of nationalism and the *lingua franca*? Those questions puzzle me.

Instead of observing the differences to festive the Independence Day, I felt the shifting on the way people have the celebration. If in the previous experience I compare whether people commemorate the Indonesian Independence Day, then, I also saw the celebration changes into something new and fresh. In my hometown, when people usually do some gathering with the neighborhood, the commemoration has changed into something more popular which is by enjoying music performances. It happens not only in Temanggung but also in the big cities I ever lived in. Perhaps, it is not something new in the big city like Tangerang or Jakarta, however, the phenomena seems mushrooming and becomes a *must-have* event to hold especially in urban area. I saw it in the television programs themed Independence Day in which they screen famous artists, attractive performances, sophisticated stages, and hilarious firework. This kind of moment has been spread out to the

small places like Temanggung. In Tangerang, such music performances are usually held in the big malls, such as Summarecon Mall Serpong (SMS) or Living World Mall, while in Temanggung, it is held in the town square. Young people in Tangerang, most of them are college students and young employers, keen on this kind of amusement. Perhaps, they just want to see their favorite artists, enjoy the music, or hanging out with their friends. Or, they find other way to celebrate the Independence Day while they are in urban area which far from their neighborhood as well as family. Those possibilities might happen. It makes me wonder what kind of phenomenon is this.

Different attitudes towards nationalism

In my story, as I recounted previously, there are two different places with distinctive behaviours, in Temanggung as my hometown and Tangerang as an urban area. In Temanggung, when preparing the Independence Day, they will have a meeting to discuss the agenda to hold the event. It is done in each compound or group of people living in an area. They help each other to decorate the streets instead of beautifying their own house with the ornaments reflecting Independence Day. Meanwhile, the district usually celebrates by holding a festival, also called *pesta rakyat* (*pesta* means party, *rakyat* means people) by involving all elements in the society, for example the students from elementary to senior high schools, the representatives of each compound, communities like dancers, former Independent heroes (*pejuang veteran*), and even women community or we call it as *perkumpulan ibu-ibu PKK*. This all happens because the relationship among others is close, and one thing to note is they have the same Javanese background. Javanese is the dominant culture where the kinship among society is close and fluid. Java people are accustomed to meet, gather, and communicate each other. Talking about the language, Javanese is mostly used in daily conversation, while Indonesian language is commonly used in education institutions, some offices, and churches. The interesting thing is that Javanese is not only spoken but also actualized in daily activities including the way of life and the way of thinking, so called as speech acts, such as giving respects to elders, greetings, and gathering. For example, when someone meets somebody else who already knows each other, he/she should greet the person. If not, they will feel *rikuh*, feeling awkward that puts somebody in a difficult situation where he/she may do something that make somebody else feeling bad or displeased. Moving into the situation" in Kelapa Dua, Tangerang, the nuance is more less similar to my

hometown. I can see that people in Tangerang (also have similarity in term of background that they mostly are Bantenese and some others are Javanese, Makasarese and other ethnics outside Java. The relationship among others is also close, which is reflected in certain activities such as *kerja bakti*, PKK, and other regular gathering that sometimes taken in different places inside its neighborhood like Balai Desa, Pos Ronda, etc. This spirit of togetherness also happens when Independence Day comes. They did some competitions as well as gathering. Once I heard the crowd in the badminton field, a lot of teenagers had *panjat pinang* and they were so spirited to support their own team in competing others. In term of language, they use Indonesian for daily communication in order to avoid misunderstanding since the society is consisted of different ethnics and racial backgrounds. Those two previous situations are just different from Gading Serpong, which I consider it as the town inside the town. Actually, the society in this place is also multicultural, meaning they consist of different backgrounds of ethnic or races, such as Bataknese, Sundanese, Chinese, Javanese, and even foreigners. The houses are modern designed where the places are divided into clusters equipped by high security system, while the people are more individualists. They barely meet and communicate each other. Perhaps, it is caused by career or academic necessity so they do not have enough time to greet their neighbors and make a gathering. It is more or less similar to Wirth which says that the urban life is about number of people living so close to each other but they are not really know each other, and the condition forced them to behave that way (Barker, 2005: 391). However, it is not because of the lack of kinship, but moreover because of the capitalism that create an urban area which is conducive to do the business. That makes them feel awkward to do the activities such as *kerjabakti* (working together with people in one area to clean the environment around their houses), and prefer to busy themselves with their own business. By such situation, when celebrating Independence Day, there was no events like I experienced in Kelapa Dua or Temanggung. The ceremony was usually held in the academic institutions (there are three universities, two schools, and some playgrounds and elementary schools), while the companies and offices were in holiday.

I assumed that those differences come up depending on the level of kinship and sense of belonging of the people. They are all Indonesians but the level of kinship may influence how the relationship goes. When people do not have any engagement to each other's background, they will have less interaction to one another. This idea directs me to Kwee Thiam Tjing in his memoir entitled *Menjadi Tjamboek Berdoeri* (2010). It tells that Kwee is a Chinese (named *asperanakan Tionghoa*, meaning

that the descendent of his/her origin which is Tionghoa, but the term *peranakan* is not only for Chinese) who lived in the colonial era of Netherland as well as Japan. He used to be the member of *stadwacht* (the groups formed by the Deutch government right before Japan occupied Indonesia) in Deutch colonialization purposed to keep the areas. The interesting thing is, although he got discriminated as Chinese, he was vigorously taking a part in that government program to keep the area well, even it could be said that the way Kwee loving the state was no parralel. At that time, in the beginning of 20th century it was not like what we call now as Indonesia, but Hindia-Belanda in which the centre was in Dutch governed by Queen Wilhelmina. The members of *stadwacht* were *inlander* or the natives, *peranakan*, as well as Deutch. What makes me amazed is his sense of belonging towards the nation as reflected in his active participation as well as his writing that contained critics for government. Once he said that what he wanted justice for all, meaning that there should not had discrimination on how government treated his society, whether they were *peranakan*, *inlanders*, or Deutchess. He also considered that his writing was the form of his love to the government so that it could make bettermen for people. When Japan started to occupy the Nertherland-Indies, the *stadwacht* led by Kwee kept guarding the area while most Deutch members had already gone without warning. In the language use, Kwee was just smart in mixing the language, such as Malay, Javanese, and Deutch at once, as well as putting the certain terminologies appropriately in order to emphasize the message (which is sometimes untranslatable). Not all people in that era had language proficiency like Kwee's, but the languages mostly used were Deutch, Malay, and Javanese.

Knowing the story of Kwee thiam Tjing, the assumption of the level of kinship marks the spirit of nationalism is not that right since there is unknown factor which is unexplainable how such things happen. Anderson through his article titled *Bahasa Tanpa Nama*, regarding the book of Kwee's *Indonesia dalam Api dan Bara*, wrote that Liem Koen Hian, Kwee's friend, who had the same thought of politics, saying that he felt Netherland-Indies as his motherland as well as his ancestors, and he was just loyal for the stell untill the end of his life (Anderson, 2009:385). Both are not interested in China government politics as well. It was someting extraordinary when people were loyal to the government who was actually the colonizer. This sense of belonging is similar to what I have in my childhood memories in the moment of Independence Day and also in Kelapa Dua. However, it does not happen in Gading Serpong in which the place is set up that way, in which people have less interactions and tend to be individual rather than social. Perhaps, Gading Serpong society wants to celebrate

it but seems there is no opportunity to make the participation come true because of such system. Furthermore, the other thing is because of differing interpretation of being one nation. Benedict Anderson in *Imagined Communities* (1995) tells that print capitalism and people who have power to control the society take a salient role to give insights or discourses about what it means being in a nation as well as nationalism itself. Print capitalism, in this context is any kind of printed materials to shape the way of thinking. Such differences are possible since Indonesian territory consists of many islands with its own characteristics, so does the difference of historical background in each place. To bind them all, our founder (of this nation) tied them up in the 'brand' of nationalism. The word nation and nationalism are usually committed to the historical context. The word 'nation' comes from Latin *nation* which has the same stem as *natus*, and both come from *nascor*, meaning "I am born". What it means by being born is they are not a single region standing by itself but they are in one nation. It builds people's mindset that 'we are similar, we have the same history, so let's work together!', but what actually happened in Indonesian's history is not so. There must be various stories experienced by the people, they might have similar topic or might be totally different, during certain life event, as Anderson mentioned Walter Benjamin's idea about 'homogenous, empty time' 'in which simultaneously is, as it were, transverse, cross-time, marked not by prefiguring and fulfilment, but by temporal coincidence, and measured by clock and calendar' (Anderson, 1995: 24). It is about the time of 'meanwhile'. "Loyalty, patriotism, and national consciousness are ingredients in nationalism and preceded it in time" (Shafer, 1995: 5). Those three things are the formula for the people with power to penetrate the idea that they are from the same origin with the same historical background, which actually this cannot be overgeneralized, instead of distinguishing one to another for their importances.

The way to socialize nationalism is by mapping of the society so that government had descriptions towards the people in order to penetrate their ideology, as Anderson said in *Imagine Community* chapter 10 about *Census, Map, and Museum*. The census is actually a system done firstly by the colonial state at the colonial era in order to see the potential sources of the society, started by the record of races and then religious communities. The results were mapped so the government could see easily the strength and the weakness of the society. Even later in postcolonial era, the system is still continued by the next government in order to socialize the ideology of being one nation in order to uniform the differences under the proof of nationalism.

Some simple meanings of nationalism (gwdptdarimanacoba?)

today is 'the love of a common soil, race, language, or historical culture' and 'a desire for the political independence, security, and prestige of the nation'. Both are not wrong, but the meanings are too narrow. However what Indonesian people now know about being nationalist is more related to the first meaning in which they get belong to the same in terms of language, historical context, heroes, and tradition. Meanwhile, the second meaning is more related to how government makes the nationalism to achieve their imagined society. The efforts might be through academic field or through discourses portrayed in the mass media or books, for instance. So, to create such imagined nation, the government is also selective in term of giving knowledge about Indonesian history. We can see on the history lessons taught in schools, they never talk about how Indonesian Communist Party (PKI) had an important role in forming Indonesian state, how militarism in New Order made innocent citizen suffer from being killed and tortured because of labelled communist, or how the massacre happened in Sulawesi done by Indonesian military. Those untold stories are not given because government afraid of the past that may destruct the concept of nationalism having been structured earlier, and may evoke the anger so that affecting the 'national stability'. Perhaps, some Indonesian people think that Independence Day is not a pivotal thing to be celebrated since they do not have any imagination about the historical context the government suggested. They do not even care about such thing because their image about government had been vanished because of the bitterness in the past caused by their own people. For the victims of the 1965, for instance, perhaps they could not forget how government killed their family members, friends, and colleagues, only because they were suspected as a communist that threatened the safety of this nation. It might be hard for them to consider that the celebration of Independence Day is important. Taking one more example about West Papua, after Indonesian declared his freedom from colonialism, the government tried to expand to the Papua to claim them as one nation. But, on the other side, the West Papuan people said no because they did not think that way.

The subsequent painful relations between the populations of West New Guinea and the emissaries of the independent Indonesian state can be attributed to the fact that Indonesians more or less sincerely regard these populations as 'brothers and sisters,' while the populations themselves, for the most part, see things very differently. (Anderson, 1991:177).

Geographic conditions can be the factor of such misunderstanding, that government was difficult to deliver about the independency and being united into Indonesian state. Those are possibilities that may come up when not all places in Indonesia, not all people who belong to this state, commemorate the national day.

For the remarks, the sense of belonging towards a nation state we are living cannot be measured by the language use, but it depends on personal perspective about the spirit of nationalism. Nevertheless, the sameness on the historical background and the lingua franca as well as the kinship are the possible and reasonable factors to build up the unity among people in the society as reflected in the celebration of Indonesian Independence Day.

Another way to celebrate the nation

Based on the previous discussions, this paper states that the era has changed, as well as the people. This phenomenon exemplifies how people memorizing the Independence Day may differ from one to another place and group of the society. At the night of August 17th 2016, while I was in Tangerang, my family told me that there was a concert in the square to memorialize Independence Day. I imagined (that) the show would be like what I watched in the television as well as the Independence Day concerts in the malls nearby. There are many television programs display this kind of shows by starring well-known artists, sophisticated stage attached by attributes, and good music compositions. This example is one of the changes on how people celebrate which is by holding and/or visiting music performance or concert themed Independence Day. Actually it does not only happen in the big cities such as Jakarta that usually held the event in Monas (National Museum) park or Ancol beach, Semarang in Simpang Lima square, Tangerang in the big malls, and so on, but this phenomena has also affected the smaller places such as Temanggung, Magelang, etc.

Burke in *An Introduction to Theories of Pop Culture*, Burke puts forward the correlation between popular culture and the development of national consciousness. In his word, 'The modern idea of popular culture is associated with the development of national consciousness in the late eighteenth century, and results from the attempt by intellectuals to turn popular culture into national culture' (Burke, 1978:8). It can be inferred that something popular can be the tool for the intellectuals or they who have interest to embody their imagination to the society, as happened in the phenomena of Independence Day. The discourse of nationalism can be induced through the mass media, such as

television programs and social media, by portraying the Independence celebration by means of alluring.

Perhaps, many places still hold the tradition in Independence Day such as competitions and gathering, but music performances become more popular and interesting especially for the young people and people in urban area to festive the moment. This trend is actually included as popular culture or pop culture, which is known as mass culture as well. The development of pop culture may occur because of two factors based on who produce it: the society itself (usually called as 'low') and people who have capital and authority (high) for example government and mass media companies.

Pop culture from 'high' is set up by observing what people today are most interested in. It is purposely created in order to attract people's attention and follow it, for example entertainment news that makes people interested in someone's private life. Such discourse is built to sway the awareness of the society towards particular issue that might be important and then turned into less important one. One example is in the Russian-Georgia conflict in 2008. The issue was hardly blown up because it was obstructed by the news about Olympic Games in China. However, understanding popular culture cannot be detached by the mass media that day by day become more sophisticated and massive, and succeed in attracting people's attention. "The coming of the mass media and the increasing commercialization of culture and leisure gave rise to issues, interests and debates which are still with us today" (Strinati, 2004:2). In Indonesia, we can also see on the broadcast of Jessica case about poisoning her friend Mirna with a chemical ingredient which she was suspected of being the murderer. The news is actually not salient, but because of the high intensity of the broadcast, people's attention become directed to this news and neglected other issues that were considered more related to society rather than particular people.

How popular culture is used to illustrate the discourse of nationalism actually has its strength and weaknesses. Firstly about the strength, by using popular culture, it might be more effective to remind people about Independence Day and adaptive to be applied in this time. Moreover, today's development shows that people in this era are so frequent in using social media like *Youtube* or *Instagram* as well as watching television rather than socializing with other people. They also prefer visual images to reading, and that is why this mechanism is promptly manifested. When we look at Anderson's idea on how print capitalism enlightens people about national awareness, it can be said that this trend is alike with print capitalism but in different form. Perhaps, the people coming in the Independence Day concert does not

know each other but feel the sameness of being an Indonesian and living in this state, as happened in urban areas. All enjoy the performances and think of their own reflection about Independence Day itself.

Regarding it, the existence of pop culture is actually caused by the flow of urbanization instead of the rise of entertainment industries. 'The theory argues that industrialization and urbanization serve to create what so called 'atomization'. A mass society consists of people who can only relate to each other like atoms in a physical or chemical compound. Mass society consists of atomised people, people who lack any meaningful or morally coherent relationships with each other' (Strinati, 1995:6). Urban people are included as atomized people in which the links among them 'are said to be purely contractual, distant and sporadic rather than close, communal and well integrated' (Strinati, 1995:6). Perhaps, this explanation also answers why in the urban area or big cities, people are not close to each other even if to celebrate the national day, as described in the different attitude in the Independence Day celebration. But, remember that the phenomenon does not only happen in the big cities, it means that this culture is set up by the motive of following the today's trend, and may the shortcoming of this.

Talking about the weakness(es), the influence of popular culture towards the Independence Day celebration could make people sunk in the euphoria of the celebration which is packaged in sophisticated music performances and its attractiveness. They are interested to the things that make them happy, but have 'less and less idea of the morally appropriate ways of life'. Therefore, such condition becomes a good field for the pop culture spreading its hegemony to the people so that they always follow the trend without any critical thinking what is going on actually. On the other side, for people who have power, they will get easy to penetrate their influence to the people so that they are unaware of being hegemonized. 'The fusion of culture and entertainment that is taking place today leads not only to a deprivation of a culture, but inevitably to an intellectualization of amusement' (Adorno & Horkheimer, p.12).

To sum up this section, when people enjoy the amusement, such as hilarious music performances, to commemorate the Independence Day, there are three possibilities about them. The first one is they really want to celebrate this national day in different way. Or, the second one is they focus on the performances, not the moment they are celebrate for, and the last is they come to this kind of event as a spectator. So, the discourse to ask is 'does this popular celebration is purposed to make popular culture into national culture so that people are easy to get the message of the Independence Day?', or 'does it happen contrary which means the national culture become the popular one?'. If the hegemony

turns national culture to be pop culture under the nationalism brand, it means that nationalism can be commodified without giving any harm physically but such an effective to penetrate the idea of an imagined society as expected by the 'high'.

Final remarks

There are two things that this writing addressed. Firstly, not all Indonesians feel the same spirit of nationalism because the discourse about nationality is different from one place to another. However, it is detachable from the similarities on historical background and the lingua franca that bound them up in this nation state. People who experience different historical background may have difficulties to understand what the Independence Day is about, but the sense of belonging toward the nation is something personal which is hard to measure. The second one is the changes to celebrate might happen because the society is also changed from time to time. One example is by holding music performances instead of *tirakatan*. In other words, one way to deliver the message of Independence Day is through collaboration with the pop culture. But, we must be critical whether it is merely a temporary euphoria to hegemonize people under the spirit of nationalism, or it becomes transformative-effective way to invite young generation to participate in the Independence Day celebration.

References

- Anderson, Benedict R.O'G. 2009. "Bahasa Tanpa Nama". Dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities, Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Shafer, Body C. 1995. *Nationalism: Myth and Reality*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Strinati, Dominic. 2004. *An Introduction to Theories of Popular Culture, second edition*. London: Routledge.
- Barker, Christ. 2005. *Cultural Studies: Teori dan praktik*. Yogyakarta: PT Bentang Pustaka.

Web Source

Adorno, Theodore & Max Horkheimer. 19 Desember 2016. The Culture Industry: Enlightenment as a Mass Deception. <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Adorno-Horkheimer-Culture-Industry.pdf>

Hagia and What It Does: The Case of Music, Religion and Cosmopolitanism

M. Rizky Sasono

LARAS – Studies of Music in Society
Risky Summerbee & the Honeythief

Abstract: Practice of music often embraces issues of religion. In this paper, the author observed religion related phenomena departing from the work of an Indonesian folk-rock outfit, Barasuara. This paper is an ethnographic account of Barasuara's performances and its audience which trigger question and reflections upon the phenomena of music in relations to intolerance and bigotry Indonesia has been facing in 2016.

The first time I encountered Barasuara was February 2016 when they played at a pine forest in Pandaan – East Java. At that time I focussed on their musical performance, and missed in taking account of their lyrics. Prior to that, I have also missed to comprehend Cholil Mahmud's (Efek Rumah Kaca) praise on Barasuara during our encounter in Yogyakarta. Indeed, there were numerous talks on Barasuara's musicality in the Indonesian music scene even before the album 'Taifun' was released. Nevertheless, it was a pleasant acknowledgement for me as I happen to know Iga Massardi (the lead-singer of Barasuara) since 2010 through stage encounters with Tika & the Dissidents and The Trees and the Wild, but as a guitarist of bands and not as a songwriter. However, this writing will not merely look at his lyrical works, nor his biography but rather reflections of Barasuara's phenomena departing from one of their music works.

Let us forget the typology of the moist Pandaan's pine forest for since late 2015 after the release of 'Taifun', Barasuara has opened up sensational space to their crowd. The Pandaan experience was just

like anywhere else they play, the crowd sang-along and rocked to their songs throughout the set-list. All that was expected from the 'polisi skena'.

It was not until I met Gerald Situmorang (the bass player of Barasuara) whom I facilitated during his solo performance at Live at Teater Garasi that a phenomena occurred. Gerald who played composition on acoustic guitar made way to saxophone player Tommy Pratomo who played an instrumental version one of Barasuara's song entitled 'Hagia'. The audience who were mostly fans of Barasuara did what was obvious, they sang along to the catchy number. Here are the lyrics:

Sempurna yang kau puja dan ayat-ayat yang kau baca
Tak kurasa berbeda,
kita bebas untuk percaya
Seperti kami pun mengampuni yang bersalah kepada kami"

Perfect what you praise and verses you read
I don't feel the difference
We are free to believe
Just as we also have forgiven our debtors

My colleague who helped me set up the concert pointed out to a number of girls wearing a hijab Islamic headscarf. They were singing out loud lyrics of the song. It was too relevant as this came at the time where Indonesia was or is experiencing what seemed to be the recent culmination of bigotry from conservative Islamist, oppression to minority religions, and the Islamist outrage that led to The governor of Jakarta, Basuki Tjahja Purnama (known as Ahok) being at the centre of national attention as the national police intensify their probe into blasphemy allegations made against him. Ahok has been target of hatred for many hardline Muslim organizations because of his Chinese ethnic background. He is also a Christian, a minority religion in Indonesia. This came at the time when Muslim organisations, among them FPI and Hizbut Tahrir, came together to exhort (again) all Muslims not to allow a kafir, or non-believer, to lead them, citing a Qur'anic verse warning Muslims against allying with Christians and Jews. The field of religious hatred is very much present in Indonesia whether it is online or offline.

In this paper the phenomena was very much connected to contemporary issues in Indonesia. Hagia's third verse of the song was taken from Our Lord's Prayer, a prayer practiced by Christian, yet young Muslim girls wearing hijab were singing it loud and clear.

Indeed, Hagia is a songwriting / artistic work of Iga Massardi but this phenomena was enough for me to find out more about what the song had to say.

In early December 2017 Barasuara performed in Yogyakarta and I had the honour to be in their transit room and led the prayer prior to their performance – something I have never done in my own band.

After that I had the freedom to walk around between the stage and audience's barricade, and focus on stage and audience, observing behaviours at this given music practice. At the end of the show, I asked a number of girls with hijab who were singing along to every song. "Which is your best Barasuara song, and most replied 'Hagia'.

As the songwriter, Iga Massardi may have written it to respond the many outrage based on different religious beliefs, something that occurred every now and then in Indonesia. This may be his personal view and interpretation. He may have connected his thoughts to Hagia Sophia or Ayasofya, a historical architecture in Istanbul which was a Byzantine Orthodox Christian church turned into Catholic Cathedral after the fall of Constantinople at the fourth Crusade war, and became a mosque during the Ottoman reign. The site has been secularized and turned into museum subsequent to Kemal Ataturk who claimed Hagia Sophia as a place for all people. Until today, Hagia Sophia remains a symbolic site where Christianity, Islam and Secularism meet.

It is interesting to probe into Iga's exasperation of Indonesia's religious intolerance, which is underlined through repetitions of the lyrics. But what is the most interesting for me to see is the inclusion of Our Lord's Prayer into the lyrics. Our Lord's Prayer is taken from the holy bible's Matthews (6:9-13) dan Lucas (11:2-4), and the fourth verse of Hagia was taken from the original prayer.

'Our Father in heaven, hallowed be your name. Your kingdom come, your will be done, on earth as it is in heaven. Give us this day our daily bread, and forgive us our debts, as we also have forgiven our debtors. And lead us not into temptation, but deliver us from evil.'

The Hijab wearing fans singing Our Lord's Prayer emerged amidst the situation of religious intolerance in Indonesia. Hijab has become a social and cultural attribute for Indonesian Muslim women that has grown in massive numbers in the last twenty years. There has been attempts from certain governmental institutions to obligate Muslim women to wear hijab to work. Although the parameters of the wearing of hijab to the quality of faith need to be elaborated, and the fact that there are controversies over whether or not Muslims are allowed to

greet to believers other than Islam, there are prohibitions as referred from certain hadith. Through his testimony of singing Hagia at gigs organized by Islamic High schools, he claimed to have felt awkward in singing it although the students sang anyway. Seeing this phenomena we shall look into what is actually operating?

Corporeality and cosmopolitanism

From songwriting perspective, the songwriter compiled his experience and knowledge to produce an aesthetic product. Verses of Our Lord's Prayer may have come from his experience or knowledge. In this case it is possible that such verses are embodied within Iga, as he attended Catholic high school as student. The prayer must have been cited over and over throughout the years and embodied to him as to its appearance on the song lyric. For aesthetic reason such in songwriting or performance, songwriters invites audience to be in a position of aesthetic experience, distinguish it from a mere daily experience. In daily experience the verse refers to a spiritual act to Christians, a prayer. To others it may not mean anything, or even be avoided in some society.

Referring to Edward Bruner's paradigm on experience, the case of Hagia offers more than just the song but also in performing the song. As Bruner explained that experience structures expression, and expression structures (another) experience (Edward Bruner & Victor Turner: 1986). So it is a matter of how performers or audience are experiencing the song/performance. As an experience which differ from the daily experience, the audience do not attempt to comprehend the daily meaning of the song, nor its ontological explanation. Music practice does not limit the space of appreciation in a conventional symbolic manner. As Tia De Nora stated Music is not merely a 'meaningful' or 'communicative' medium. It does much more than convey signification through non-verbal means. At the level of daily life, music has power. It is implicated in every dimension of social agency.... Music may influence how people compose their bodies, how they feel – in terms of energy and emotion – about themselves, about others, and about situations. In this respect, music may imply and, in some cases, elicit associated modes of conduct. (De Nora, 2000)

Aspects of corporeality of music performance also add to the dynamic communication between performers and audiene. This refers to what phenomenologist such as Edmund Husserl call as lebenswelt, or lifeworld. A life of pre-reflection, pre-knowledge, pre-dogma. In the case of Barasuara, the movements of Asteriska (one of the female

singers of Barasuara) is not by design, it was not choreographed, rather it came from other stimulation such as the instrument playing or crowd's response. Asteriska's dance movements did not derive from any lyrical meaning, nor did it offer meanings to the audience.

De Nora's statement also found its significance to the difference style of playing in certain parts of the song, the there-and-then interplay between musicians, as opposed to the recorded version often occurred. Gerald Situmorang responded to the happening on stage and played in a certain way, which was reacted upon by other musicians on stage. Asteriska's dance motion and Gerald's react-to-situation bass playing are determinants of their presence in the real world. Thus, providing another experience (to the audience) from their expression.

I don't attempt to negate meaning of language as a whole, but rather to show other operations in music practice associated with corporeality. Similar pre-reflection corporeal practices occurred from the audience, as it did for Asteriska and Gerald. When the audience shouted the refrain of a song or jump to some parts of the music, they don't necessarily respond to lyrical meaning but also to the sight, the sound, the musical composition or even to people they are with. Lyrical aspects is defined by Thomas Turino as iconic and indexes together with sensual perception, feeling, physical reaction and symbolic thought that are present simultaneously. All inclusive and integrating to the self. (Thomas Turino, 2008). However, symbols limit us to be in the space of thought which uses symbols. Thus, lacking offers of interplay between feelings and physical reaction. In the case of Hagia, it is the non-symbolic aspects that made Muslim girls wearing hijab to sing parts of Our Lord's Prayer (that are composed in such a way to provide space aesthetic experience). Corporeality as in singing along to music is a manifestation of structuring experience from expression. Songs has the potential to do just that, and Hagia did just that to the audience.

In a simpler manner (but not less significant) we may adapt to Bambang Sujatmiko's statement on how art is suppose to function, "Art is Not What it Means, but What it Does." In some extent the song Hagia manage to prevent the development of questioning religious differences and providing ways of tolerance through music. Iga's cosmopolitan imaginings of a 'state to be realized' is placed in an artistic manner to provide expression, which can be distributed to others (audience) as another experience. Not only that Barasuara's Hagia a case of enlightenment for its audience, but to further extent it is a cultural medium of societal transformation based on the principle of worlds openness. It reifies the principles of cosmopolitanism. On a general level, according to Held, cosmopolitanism can be described

as an orientation, 'a willingness to engage with the other. It entails an intellectual and aesthetic openness towards divergent cultural experiences, a search for contrasts rather than uniformity.(Steffen Mau et.al: 2008) Lets not talk cosmopolitanism using the transnational paradigm, for it is the values which is cosmopolitanism that are significant to Indonesia's social-religious circumstances. From Held's perspective, I conclude that the Hagia phenomena in the case (as maybe in any of Barasuara's performance anywhere in Indonesia) a celebration of difference, diversity and hybridity while being able to reason from the point of view of others and mediate traditions from the performers and audience alike.

References

- Ahok's fiercest critics face hate speech charges, <http://www.thejakartapost.com/news/2016/11/25/ahoks-fiercest-critics-face-hate-speech-charges.html>
- Barasuara. 2015, *Taifun*, Jakarta : Juni Records
- De Nora, Tia. 2000, *Music in Everday Life*, Cambridge : Cambridge University Press
- Delanty, Gerard. 2006, The Cosmopolitan Imagination: Critical Cosmopolitanism and social theory, *The British Journal of Sociology Volume 57 Issue 1*
- Kendall, Gavin., Ian Woodward dan Zlatko Skrbis, *The Sociology of Cosmopolitanism: Globalization, Identity, Cultural and Government*. New York, Palgrave-MacMillan
- Matthwes, Owen, 'As Turkey turns from the West, Islanbul's most iconic building is claimed for Islam' in Newsweek 06/03/2015
<http://europe.newsweek.com/turkey-turns-west-islanbuls-most-iconic-building-claimed-islam-328102?rm=eu> Accessed 05/12/2016 11:05
- Ritzer, George., Douglas J. Goodmans, 2010, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan, Jakarta : Kencana
- Mau, Steffen., Jan Mewes and Ann Zimmerman, 2008, Cosmopolitan Attitudes Through Transnational Social Practices?, *Global Networks 8 (1) Journal Compilation*, Blackwell Publishing Ltd & Global Networks Partnership
- Sugiharto, Bambang. 2014, *Apa Itu Seni?* Bandung : Penerbit Matahari.
- Turino, Thomas. 2008, *Music As Social Life*, Chicago dan London : University of Chicago Press
- Turner, Victor, dan Edward M. Bruner (ed), 1984, *Anthropology of Experience*, Urbana dan Chicago : University of Illinois Press

<http://wearedisorder.net/konten/polisi-skena-dan-lingkaran-setan-cyberbullying> Accessed 05/12/2016

Interviews

Cabrini Asteriska Widiyanti, 03/12/2016

Gerald Situmorang 03/12/2016

Iga Massardi 28/11/2016 dan 03/12/2016

Cosmopolitanism as Experience: Global Imagined Solidarity in Minorities Struggle

Fajar Ahmad Setiawan

Komunitas Payung, Semarang
fajarfajar93@gmail.com

The idea of cosmopolitanism has been intensely debated in the last decade. Most definitions of cosmopolitanism were assumed as a cultivated worldly knowledge beyond individual or any certain collective boundaries. The deliberation results were associated with cross-cultural literacy, freedom to travel, and the luxury of expanding the boundaries of one's own self through personal experiences. Cosmopolitanism was usually contrasted with rootedness, provincialism, or in the most opposite side, nationalism. Nowadays, cosmopolitanism is loosely referred to post-national sensibilities, the global responsibility of people as the "citizen of the world", blindly openness and suggestion to neglect specific un-worldly national culture values. It is unsurprising that cosmopolitanism was derived from classic Enlightenment tradition. Cosmopolitanism thus linked with the moral universalism of modern western thought and was designed for world governance (Delanty, 2006: 25).

Benedict Anderson's *Imagined Community* (2006) is the point of departure for global-versus-national political theory. In *Imagined* and his other works (1999,2005), Anderson exhibits a distinct characteristic of author view, which is a cosmopolite. Though he was known as nationalism expert –even in some aspects, he sympathized- Anderson showed a reflective point on nationalism theory in a globally thinking ways. Anderson assert that the notion of nationalism and cosmopolitanism is actually correlated and exercised in everyday life and cultural values. Anderson reflects nationalism in Southeast Asia countries in colonial era until post world war II era with the interconnected independence movements across the countries (Anderson, 2005). Anderson later developed this correlation as the

concept of cosmopolitanism from below. In sum, and later explained, Anderson proved that cosmopolitanism can arise, not from some famous travelogue or philosophy tradition, but from unexpected, outermost, furthest from luxurious travel, places.

My intent in this paper is to expand Anderson's conception of cosmopolitan. Anderson loosely described his concept through stories of people, which he identified as "subconsciously cosmopolite". The stories showed a distinct approach on cosmopolitanism, Cynthia Foo concludes, in her interview with Anderson, that cosmopolitanism, strictly speaking, as someone who is worldly, not because of world travel, but their exposure to other cultures. With this approach, we can see that cosmopolitanism can be understood not as a merely political theory, but as socio-cultural dynamic, a humanity approach from understanding each other differences. This kind of cosmopolitanism, throughout the world, then become motivation by minorities to work together, struggling, not only to regain recognition but also their well-being.

The turning point of modernity

Globalization has brought a tremendous transformation of the social world and it is no longer possible to think merely of nation-states, citizenship, borders, ideologies, and communication in the same way. The entire span of world history was influenced by globalization which made an overwhelming interconnectivity circumstance. Cultural pluralization, in the sense of universalism, brought out issues like migration, cultural diversity in all forms of representation and recognition of different life choices. Cosmopolitan then came as a theoretical explanation of the issues. Cosmopolitanism came into deliberation in the moment of reconciling the universalistic rights of the individual with the need to protect minorities (Delanty, 2006). Benhabib asserted that "Cosmopolitanism, the concern for the world as if it were one's polis, is furthered by such multiple, overlapping allegiances which are sustained across communities of language, ethnicity, religion, and nationality" (Benhabib, 2004: 174-175). Thus, cosmopolitanism was equated in global discourse as a deliberation result of modernity.

Throughout the 20th century, cosmopolitanism theory was always associated with Modern political thoughts, which also segregate moral normative and social facts. This segregation epistemologically constricts cosmopolitan theory becomes merely political philosophy. The thoughts of Modern cosmopolitanism were derived from Kant's

imperative moral theory which refers cosmopolitanism as a pavement towards perpetual peace of humanity, which not restricted by any superior sovereignty like states or nations, but as a citizen of the world. Kant's philosophy tradition sought to extend republican political philosophy into a wider and essentially legal framework beyond the relatively limited modern republic. Cosmopolitanism then came as a vision of a world political community, extending beyond the community into which one is born or lives (Delanty, 2006: 28). As a political project, cosmopolitanism is all about rights, international law, and worldly association like League of Nations or United Nations. After three periods of war, global politics have transitioned from Bloc politics to morally universal, transnational-paced, politics. The conception of cosmopolitanism in this era were emphasized on an ethical matter, which persuades individual loyalty to the globally multicultural community, rather than social theory.

Modernity and cosmopolitanism are always interconnected in conceptual, they are founded on the basis of Enlightenment project and Eurocentrism. Although the controversies of modernity have always become a confrontation between left and right ideologies, in fact, it can not fit the particular problems around the world. Some theorists like Jurgen Habermas, Kwame Anthony Appiah, and Costas Douzinas become a central speaker on pros and cons of cosmopolitanism. Habermas, the last heir of Enlightenment, take his communication theory as an approach to analyze cosmopolitanism as a global practical discourse to determine norms and values of international law (Habermas, 1994,1998). Appiah asserts cosmopolitanism as classical moral responsibility of human being with an exaggerating optimism (Appiah, 2006). Douzinas, contrary to Appiah, is very skeptical about it. Douzinas realized the rise of cosmopolitanism is a late project of modernity, sponsored by late capitalism. He criticizes the naivety of modern cosmopolitanism on global community, which he concludes that it was merely another legitimacy of Davos's imperialism upon "lesser countries". Douzinas bravely contest the notion of rights as a meaningless value (Douzinas, 2007:159-161).

The debate has been intensely heightened on universal philosophical foundation, but still, it lacks of consideration on one thing, social matter. Delanty has pointed out the stagnation of cosmopolitanism in political theory. He argues that while the theorists have been excitingly relating present time as post or late modernity, the modernity itself has evolved within society into other forms that beyond Enlightenment purposes. Delanty concludes that cosmopolitanism is best understood as a form of cultural translation in which new horizons open up in the creative dialogue of cultures (Delanty, 2009: 177). In recent, modernity

emerges as a post-universal, multiplied forms, emphasizes the open-ended nature of modernity as a site of tensions between the local, the global, and their intersectional encounters.

As Zygmunt Bauman asserts, modernity in contemporary society is not turned into postmodernity, otherwise, it succeed as a more sophisticated continuation called liquid modernity. Bauman used the word "liquid" to describe the ambivalence of today contemporary era in which "melting the solidity, the rigidity" of the previous. This phase of liquidity actually emerged from the breaking of shackles which are traditional loyalties, customary rights, and obligations which bound hands and feet. But the phase is always moved circularly. History taught us that time passed like a loop, something has to get rid to form a new one, so modernity is also worked in the same way. Modernity is all about the making of new, improved "solid" system by "melting" the deficient previous system, it breaks any dictators, subordination, and oppression which limits man freedom to choose and act (Bauman, 2000: 3-5). The Lutheran liberation church for example, as Max Weber asserted, not only aims the freedom to pray and belief but also to liberating individual business without church's forbid and burdening taxes. In order to harmonize the chaotic revolt, new "solid" system must be established, a new calling must be called, which is prosperity (Weber, 2002). For that, America should thank Calvinist, Lutheran, and Benjamin Franklin.

The task of liberation and constructing a new, better "solid" order then become the main agenda. This liquefying character is the permanent feature of modernity, but in a global context, Bauman offered a new meaning and a new target. With globalization current, the notion of modernity can not be understood generally. When it came to contact with other completely different socio-cultural systems, it will fundamentally change in different characteristics too. This cultural assimilation opens up the tension. Individual potential choices regard problems and colliding pressures from outside. Liberty then becomes ambivalence, it allowed us to pick any road we want to yet it always followed by another complexity and responsibility to respond it properly. The result is a shifting trend, intention to be not committed, and a vast changing of individual position in society.

Liquid modernity is characterized by social forms based on transience, uncertainty, anxieties and insecurity and resulting in new freedoms that come at the price of individual responsibility and without the traditional support of social institutions. In cosmopolitanism context, modernity connects in a way of respect to social relations based on contingency. From a wider historical sociology of modernity that stresses the interaction of different modernities. The notion

of multiple modernities can be seen as a basis for a cosmopolitan conception of modernity. Cosmopolitanism then now seen as a post-universalistic kind of plurality, comes as a dialogic process.

The turning point of modernity then could be remarked as a new basis concept of cosmopolitanism which emphasizes to post-universalism. But Delanty, again, points out the main goals he liked to differs. The post-universalistic conception of cosmopolitanism should rather be seen in terms of the tensions within modernity. Of particular importance in this respect is the tension between the global and the local, on the one side, and on the other, the universal and the particular. It is possible to see this tension which is expressed through communication as constituting the basic concept of cosmopolitanism. While diversity is one outcome, it is not the only one and not any more so than is a universal global order. So against notions of globalization and universality, on the one side, and plurality and particularism on the other, the cultural dimension of cosmopolitanism consists more in the creation and articulation of communicative models of world openness in which societies undergo transformation. The inevitable diversity that comes from the pluralization of cultural traditions should not detract from processes of communicative transformation that arise as a result of responses to the presence of global publics. Cosmopolitan culture is one of self-problematization and by the pluralized nature of cosmopolitanism, be inevitable the reflexive and critical self-understanding of cosmopolitanism cannot be neglected. Cosmopolitanism must be seen as one of the major expressions of the tendency in modernity towards self-problematization (Delanty, 2006: 35).

Modernity takes different societal and civilizational forms, but fundamental to it is the movement towards self-transformation, the belief that human agency can radically transform the present in the image of an imagined future. It is this impetus that constitutes the cosmopolitanism of modernity since through it different modernities interact. It lies in the basic self-understanding of modernity, there are no secure foundations for identity, meaning and memory. Then the term cosmopolitanism signals a condition of self-confrontation and conflict of incompleteness. Modernity concerns the loss of certainty and the realization that certainty can never be established once and for all. Globalization – as a process that intensifies connections, enhances possibilities for cultural translations and deepens the consciousness of globality – is the principle impetus of modernity. Modernity is not merely a global condition, but a transformative condition which can be called cosmopolitan due to its plural nature and interactive rational discourse. Cosmopolitanism is the key of expression of the tendency

within modernity to self-problematization. On the basis of these remarks, it can be established that cosmopolitanism has become one of the major expressions of modernity today due to the extent and speed of globalization. It follows, then, that the solutions to the problems of globalization do not come from globalization itself but from the cosmopolitan possibilities with modernity itself (Delanty, 2006: 38).

Delanty's remarks on cosmopolitanism and modernity showed the intertwined connection which occurred uniquely specified to society where it has grown in their subconscious culture. Therefore, with cultural basis he distinguishes three main dimensions of cosmopolitanism: the historical level of modernity, the macro or societal level of the interaction of societies or societal systems, and the micro level of identities, movements and communities within the social world (Delanty, 2009:76). Based in these dimensions, cosmopolitanism arises when multiplied modernities interact with each other and therefore, transform into a new field of tensions in the discourse of modernity. He also points the context in which to view the macro and the micro dimensions of cosmopolitanism. In macro terms, it is possible to speak of cosmopolitanism as an outcome when two or more societies interact and undergo change of a developmental nature in their model of modernity as a result. While modernity itself can be seen in terms of cosmopolitanism, one of the major expressions of that dimension of cosmopolitanism is in the actual interrelations of societies. The result of this kind of cosmopolitanism is more than the recognition of difference. Rather than in fact is occurring is the evolution of the societal levels and which might be reflected in a transformation in self-understanding. From macro social perspective, cosmopolitanism has to redefine itself from the outer limit as a condition that concerns the formation of an emergent reality. Cosmopolitanism is a condition of immanent transcendence through world openness and self-transformation. In the micro dimension of cosmopolitanism, it concerns individual agency and social identities, that is aspects of cosmopolitanism reflected in internal societal change understood in terms of subject formation. It is exemplified in changes within like national identities rather than transnational political identities. So, cosmopolitanism are shaped as an attitude of self-scrutiny in reflexive ways (Delanty, 2009: 77). Interaction and awareness in this sense are possible to inject global issues like LGBT, immigrants, and green issues into people consciousness which incited the social movements.

Cosmopolitanism from slum

The underlying section below is a story. A story about disconnected, discriminated, disavowed people, the slum dwellers of Mumbai, India. Arjun Appadurai, a Professor of Anthropology at New York University publicized this extraordinary story, which comes from slum-dwellers activism, lived in the underdeveloped area of Mumbai, yet the dwellers are highly diverse. To survive, they unite themselves, willingly open the forum to support each other, struggling together between other marginalized groups in which become into something that Anderson said before, "subconsciously cosmopolites". This is a struggling story of the Alliance, a slum-dwellers organization which focused on slum construction and alleviation of poverty, originally formed by the pact in the 1980s, between Society for the Protection of Area Resource Centers or SPARC, Mahila Milan, and National Slum Dwellers Federation or NSDF.

Mumbai (or Bombay) is the capital of Maharashtra state, one of the most populous cities in the world with 18.4 million people and 62% of them live in slums and below the poverty line. Mumbai is the city's business and entertainment center, which is where the highest per capita income accounted for the city. In addition, the city has a rate base of very diverse cultures with diverse religious demographics between Hindus, Muslims, Christians, Buddhists, and others. There are 16 languages of instruction in Mumbai by 8 majorities, which is Hindi, Marathi, Gujarati, Urdu, Tamil, Telugu, Kannada, and English. Appadurai described Mumbai as a cosmopolitan space, in many ways, is Mumbai's cosmopolitan self-governing cliché (Appadurai, 2001: 35-36). Let say that all forms of diversity in Mumbai, both horizontally or vertically. The development of culture in Mumbai is influenced from various tribes who live in that city until the influence of pop culture products that exist such as the film industry (Bollywood and Marathi), music, theater, to contemporary art. But on the other hand, like any mega cities in developing countries, the gap between the well-being upscale, middle, and the bottom is so far. Welfare problems in Mumbai are very severe, so the difference between class life is like heaven and earth. There is only a slight amount of land available but the prices are too expensive and a high standard of living economy shifts toward a settlement between class concern. The biggest slum in Asia is located in Mumbai, Dharavi with a density that is 334.728 inhabitants per square kilometer.

Appadurai describes political conditions Mumbai in the 1990s condensed conflict and violence triggered Shiva Sena Party, a local party which idolizes Marathi chauvinistic and far-right politics in the

form of Hindu nationalism. The circumstances became worse by ethnic and religion conflict. Mumbai was recognized as the most diverse city in India. There are the Muslim, Tamil, Farsi, Gujarati, Sikhs and others who were, unfortunately, most of their lives was underdeveloped and often faced discrimination and expulsion. Various conflicts and discrimination occurred, starting from the train bombs, destruction of railroads, the killing of Muslims, provocation, corruption, centralization effort by Marathi, even they planned to make a policy about language segregation (making the Marathi language as a regional language). Appadurai describes further about the minorities in Mumbai, the poorest of the poor. The slum dwellers basically have the biggest supply of blue-collar worker in Mumbai, the vast majority have stable jobs though its low on wage. However, The marginalization of slums forced themselves to compete with each other for a job, since it was limited and mainly does not need any formal education. And in some cases, the poverty often forced anybody to do jobs which considered "despicable". They are including hand carts, hay collectors, pavement car cleaner, petty thieves and others. While men are the main fulcrum for menial jobs, women were often obliged to work as prostitutes, and children sometimes forced by their parents to work as beggars and also, prostitutes. Appadurai argues that housing is the most important aspect for the welfare of these slum dwellers. Their daily life haunted by evictions, theft, and murder. They were lack of sanitary facilities that increase their need for access to health care because of a dirty environment. Limited access to claimed house certificate had a snowballs effect in which eradicated their rights to live properly. If they did not have house certificate, they would not be allowed to access their rights to have food rations, health facilities, education, legal protection, and suffrage. Housing is a vital aspect of the politics of citizenship in Mumbai (Appadurai, 2001: 27).

Society for the Protection of Area Resource Centers or SPARC, Mahila Milan and the National Slum Dwellers Federation or NSDF are three organizations that formed the Alliance the development of slums and poverty alleviation. SPARC was formed in 1984 by activists, professionals, and academics. They have managed to build networks and connections to the elite sources, particularly for their funding. The founders are mostly women of Nagpada (the central part of Mumbai) who have been trained as social worker. Some of the founders are a former Muslim female sex worker in central Mumbai, which later formed branch organizations in the Alliance, called Mahila Milan in 1986. The establishment of Mahila Milan also signified a direct coordination between the two organizations. In the late 1980s, NSDF, one of the organization's oldest and largest slum dwellers in India, also

joined.

The Alliance is a commitment of cooperation that goes beyond the boundaries. The members and clients are highly diverse, whether in terms of religion, class, race, gender, or sexual orientation. This three organization supports each other with their respective expertise. SPARC contributing in technical knowledge, the lobby, and open a connection to government authorities and the private sector. NSDF bring radical organizational patterns rooted among slum dwellers in the form of federation. While Mahila Milan, providing a women perspective in the team. In the 1990s, the Alliance was able to establish and develop a network of capital mark their coordination with the movement of other slum areas in South Africa, Nepal, the Philippines, and Thailand. These global networks maintained by the techniques of organization and mobilization of the discipline and independence as bulk cash, survey and census independently, to educate themselves about the techniques and strategies settlement. Additionally, the Alliance also put methods of sharing knowledge globally through networks in other countries that have the same concern. Subsequently, this network has evolved into Slum / Shack Dwellers International (SDI). SDI provides support base spread over a global network for mutual interest, development of slums and poverty alleviation. The principle of self-reliance is a fundamental principle in SDI funding. SDI then became a major figure in the global fight against violence and the eradication of slums, campaigning strategies of slum development in an international forum, even able to provide credit support and funding for other SDI's 30 member countries. SDI was also the prime mover in international politics in poor problem-city (urban poor), SDI often in partnership with other multilateral organizations such as United Nation Commission for Human Settlements (UNCHS or UN-Habitat), the World Bank, The World Urban Forum, and others -other. In short, the story of the struggle of the minority of Mumbai who is members of the Alliance have gained recognition over solidarity, cannot be disrupted. They have managed to change society's view of India and especially Mumbai against the urban poor who initially considered cancer in urban life.

Imagination and experience : Defining cosmopolitanism

The terms of cosmopolitanism from below have incited a new perspective on cosmopolitanism. Moreover, since Anderson's Imagined Communities, the notion of nationalism and its opposite – cosmopolitanism – had shoved its focus on the constellation of

subconscious solidarity of minorities around the world. So that, Anderson concludes that nationalism and cosmopolitanism are actually intertwined and complement each other. The discourse of these notions shifts issues into a reflexive and inclusive awareness in each type of society. Later, many other academics voiced the same tone of rebellion to modern cosmopolitanism, which then they offered alternative forms of cosmopolitanism like Fuyuki Kurasawa (2004) and James D. Ingram (2016).

Kurasawa, for example, confronting old perspectives with the assimilationism within Alternative Global Movement of AGM. Kurasawa described it as a vast web of sort contains shifting nodes of commonality and shared interests, with groups discursively negotiating solidaristic bonds and pragmatically assembling alliances that join forces around specific issues while remaining united in resistance to global neoliberalism. AGM then could be described as “the movement of movements” which suggest a cosmopolitan mosaic with multiple points of intersection, where horizontal and transversal struggles are simultaneously waged at different scales and in numerous settings around the world.

Ingram, on the other hand, showed an optimism towards universalism yet proposed a radical approach. He asserts that cosmopolitanism in practical universalism is more generally not encouraging, instead widen the gap of superiority. Cosmopolitanism’s universal values have been often co-opted by dominant powers, making them into ideologies of domination. Ingram has been focused on the processes which through their universal values can be challenged and appropriated from below, in struggles against exclusion, domination and exploitation. This means cosmopolitanism is understood as a discourse of direct contestation. Therefore, as a practice of contestation, if cosmopolitanism then understood as inclusive yet universalistic, cosmopolitanism must be political and its politics must be contestatory.

The notion mentioned above indicate a type of cosmopolitanism which its characteristics based on the immanent source. Kurasawa suggests cosmopolitanism as an intersectional discourse of movements and Ingram considers cosmopolitanism as a political contest stage. Contrast with previous idealistic cosmopolitanism, their kind of cosmopolitanism are based on social facts yet plural and diverse in approach. They realized that the complexity of multiplied of modernities results in uncertainty, ambivalence, and collision of social groups. The interaction, directly or not, become an arena of contest for Ingram, or as an effort of understanding for Kurasawa. The point is the kind of cosmopolitanism that Anderson suggested first in his works, is

a kind of cosmopolitanism which grown up, matured, and exercised, not because people traveling around the world to look for its means, but instead the world itself comes to him, or her.

The Alliance of Mumbai's slum-dwellers is a concrete example of this interaction. Though they still put their loyalty in national identities, but their mindset has expand beyond the national itself. The same experiences of eviction and discrimination, unite themselves and in the same time, opened themselves to a wider discourse. If the cosmopolitan moment arises in the construction and emergence of new forms of self-understanding, then mediation is the key to reflexive openness.

The Alliance showed us their cultural strategies of the urban poor who have mobilized themselves. NSDF organized their bargain and strategic social movements with government and investors, Mahila Milan helped form the organization's method from their earlier struggles as sex workers in the variety of neighborhoods that fan out from Bombay Central, one of Mumbai's two major railways stations, and SPARC supplied the resources, whether its scientifically and financially. In 2011, The Alliance have transform from their beginnings as self-organizing urban activists struggling to gain secure housing, minimum civil rights and minimum protection from the impunity of police, criminals and the municipal authorities in Mumbai. They have learned to negotiate directly to banks, engineers, architects, developers, politicians, academics and celebrities. They have learned documenting, survey, monitoring and evaluation, enumeration and mutual information. They have evolved sophisticated forms for arrticialting their own savings circles and assets with official and quasi-official banking and credit institutions. They have handled their own construction company called NIRMAAN which they handle capital, loans, planning and execution of building projects centered on housing and sanitation in Mumbai. They have improved their capacity to built infrastructure up to the standards of municipal and private lending authorities, and often been asked by state and federal authorities to extend their experiences and strategies of housing for the poor throught India (Appadurai, 2001: 38)

The intent of modern cosmopolitanism which often tied to the broader political economy of rights, recognition of cultural identity, and more important, individual self-enhancement. Appadurai skeptically argues that this kind of view is impoverished and tends to exclude the poor, who typically did not get a proper education, expertise, and opportunities, from the benefits of participation, especially in post-World War II democracy. Contrary to this, through the experiences of the Alliance, Appadurai concludes that their practice is a kind of

works which require them to imagine their everyday worlds, and the conditions of their own daily survival and security, in a multilingual and multicultural space (Appadurai, 2006: 41). Though it is never easy to distinguish language, caste, and religion from matters of class, power, spatial privilege, gender and sexual orientation. The difference of some sort is both horizontal and vertical and the poor areas divided from one another. Thus plural dimension requires discursive mediation, which is really hard to extend cultural horizons massively.

Gerard Delanty precisely signals this post-universalistic kind of cosmopolitanism, which is not merely a condition of diversity but is articulated in cultural models of world openness through which societies undergo transformation. Invoked in this conception of cosmopolitanism is a new definition of social reality, contrast to a modern cosmopolitanism principles which lied on agent and globalization politics. Rather than seeing cosmopolitanism simply as an ideal, the cosmopolitan perspective then requires a particular imagination, it is cosmopolitan imagination (Delanty, 2009: 6). The cosmopolitan imagination is articulated in framing processes and cultural models by which the social world is constituted. Therefore, it is not reducing the concrete identities, instead, it should be understood as a form of cultural contestation in which the logic of translation plays a central role (Delanty, 2006: 24). Therefore, the cosmopolitan imagination cannot be identified as a mere condition of plurality, but rather more concerned on openness and social transformation.

The notion of cosmopolitanism which put forward here is distinct than traditional notions of modern cosmopolitanism. Rather than considering the cosmopolitan imagination abruptly comes in an international scope, Delanty argued that, instead it was built more reflexive and internalized. This is the reason which distinguished cosmopolitanism imagination from universalistic kind of cosmopolitanism which suggest global conformity system, world society, etc. Clearly cosmopolitanism has become relevant today, due not least to the impact of globalization. Cosmopolitanism concerns processes of self-transformation in which new cultural forms take shape and where new spaces of discourse open up leading to a transformation in the social world. The cosmopolitan imagination resulted from the transformative moment, interactive relations between societies and modernities, the developmental and dialogic discourse.

Hospitality and aspire : Cosmopolitanism of minorities struggle

The new idea of cosmopolitanism nowadays grown from unexpected places and people. This kind of cosmopolitanism is understood as experiences, the contact of different cultural modernities, which abruptly contest old perspectives and redefine solidarity not only caused by similar physical presence but also the imagination of diverse movement. To the extent that this imagination arises as a condition of self-problematization, incompleteness, and the awareness of the impossibility of certainty, cosmopolitanism will always be open to the Other. The Other challenged our existence, its presence dismantles the walls and shakes our tenets into the core. Our first reaction is always to resist, even condemn it, and then we tried to repressed it, dominating it, shove it to the edge and ignore. Then, cosmopolitanism is also a basis of minorities struggle.

This is why Jacques Derrida remind us that cosmopolitanism is always about hospitality (Derrida, 2001). Through his idea and political activism in immigrant rights for asylum, he and the International Parliament of Writers proposed "The Charter for the Cities of Refugee" and "The International for Cities of Refugee". The project is to promote a novel status for the city, and thus for the refugees through a renewal of international law. The cities, which with their autonomy opened themselves to the immigrant, the exiled, the deported, the stateless, the displaced person etc., have to transform and reform their stance of regional autonomy to distinguished themselves from the state. Then if the cities want to open themselves to foreigners, they should challenge state sovereignty, which is becoming intensely precarious and problematic nonetheless.

The hospitality, which Derrida mentioned earlier, is culture, it was cultivated by repetition and recognition of social world among years. Insofar as it has to do with the ethos, that is, the residence, home, familiar place, to the extent as it is a manner of being there, the manner in which we relate to ourselves and to others, to others as our own or as foreigners, that is why the ethics itself will always be a hospitality. Ethics is so thoroughly intertwined with the experience of hospitality because being a paterfamilias at home supposes a reception or inclusion of the Other which one seeks to appropriate and control according to different notes of violence, there is a history of hospitality. As deconstructive as it sounds, Derrida offered the ethics of hospitality as human rights basis. The mystified multiplicity of modernities which interact with each other in discourse or collision will always bring out another anomaly, another form of identity, class, or the Other. The ethics of hospitality, as simple as imagined, suggests us to just, for at

least, accept.

The Alliance of Mumbai also represented this kind of hospitality. At 1984, National Slum-Dwellers Federation or NSDF is the last organization to joined the pact. In deliberation, Mahila Milan which mainly consists of ex-sex worker Muslim women is really contrasted than NSDF, which members are a blue-collar worker Tamil men. The conversation has been opened, the understanding has been braided. The hospitality which implied is not merely limited to a host-guest ethics, but it is all about to accepting people optimistically, because that what human nature is.

At the late of the 1980s, Jockin Arputham, the president of NSDF and consequently chairman of the Alliance, want to initiate a coordinated network of slum dwellers around the world, which later happened. Slum/Shack-Dwellers International or SDI is the international independent organization which networks slum and shacks dweller organizations and federations over twenty countries across the world. This international network has a unique practice principle, which is: a) central participation of women; b) savings; c) learning exchanges; d) enumeration and mapping; e) slum upgrading. The networks of SDI has grown steadily in numbers, in influence and in its impact on the everyday lives of millions of urban poor families. Practical, face-to-face learning remains the main driving force of the SDI network that now stretches from Asia, through Africa to Latin America and the Caribbean. With its women-centered savings collectives at the heart of its practice in 34 countries, SDI is forging a new system of community organizing that runs in an unbroken thread from the household to the settlement, from the settlement to the city, from the city to the country and from the country to the global stage (SDI, 2012). Slum/Shack Dwellers International has exemplified the global network of the urban poor which could constitute the global activism course through, what Appadurai identified as, the capacity to aspire.

Delanty has been thoroughly explained the concept of cosmopolitan imagination and its critical perspective, but Appadurai has a distinct view on cosmopolitanism which its compulsory nature grew in the urban poor environment. As been mentioned before, Appadurai described the pattern of cosmopolitanism which could be grown in such a places like a slum. To extend their cultural worlds, they have to imagine their everyday worlds and reflect the conditions of their own survival, security, and struggle in a diverse and multicultural space. This diverse public space, though it is never enough to remind that the segregation and racism always tend to show up, is lied on language. The 8 official languages in Mumbai, for example, is a new cultural currency in which required for negotiation in cultural dimension. Language is

the most visible and audible arena for this kind of negotiation but it also serves as an example for other sites of difference. The compulsory nature of cosmopolitanism in the urban poor is the effort to build horizontal solidarities in inside and also in outside, like the authorities and middle-high class community. The extension of cultural horizons in a democratic society is compulsory for the urban poor because the language of mass democratic politics is rarely singular across all political parties, candidates and constituencies, especially in Mumbai. The democracy is expressed in neighborhood, community, kinship, or any daily practices of information-sharing, house building, and savings (Appadurai, 2006: 42). The solidarities which built on mass consciousness and behavior of understanding on suffering and struggle. The cultural horizons have expanded yet internalized into the lifeblood of local communities and made into a part of the habitus of Pierre Bourdieu.

The capacity to aspire is a navigational capacity, unequally distributed among wealthier and poorer communities, that allows people to make their way from more proximate needs to more distant aspirational words. This capacity was less developed among poor communities because the archive of experiences and stories through which wealthier communities were able to build the sinews of the imagination which underlie the capacity to aspire is precisely what the poor lack, the experiential deficit being virtually the hallmark of poverty. Appadurai proposed that the struggle between individuals and communities over the terms of recognition, an essential part of the effort of poor families to improve their place in local economies of dignity, could only be improved by enhancing the capacity to aspire. The capacity to aspire is rested on the view that for any durable change to occur in the distribution of resources, the poor needed to be empowered to gain and exercise rights. What has not been adequately recognized is that the “voice of rights” to be regularly and effectively exercised by the poor, in conditions of radical inequalities, required permanent enhancements of their collective capacity to aspire (Appadurai, 2006: 43).

Conclusion

Benedict Anderson’s notion of cosmopolitanism from below refers that cosmopolitanism can not be reached merely by world travel. He suggests that cosmopolitanism could grow without having a world travel, instead the world came to him. Its universalistic culture has been dissolved and cosmopolitanism shifts in its conception as social-

based nature of societal transformation. The cause is the multiplied nature of modernity when it contacted with the complexity of societies, which been evolved into a site of tension, between particular and universal, the global and the local, the Self and the Other. Then the notion of cosmopolitanism has been out of its Enlightenment roots. This post-universalistic kind of cosmopolitanism, which consists more in the creation of communicative open discourse in which the Self, the Communities, and the Other, undergo a transformation.

Cosmopolitanism is no longer be considered as political project or idealistic ideologies of liberal agency, instead it was developed as an actual experience of multilanguage, multi-faceted, highly diversified, culture in which become a basis of cosmopolitan imagination. This kind of cosmopolitanism is internalized and cultured. The imagination, yet, is integral as an act of hospitality and capacity to aspire. The point is, cosmopolitan imagination sparks their acceptance towards the confrontation of the other, and then widen their cultural horizon, which became the basis of mutual horizontal solidarities globally.

The daily organizational work and public affairs of the Alliance in Mumbai, India, were an excellent example of organized communities of the poor who had discovered numerous ways to strengthen their own capacity to aspire and, in the process, had found ways to draw those in power into various formal and informal agreements to cooperate in this process. Their further organization of Slum/Shack Dwellers International proved the global minorities struggle can be lied on our imagining motivation of hospitality in cosmopolitan imagination. The cosmopolitan imagination becomes a vital source of energy for this organization. For both the micro-cosmopolitanism of the communities of the urban poor has enhanced their capacity of aspire drawn on the habit of imagining possibilities, rather than giving in to the probabilities of externally imposed change. Imaging possible futures, as expansive in their mind horizons, inevitably thrives on communicative practice that connects the solidarities around the world.

References

- Anderson, B. 2006. *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (Rev. Edition)*. New York: Verso
- 2005. *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*. London: Verso
- Appadurai, A. 2001. "Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics". *Environment and Urbanization*. 13(2). pp. 23-43

- _____. 2006. "Cosmopolitanism from Below: Some Ethical Lessons from the Slums of Mumbai". *The Johannesburg Salon*. Vol. 4. Pp. 32-43
- Appiah, K. A. 2006. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: Norton
- Bauman, Z. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Benhabib, S. 2004. *The Rights of Cultures: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge University Press
- Douzinas, C. 2007. *Human Rights and Empire : The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. New York: Routledge-Cavendish
- Delanty, G. 2009. *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press
- _____. 2006. "The Cosmopolitan Imagination : Critical Cosmopolitanism and Social Theory". *The British Journal of Sociology*, 57:1, pp. 25-47
- Derrida, J. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge
- Habermas, J. 1996. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge: Polity Press
- _____. 1998. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Massachussets: MIT Press
- Ingram, J.D. 2016. "Cosmopolitanism from Below: Universalism as Contestation". *Critical Horizons*. 17(1). Pp. 66-78
- Kant, I. 1986. "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", In *Kant's Political Writings* (H. Reiss ed.). Cambridge: Cambridge University Press
- _____. 1986. "Towards Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", In *Kant's Political Writings* (H. Reiss ed.). Cambridge: Cambridge University Press
- Kurasawa, F. 2004. "Cosmopolitanism from Below: Alternative Globalization and the Creation of a Solidarity Without Bounds". *Archives Europeennes de Sociologie*. XLV(2): 233-255
- Slum/Shack Dwellers International Annual Report of 2012-2013
- Weber, M. 2002. *The Protestant Ethic And The Spirit Of Capitalism* (Baehr, P.R and Wells, G.C trans.). Westminster: Penguin

Kajian Wilayah dan Interpretasi Lintas Budaya

Siti Aliyuna Pratisti

Hubungan Internasional Universitas Padjadjaran
aliyunapratisti@gmail.com

Abstrak: *Kajian wilayah merupakan sebuah kajian interdisipliner yang mencakup sejarah, geografi, antropologi, sosiologi, budaya, hingga ekonomi dan politik. Dengan demikian, pendekatan yang digunakan pun beragam, baik penelitian yang bersifat empirik ataupun penelitian mendalam tentang akar budaya yang memerlukan ketajaman interpretasi dari seorang peneliti. Dengan kata lain, interpretasi dalam kajian wilayah memiliki fungsi yang tidak kalah penting dengan data empirik. Namun, kajian wilayah saat ini memiliki kecenderungan untuk berbicara hanya dalam tataran data – seperti data pertumbuhan ekonomi, jumlah penduduk, atau indeks demokratisasi – tanpa memberikan interpretasi yang sesuai dengan konteks budaya wilayah yang dikaji. Banyaknya penelitian yang ditujukan hanya untuk kepentingan politik serta keuntungan ekonomi adalah salah satu penyebab dari kondisi ini. Selain itu, ketidakmampuan seorang peneliti untuk melakukan interpretasi rentan mengakibatkan penelitian bersifat bias karena kajian wilayah akan tercerabut dari konteks budayanya. Termasuk kajian Afrika yang mengalami banyak reduksi serta generalisasi dan berujung pada persepsi afro-pesimisme. Untuk itu, sebagai upaya mengembalikan fungsi dari kajian wilayah, interpretasi dan pemahaman tentang budaya harus dikembalikan menjadi bagian penting dalam kajian wilayah. Melalui kosmopolitanisme sebagai pijakan teoritis, kajian wilayah yang belakangan ini kehilangan kedalamannya, dapat kembali dimaknai sebagai objek kaji yang utuh dan tidak hanya dibicarakan dalam bentuk data semata.*

Pendahuluan

Saya menemukan diri mengganggu setuju ketika Profesor Winichakul, dalam seminarnya beberapa waktu lalu, mengutarakan tentang kemandegan kajian wilayah saat ini. Kemandegan ini bukan berarti kajian wilayah telah ditinggalkan, namun tidak dapat dipungkiri bahwa kajian ini semakin kehilangan daya tariknya. Salah satu penyebabnya adalah fokus kajian wilayah yang semata-mata diarahkan pada produksi data – baik data ekonomi, militer, politik hingga demografi. Arah kajian inilah yang menjadi penghambat utama dalam menumbuhkan rasa keingintahuan (juga ikatan emosional) dari seorang pengkaji wilayah dengan objek kajiannya. Data yang hadir nyaris tanpa interpretasi akan memunculkan dua konsekuensi: pertama, keterasingan antara pengkaji dengan wilayahnya; kedua, hilangnya konteks pemaknaan – karena pengkaji akan memaknai objek hanya dari kacamata budayanya. Benedict Anderson dalam *The Specter of Comparisons* (1998) menganalogikan pemaknaan semena-mena ini sebagai *inverted telescope* – teleskop terbalik, yang akan memunculkan bias dalam kajian wilayah.

Hal inilah yang saya rasakan ketika memulai kajian tentang Afrika. Imajinasi tentang eksotisme Afrika seakan terhalang awan hitam pesimisme yang senantiasa menggantung di atas benua tersebut. Afro-pesimisme adalah pandangan negatif terhadap benua Afrika yang berasal dari buruknya persepsi media dan minimnya pengetahuan tentang Afrika. Pemberitaan yang hanya mengangkat sisi konflik, kelaparan, perang saudara, wabah penyakit dan kekerasan antar suku – menjadikan Afrika dikenal sebagai tanah konflik tanpa henti. Hingga saat ini, afro-pesimisme belum sepenuhnya dapat dikikis walau memasuki tahun 2000-an, terjadi titik balik ketika China mengambil peran sebagai investor utama di benua tersebut. Masuknya China sedikit demi sedikit telah mengubah bentuk persepsi media tentang Afrika. Puncaknya adalah pemberitaan Majalah Time bertajuk “African Rising”, diikuti media lain yang beramai-ramai memunculkan pemberitaan serupa.

Namun, walaupun narasi tentang Afrika telah berubah (terutama dengan banyaknya kajian tentang pertumbuhan ekonomi) – benua tersebut tetap asing dan berjarak. Ketika ditelusuri, sebabnya tidak lain dari kegagalan pengkaji dan media dalam memberikan ruang bagi interpretasi tentang budaya Afrika. Memang terdapat pengingkaran dalam jumlah artikel dan jurnal ilmiah terkait Afrika, tapi kebanyakan hanya berkutat pada data ekonomi atau penurunan angka konflik – alhasil, gambaran tentang Afrika tetaplah dingin dan impersonal. Atas dasar keresahan pada kondisi ini, saya mencoba memperkenalkan

Afrika dari sudut kajian budaya, baik di kelas ataupun dalam diskusi umum. Pada kenyataannya berbagi gagasan tentang pemahaman lintas budaya tidaklah semudah yang dibayangkan. Diperlukan sebuah kerangka pemikiran yang mampu menghantarkan seseorang pada keterbukaan dan penerimaan atas budaya lain. Sehingga untuk itu, saya berpaling pada kosmopolitisme, sebuah bangun teoritis yang diharapkan mampu menjembatani batasan budaya, khususnya batasan afro-pessimisme dalam kajian Afrika.

Tantangan bagi kajian wilayah

Kajian wilayah mendapatkan tantangan dari berbagai sisi. Salah satunya adalah tantangan dalam menjawab globalisasi yang menuntut pendefinisian ulang. Pada mulanya, formulasi kriteria kajian wilayah didefinisikan dalam dua kerangka: (a) ketika sekelompok negara memiliki karakter serupa (geografis, etnis, bahasa, sejarah, ekonomi, atau karakter lainnya), dan berinteraksi satu sama lain atas dasar kesamaan tersebut; (b) tidak adanya satu negara dalam kelompok tadi yang memiliki elemen individual – seperti sejarah yang unik atau peradaban pada tingkat berbeda – yang akan membedakannya dengan negara lain di sekitarnya (Duroselle, 1952: 643). Namun, kehadiran globalisasi yang disertai dengan perkembangan pesat teknologi informasi, membuat dunia semakin terhubung satu sama lain. Bentuk keterhubungan ini memberikan tantangan pada karakter utama kajian wilayah yang dikemukakan Duroselle: karena sebaran informasi yang luas mengakibatkan hilangnya kekhasan sebuah wilayah – membuat dunia lambat laun menjadi homogen (Luke dalam Arham, 2011: 73).

Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Basedau dan Kollner (2007: 6) yang menguraikan kritik terhadap kajian wilayah di era globalisasi. Kritik pertama mengacu pada konteks globalisasi paska perang dingin yang ditandai dengan hilangnya batas ideologis dan mendorong perubahan bentuk komunikasi internasional dalam berbagai segi. Negara akan mengubah pola komunikasinya agar dapat masuk kedalam arena global, sehingga terdapat kemungkinan bahwa spesifikasi lokal atau regional semakin terkikis. Kritik kedua mengacu pada penerapan generalisasi di tataran teoritis dan analisis. Pandangan generalisasi menempatkan sebuah teori sebagai jawaban untuk semua permasalahan, tanpa adanya upaya pemahaman menyeluruh terhadap isu atau karakter dari sebuah negara atau wilayah. Kritik Basedau dan Kollner tentang “teori tunggal” memiliki pandangan senada dengan konsep Morgenthau tentang neo-isolationist yang dikemukakan dalam artikel *In Defense of the National Interest* (1952: 152). Entah

apakah Basedau dan Kollner mengacu secara langsung kepada kosepsi Morgenthau tentang neo-isolasionist – (karena Morgenthau tidak ditemukan dalam referensinya), namun gagasan neo-isolasionist yang menyebutkan bahwa terdapat kecenderungan sebuah negara untuk mengatur perilaku negara lain melalui penggunaan “teori tunggal”, masih relevan hingga saat ini. Morgenthau sendiri menentang neo-isolasionist dan memandang bahwa kajian wilayah harus dilakukan dengan dasar semangat toleransi. Walaupun dalam perjalanan sejarah modern, benturan antara nilai ideal nasional sebuah negara dengan nilai ideal kemanusiaan tidak dapat dihindarkan (Morgenthau dalam Wirth, 1952: 634).

Tantangan lain bagi kajian wilayah hadir dari perdebatan apakah kajian wilayah merupakan bagian dari ilmu sosial atau merupakan ilmu lintas disipliner yang lebih luas dari ilmu sosial. Perdebatan yang merupakan salah satu perdebatan klasik dalam kajian wilayah ini digambarkan secara gamblang oleh Bates (1997:166-167), yang juga memberikan jalan tengah pada upaya penghapusan atau pemisahan kajian wilayah dari ilmu sosial, yaitu dengan menerapkan “mutual infusion” atau penggabungan dari berbagai pendekatan. Penggabungan ini diajukan Bates mengingat kajian wilayah harus memiliki dua pilar utama: (1) politik perbandingan yang mengkaji dan berkontribusi dalam memetakan karakter politik berbagai wilayah; (2) kontribusi dari bidang antropologi, sejarah, ilmu politik, yang masing-masing diantaranya memiliki bangun teoritis dan metodologis (Bates dalam Haberson, 1997: 29). Adapun upaya pemisahan kajian wilayah didorong oleh perkembangan dinamika politik dunia yang memasuki tahun 1990an mengalami perubahan drastis, sehingga dipandang konsepsi dasar ilmu sosial tidak lagi mencukupi untuk menggali berbagai isu dalam kajian wilayah. Hingga saat ini perdebatan ini masih tetap berlangsung walau beberapa pengkaji kajian wilayah mengamini gagasan mutual infusion yang dikemukakan Bates. Dalam kesimpulan esainya, Bates mengemukakan: bahwa pada dasarnya kajian saintifik dan kajian humanistik dapat disatukan. Melalui kombinasi pengetahuan lokal dan mode pengetahuan umum, maka kajian wilayah akan mampu mewakili sisi unik dari ilmu sosial (Bates, 1997: 169).

Terakhir, tantangan kepada kajian wilayah hadir dari ketidakmampuannya untuk mempertahankan ketajaman dan membuat kajian ini tetap menarik untuk dikaji. Dalam pembuka tulisan telah diuraikan bagaimana penelitian yang terlampau empirik telah menghilangkan eksotisme dari kajian ini. Sebab lain dikemukakan oleh Archarya dan Buzan yang menyatakan bahwa dominasi teori barat dalam kajian wilayah menghadirkan etnosentrisme yang berujung pada keterasingan peneliti dari objek kajinya (Archarya dan

Buzan, 2005: 6). Ketika banyak penelitian yang dilakukan dalam mode ini, maka dapat dibayangkan banyaknya temuan bersifat bias karena interpretasi yang tidak sesuai dengan konteks wilayah. Permasalahan lain yang dapat mengurangi ketajaman sebuah kajian wilayah dikemukakan oleh Benedict Anderson (1984: 44) adalah apa yang ia sebut sebagai “kedekatan dengan kekuasaan”. Beberapa peneliti yang “dekat dengan kekuasaan”, menurut Anderson, hanya akan berakhir dengan penelitian wilayah berorientasi politis atau penelitian atas dasar kepentingan ekonomi, yang tentunya akan mereduksi kedalaman dari kajian wilayah yang dilakukannya. Dari berbagai tantangan yang dikemukakan diatas, poin terakhirlah yang erat bersinggungan dengan tulisan ini. Pandangan Archarya tentang keterasingan dan Anderson tentang “kedekatan dengan kekuasaan” akan menjadi penjelas dalam pembahasan tentang Afropesimisme pada bagian selanjutnya.

Suara pesimis dari benua yang jauh

Afrika, bagi kebanyakan mahasiswa di kelas saya (dan saya rasa mewakili pandangan masyarakat Indonesia pada umumnya), adalah benua jauh yang hanya terdengar ketika membahas isu kelaparan, perang suku, perbudakan, perdagangan senjata hingga wabah penyakit. Pandangan ini dikenal dengan istilah afro-pessimisme, sebuah persepsi tentang Afrika yang hanya mengangkat sisi negatif (dengan menggambarkan Afrika sebagai “sarang AIDS”, “apartheid”, “terbelakang”) – merupakan dampak dari pemberitaan media yang kerap menyoroti Afrika hanya dari sisi permasalahannya (Nkiwane, 2001: 280). Tidak berhenti di sana, afro-pessimisme juga memberi gambaran yang salah tentang Afrika, yaitu dengan melakukan penyeragaman seolah-olah Afrika adalah sebuah objek tunggal. Fakta bahwa Afrika terdiri dari berbagai negara bangsa dengan ras dan bahasa yang beragam, kerap kali tidak tersampaikan. Bahkan, penyeragaman pun terjadi dalam kajian mengenai negara Afrika Utara dengan negara Sub-Sahara, yang secara nyata memiliki perbedaan karakter yang mencolok (Nothias 2013 : 9).

Afro-pessimisme sendiri pada dasarnya telah muncul sejak masa kolonialisme. Berawal pada logika negara-negara penjajah yang memandang Afrika sebagai objek inferior, kolonialisme membagi-bagi wilayah Afrika atas dasar penguasaan wilayah (pembagian ini dikenal dengan istilah Scramble of Africa). Hal ini menjadi salah satu penyebab sulitnya Afrika untuk membentuk sebuah suatu identitas nasional paska kemerdekaan, yang secara tidak langsung menjadi penghambat kesatuan regional Afrika. Hilangnya akar budaya berasal dari praktik

setiap negara koloni yang menerapkan aturan dan tatanan sistem sosial baru dan menghancurkan sistem nilai yang lama, menjadikan banyak dari budaya Afrika yang hilang dan digantikan dengan komodifikasi ala Barat yang disesuaikan dengan kebutuhan koloni. Namun, seiring berjalannya waktu, Afrika mampu kembali membangun identitas nasionalnya dengan mengganti politik Apartheid yang membagi stratas sosial berdasarkan ras (putih dan hitam), dengan politik yang lebih inklusif dan adil. Sejalan dengan perjuangan melawan apartheid, negara-negara Afrika juga membentuk sebuah pertahanan identitas melalui gerakan yang bernama The Voice of Africa, dengan tujuan tidak lain untuk membangun kembali identitas Afrika yang telah tercerabut selama masa kolonialisme (Wilderson, 2010: 4).

Kritik terhadap afro-pessimisme bukan hanya disuarakan oleh negara-negara Afrika saja, tapi juga disuarakan oleh para akademisi dari luar Afrika. Salah satunya dikemukakan oleh Hobson (2004) yang menelusur asal mula peradaban Barat yang ternyata dipengaruhi cukup kuat oleh peradaban Islam dan Afrika. Bahkan Hobson menyebutkan bahwa persinggungan Afrika dengan Yunani Kuno telah tercatat dalam teks Homer yang ditulis pada 850 sebelum masehi. Kritik yang dikemukakan Hobson berupaya menumbangkan bangun eurocentric dalam sejarah peradaban dunia dengan mengemukakan bahwa asal pengetahuan barat adalah Asia dan Afrika. Pengaruh peradaban Asia dan Afrika memasuki puncaknya pada abad 5 masehi ketika terjadi peningkatan signifikan dalam penguasaan teknologi, terutama transportasi, militer, hingga sistem ekonomi. Melalui perkembangan transportasi, perluasan perdagangan dapat dilakukan oleh kerajaan-kerajaan Sub-Sahara Afrika yang secara efektif dapat memasuki wilayah Eurasia. Interaksi antar daerah yang dilakukan oleh negara-negara Afrika saat itu memberikan dampak pada pertumbuhan ekonomi, sehingga sastra dan filsafat di Afrika semakin berkembang (pada abad 5, naskah dalam bentuk skrip, adalah komoditas utama di wilayah Afrika sub-sahara). Namun babak imperialisme telah memarginalkan Asia dan Afrika dari konteks sejarah, dan memunculkan peradaban “Barat” dengan portofolio yang meyakinkan melalui penguasaan teknologi dan kemajuan ekonomi, juga melalui narasi supertioritas ras (Hobson, 2004: 5).

Marjinalisasi dan minimnya komunikasi lintas kultural – sebagaimana terjadi antara masyarakat Indonesia dengan masyarakat di negara-negara Afrika – ikut melanggengkan persepsi afro-pessimisme. Masyarakat Indonesia jauh lebih mengenal Amerika atau Asia Timur (melalui budaya pop) serta Eropa (melalui bantuan ekonomi dan pendidikan) ketimbang Afrika. Padahal dalam sejarah, hubungan Nusantara dengan benua Afrika telah terbangun sejak

abad 12 ketika pelaut Indonesia mengarungi Samudera Hindia untuk melakukan perdagangan dengan wilayah yang sekarang dikenal dengan Madagaskar dan Afrika Selatan (Oliver dan Atmore, 2001: 6). Tanpa adanya hubungan sosial-kultural yang memadai, pengetahuan umum masyarakat Indonesia sangat terbatas dan rentan untuk kembali terjebak pada narasi afro-perssimisme. Pada tahun 2005 telah dibentuk New Asia-African Strategic Partnership (NAASP) untuk mendorong kerjasama ekonomi dua benua, namun tanpa relasi masyarakat yang kuat dalam segi sosial-budaya, kedekatan emosional antara dua benua tetap sulit untuk dibentuk. Melihat arah yang dibentuk dalam relasi Asia-Afrika saat ini, peringatan Anderson tentang bahaya kajian wilayah yang terlalu “dekat dengan kekuasaan”, menjadi nyata dalam pola hubungan ini. Hubungan yang hanya berkutat pada ekonomi, hanya akan memberikan dampak pada relasi antar elit ekonomi – sedangkan masyarakat antara dua benua, tetap asing satu sama lain.

Kosmopolitanisme lintas budaya

Berhadapan dengan minimnya ketertarikan terhadap kajian Afrika membawa saya untuk mendekati kajian ini dari sudut pandang lain, yaitu melalui pendekatan budaya. Selama ini, kajian Afrika dalam hubungan internasional menempatkan kajian ekonomi dan pembangunan sosial sebagai pendekatan utamanya, alhasil gambaran tentang Afrika hanya berkutat pada data empirik – sedangkan kajian budaya sendiri menempati ruang minor. Namun membangun pemahaman tentang budaya ternyata tidak semudah yang dibayangkan. Konstruksi pemikiran yang telah terbentuk dari konsumsi pendidikan dan gaya hidup populer, telah memarginalkan bangun budaya lain dan menganggapnya sebagai terbelakang. Sehingga dalam upaya (hampir putus asa) untuk memperkenalkan budaya Afrika di kalangan mahasiswa, saya berpaling pada kosmopolitanisme – sebuah bangun teori yang menuntut toleransi atas pemikiran dan budaya lain. Dengan kosmopolitanisme sebagai jembatan teoritis, diharapkan bias etnosentrisme dalam kajian Afrika dapat terkikis sedikit demi sedikit.

Kosmopolitanisme dibangun atas dasar gagasan bahwa semua manusia memiliki nilai dasar yang sama. Pengakuan kesetaraan ini menjadi titik vital untuk mengembangkan kesadaran bahwa manusia saling berbagi, mempengaruhi, dan membentuk eksistensi satu sama lain (Spisak, 2009: 86). Hanya dengan melalui proses kesadaran ini barulah manusia mampu mewujudkan perubahan sosial yang setara, dengan perbaikan sosial yang didasarkan pada respon, cita-cita, dan tindakan individu (Hansen, 2008: 21). Dengan kata lain,

kosmopolitanisme menunjukkan cara untuk berada di dunia melalui konstruksi identitas diri yang terlepas dari tekanan dan ikatan nilai sebuah budaya tertentu (Waldron, 2000: 227). Melalui transformasi ini, seseorang akan memiliki kepekaan untuk menghargai identitas dan budaya lain – sebuah bentuk kepekaan yang dapat menciptakan kekuatan untuk mengubah hubungan keterasingan antara diri dengan subjek lain dan menumbuhkan rasa toleransi yang melampaui batas-batas kultural. Keterbukaan adalah kunci vital lain dari kosmopolitan yang saat ini gencar digaungkan dalam kajian sosial sebagai cara untuk menghindari bias universalisme. Melalui keterbukaan, kosmopolitanisme membangun realitas dinamis antara lokalitas dan globalitas – dimana keduanya berinteraksi dengan memberikan ruang bagi kehadiran gagasan yang berbeda (Delanty, 2006: 36). Keterbukaan menjadi penting karena saat ini nyaris tidak mungkin lagi sebuah masyarakat terisolasi dari globalisasi, namun bukan berarti setiap masyarakat harus kehilangan otonominya.

Gagasan lain tentang kosmopolitanisme dikemukakan oleh Hannerz dalam *Two Faces of Cosmopolitanism: Cultural and Politics* yang mengungkapkan bahwa kosmopolitanisme merupakan sebuah cara untuk saling terhubung dalam dunia yang berbeda secara budaya. Pandangan ini bersebrangan dengan globalisasi yang menuntut homogenitas, karena inti dari kosmopolitan bukanlah pencampuran budaya, namun merupakan sebuah dialog intelektual juga apresiasi pada estetika budaya lain (Hannerz, 2006: 6). Dalam esainya Hannerz juga menguraikan tentang karakteristik kosmopolitanisme, yaitu penyerahan diri (*surrender*) dan penguasaan (*mastery*). Sebuah penggalan cerita tentang seorang wanita asal London yang berbelanja di sebuah pasar di Negeria adalah contoh bagaimana seorang kosmopolitan ideal berperilaku: ia harus menyerah pada budaya setempat dan menghilangkan keangkuhan budaya asalnya, namun di saat yang sama, ia juga harus memiliki keahlian untuk menguasai budaya baru tersebut untuk mampu memahami gerak pikir masyarakat setempat. Tanpa dua karakter ini, maka seseorang akan dengan mudah terasing dalam dunia baru (atau kajian wilayah) yang digelutinya (Hannerz, 2006: 7-8).

Pemahaman budaya dengan sendirinya menjadi penting dalam kosmopolitan. Amitav Acharya (dalam Holbig 2010: 17) mengungkapkan bahwa letak kedalaman kajian Asia adalah pada pemahaman karya sastranya. Acharya mengangkat sejumlah kosmopolit yang karyanya mampu menjembatani budaya Asia dengan budaya lain, diantaranya: filsuf pejuang asal India Rabindranath Tagore, Liang Qichao (sejarawan serta penulis kawakan yang menggalas "*Asian Solidarity Society*" pada tahun 1970), pahlawan

nasional Filipina Jose Rizal, penulis revolusioner Indonesia Pramudya Ananta Toer, jugasejumlah sastrawan besar dari Vietnam, Persia, hingga Jepang (Archarya, dalam Holbig 2010: 17-18). Melalui pengalaman literasi inilah gagasan tentang kosmopolitan dapat tersampaikan – yaitu dengan saling berbagi nilai spiritual dan capaian peradaban yang mampu menembus batas-batas budaya dan ilusi tembok perbedaan.

Pendekatan literasi Archarya memiliki kesamaan pandang dengan gagasan kosmopolitanisme Benedict Anderson yang ia gunakan hampir dalam setiap bukunya (*Imagined Community*, *Specter of Comparison*, *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*, hingga *A Life Beyond Boundaries*, berbicara dalam bahasa kosmopolitan yang lugas). Sebuah kesan mendalam ketika membaca karya Anderson adalah ketulusannya dalam memaknai kajian yang tengah digeluti. Makna akan kedalaman budaya, bukan hanya ditujukan untuk menghilangkan bias kepentingan politik (Anderson, 1984), tapi juga membangun ketulusan yang melampaui ego akademik dan ego kultural. Melalui landasan kosmopolitan inilah, kajian Afrika akan saya pijakkan, sehingga Afrika tidak lagi dipandang hanya dari data statistik yang hanya berkuat pada konflik dan wabah.

Mengenal kembali Afrika

Interpretasi lintas budaya hanya dimungkinkan apabila pengkaji wilayah mampu “menyerah” sekaligus “menguasai” pemahaman budaya wilayah kajiannya sebagaimana disarankan oleh Hannerz (2006: 7). Untuk itu, literatur Afrika dapat digunakan sebagai jalan untuk memahami khasanah Afrika diluar narasi afro-pesimisme. Untungnya hal ini bukanlah sesuatu yang mustahil mengingat Afrika memiliki banyak afrikanist yang berasal dari kalangan Afrika sendiri yang memberi sumbangsih luas pada sejarah, filsafat, psikologi sosial, kesusastraan hingga pendidikan. Hal ini nyata-nyata bersebrangan dengan pandangan umum bahwa Afrika adalah kumpulan negara terbelakang. Melalui kekayaan literasi, Afrika berbicara dengan suaranya sendiri – dan bukan suara sumbang afro-pessimisme yang datang dari luar.

Franz Fanon adalah salah satu afrikanist paling berpengaruh yang mendobrak gagasan tentang inferioritas ras negroid dan salah satu peletak kajian awal tentang post-kolonial. Fanon merupakan seorang psikolog yang aktif dalam gerakan pan-afrikanisme . Ia menguraikan dampak psikologi sosial dalam konstruksi rassisme yang dituangkan dalam *Black Skin, White Mask* (1952), juga menentang logika kekerasan negara kolonial yang menghancurkan peradaban manusia melalui

bukunya *The Wretched of the Earth* (1961). Pemikiran tajam Fanon tentang kekerasan dan rasisme berhasil mendobrak batasan ras, sehingga dukungan atas kemerdekaan Afrika bukan hanya disuarakan oleh masyarakat Afrika, tapi juga kalangan intelektual Barat yang kemudian memberikan dukungan nyata bagi gerakan anti-kolonial. Jean Paul Sartre, sang filsuf Perancis termashur adalah salah satu tokoh yang mendukung gagasan-gagasam Fanon. Ia bahkan menulis kata pengantar untuk *The Wretched of the Earth*, menyebabkan buku tersebut semakin dikenal luas dikalangan intelektual dan publik Barat saat itu. Suara kritis Fanon tentang kolonialisme menjadi salah satu referensi untuk memahami rasisme dari sudut pandang Afrika. Melalui buku-bukunya, kita dapat melihat bahwa Afrika bukanlah bangsa yang pasif dalam menghadapi penjajahan – dan kemarahan Fanon mewakili suara bangsa yang diperlakukan secara sewenang-wenang di bawah kolonialisme.

Bersandingan dengan Fanon, kita menemukan Okot p'Bitek – seorang penyair asal Uganda – yang juga memendam kemarahan meluap-luap terhadap kolonialisme. Pandangan-pandangan p'Bitek terangkum dalam berbagai antologi puisi (salah satu yang terkenal adalah *Song of Lawino*) yang secara mendalam menyoroti bagaimana kolonialisme telah merusak tatanan sosial di Afrika. Sikap kritis Afrika terhadap pendidikan Barat tergambar dalam bait puisi berjudul *Rumah Suamiku* adalah Hutan Buku yang Seram sebagai berikut (p'Bitek, 1988: 123):

Suamiku telah membaca banyak
 Bacaannya luas dan dalam,
 Ia dikenal di kalangan kulit putih
 Dan ia pandai seperti kulit putih,
 Dan bacaan itu
 Telah membunuh lelakiku,
 Dalam adat rakyatnya,
 Ia telah menjadi tunggul kayu.

Penggalan puisi di atas menggambarkan sebuah kesadaran budaya yang mendalam. Memang benar bahwa kolonialisme melalui berbagai cara berupaya membungkam ketajaman berpikir masyarakat Afrika (terutama dengan memberi pendidikan yang hanya terbatas pada keterampilan pertukangan) – namun budaya Afrika, dengan caranya sendiri mampu memberikan resistensi yang kuat. Contoh lain tercantum dalam antologi *Song of Ocol*, melalui puisi berjudul “Tak Ada Waktu yang Tertentu untuk Menyusui” (1988: 47-61), p'Bitek menggambarkan perbedaan mendasar tentang waktu dengan

konsepsi waktu. Hal ini menjawab pandangan binner negara Barat yang memandang bahwa Afrika terpuruk karena malas. p'Bitek mengungkapkan melalui puisinya: ketika matahari terbit, ada tanda-tanda keracunan dari sengatannya yang menyakitkan bagi punggung lelaki yang sedang mencangkul dan wanita yang mencabut benih. Dalam konteks ini, masyarakat Afrika tidak mengenal waktu kerja yang ajeg sebagaimana masyarakat Eropa yang memandang waktu secara sistematis – masyarakat Afrika bekerja “bergantian dengan matahari”, sebuah bentuk adaptasi alamiah yang memunculkan kebiasaan. Namun, ketika pada Afrikanist dari dataran Eropa datang (dengan beban etnosentrisme di kepalanya), mereka lantas menulis bahwa bangsa Afrika adalah bangsa yang malas dan tidak berkemauan. Melalui ketajaman puisi-puisinya, Okot p'Bitek mampu memberikan pemahaman atas kondisi sosial kultural Afrika. Puisi p'Bitek menjadi penting karena melalui pemahaman sosial kultural inilah, seorang pengkaji Afrika dapat menjalin dialog terbuka dengan kajiannya.

Afrikanist lain yang tidak kalah kuat dalam membangun pengetahuan tentang Afrika adalah Chinua Achebe. Ia dikenal sebagai Father of African Literature atas kualitas estetika karyanya dan juga pengaruhnya pada sastra Afrika dan dunia. Achebe berasal dari Nigeria, namun kepiawaiannya dalam tata bahasa telah mengantarkannya sebagai Professor Bahasa dan Sastra di Bard College, New York. *Things Fall Apart* (1957), *No Longer at Ease* (1960) dan *Arrow of God* (1964) adalah karya monumental Achebe tentang kritik terhadap kolonialisme. Karya Achebe lainnya, yaitu *Anthill of the Savannah* (1987), memberikan gambaran kondisi Afrika paska dekolonialisasi yang menjadi referensi tentang konflik politik yang terjadi di Afrika. Novel ini menekankan pada keterhubungan sejarah politik Afrika (sebelum, selama dan setelah masa kolonialisme). Di dalamnya Achebe mengangkat berbagai mitos, yang pada masyarakat Afrika memiliki fungsi vital dalam pembentukan realita sosial politik. Berikut salah satu kutipan dalam *Anthill of the Savannah* (Achebe, 1987: 75):

“...only the story can continue beyond the war and the warrior. It is the story that outlives the sound of war-drums and the exploits of brave fighters. It is the story... that saves our progeny from blundering like blind beggars into the spikes of the cactus fence. The story is our escort; without it, we are blind. Does the blind man own his escort? No, neither do we the story; rather it is the story that owns us and directs us.”

Bagi Achebe, transisi Afrika ke dalam dunia modern paska

kolonial, seharusnya tidak meninggalkan sejarah – karena sejauh apapun waktu melaju, ia adalah anak dari masa lalu. Dan sebagaimana digambarkan dalam *Anthill of the Savannah*, salah satu cara untuk tetap berhubungan dalam masa lalu adalah melalui cerita yang diturunkan dari masa ke masa. Pandangan ini menjadi jawaban Achebe atas upaya Afrika untuk menemukan kembali identitasnya setelah mendapatkan kemerdekaan. Ketika sebagian politisi berpaling pada ideologi asing, maka Achebe mengusung pemakaian kembali identitas nasional dan kultural dengan menggali berbagai tradisi tua Afrika. Pemikiran ini kemudian menjadi dasar gerakan pan-afrikanisme paska kolonial dan menjadi semangat yang dijaga dalam pembentukan identitas regional melalui Uni Afrika – sekaligus menjawab pesimisme kajian Afrika yang menyebutkan bahwa identitas Afrika paska kemerdekaan adalah identitas tanpa arah.

Achebe, p'Bitek dan Fanon adalah patron literatur Afrika yang dapat mengusir pandangan pesimisme dan kekakuan pembahasan tentang Afrika. Selain melalui literatur, keterbukaan interpretasi juga dapat dilakukan melalui pendalaman tentang musik yang menjadi bagian penting bagi masyarakat Afrika. Miriam Makeba adalah salah satu musisi Afrika yang berhasil mencuri pandangan dunia melalui lagu dan liriknya, selain itu juga terdapat Fela Kuti (Nigeria) dan Youssou N'Dour (Senegal) yang mampu menembus pasar musik Eropa dan mewakili suara Afrika. Juga tidak lupa kajian tentang musik Blues yang lahir dari (rintihan) perbudakan. Dengan terbukanya ruang budaya Afrika melalui sastra dan musik, masyarakat luas akan mampu melihat Afrika melampaui afro-pessimisme. Karena bagaimanapun, Afrika adalah sebuah bangsa yang berbangga diri – kekuatannya terletak pada kekayaan budaya, filsafat dan sastranya. Sehingga apabila kajian hanya didasarkan pada penelitian empirik semata, maka sebanyak apapun angka disajikan, tidak akan mampu menyentuh identitas dan kedalaman dimensi budaya Afrika.

Penutup

Sebagai upaya memutus kemandegan kajian wilayah, khususnya kajian tentang Afrika, dibutuhkan gagasan kosmopolitan untuk membangun imajinasi, keterbukaan dan pengenalan budaya. Dalam hal ini Benedict Anderson adalah pakarnya – sebagai seorang kosmopolist sejati, ia tahu betul bahwa akar dari pemahaman realita (baik politik ataupun sosial) berakar pada pemahaman budaya. Pendekatan ini pulalah yang akan digunakan dalam membangun kajian Afrika yang melampaui afro-pessimisme. Melalui sandingan pendekatan budaya

(khususnya literatur dan musik), Afrika tidak lagi hanya dipahami pada lingkup ekonomi dan politik saja, tapi juga melalui rentang budaya yang luas. Pendekatan inilah yang saya sarankan pada mahasiswa di kajian Afrika: bahwa data tidak akan memberi gambaran utuh tentang Afrika, tapi dengan mengasah kepekaan akan budaya Afrika, kita akan mampu membawa Afrika lebih dekat. Pandangan Anderson tentang kosmopolitanlah yang mendasari semangat dari berbagai diskusi tentang Afrika – karena hanya dengan dialog dan keterbukaan, identitas Asia-Afrika (yang selama ini membeku di buku-buku teks kuliah) dapat kembali menjelma menjadi komunitas kosmopolitan yang saling mengenal dan menghargai satu sama lain.

Referensi

- Achebe, Chinua, 1987. *Anthills of the Savannah*. London: Heinemann
- Acharya, Amitav dan Barry Buzan. 2005. "Why Is there No Non-Western International Relations Theory? Dalam *Why Is there No Non-Western International Relations Theory: Lessons From Asia*. Singapura: The Institute of Defence and Strategic Studies.
- Anderson, Benedict R. O'Gorman. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso
- _____. 1984. "Politics and their Study in Southeast Asia" dalam *Southeast Asian Studies: Options for the Future*. Editor: Ronald A. Morse. Washington, D.C.: The Wilson Center
- _____. 1998. *The Specter of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. London: Verso
- _____. 2007. *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*. London: Verso
- _____. 2016. *A Life Beyond Boundaries*. London: Verso
- Arham, Arial. 2011. "The Theory and Method of Comparative Areas Studies" dalam *Qualitative Research. Vol. 11. No. 1*. hal. 69-90
- Basedau, Mathias dan Patrick Köllner. 2007. "Area Studies, Comparative Area Studies, and the Study of Politics: Context, Substance, and Methodological Challenges" dalam *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft. Vol. 1. No.1*. hal. 105-124
- Bates, Robert H. 1997. "Area Studies and the Discipline: A Useful Controversy" dalam *Political Science and Politics. Vol. 30. No. 2*. hal. 166-169
- Delanty, Gerard. 2006. "The Cosmopolitan Imagination: Critical Cosmopolitanism and Social Theory" dalam *The British Journal of Sociology. Vol. 57 No. 1*. hal. 25-47

- Duroselle, Jean B. 1952. "Area Studies: Problems and Method" dalam *International Social Science Bulletin. Vol. IV. No. 4.* hal. 636-646
- Fanon, Franz. 1952. *Black Skin, White Mask*. New York: Grove Press
- _____. 1961. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press
- Hannerz, Ulf. 2006. *Two Face of Cosmopolitanism: Cultural and Politics*. Barcelona: Dinámicas Interculturales
- Hansen, D. 2008. "The purposes of teacher education".dalam *Handbook of research on teacher education: Enduring issues in changing contexts*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates
- Harbeson, John W. 1997. "Area Studies and the Disciplines: A Rejoinder" dalam *Issue: A Journal of Opinion. Vol. 25. No. 1.* hal. 29-31
- Hobson, John M. 2004. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press
- Holbig, Heike. 2010. "The Plasticity of Regions: A Social Sciences–Cultural Studies Dialogue on Asia-Related Area Studies" dalam *GIGA Working Papers*. Frankfurt: Institute of Asian Studies
- Morgenthau, Hans. J. 1952. "In Defense of the National Interest" dalam *The Journal of Politics. Vol. 14. No. 1.* hal. 147-149
- Nkiwane, Tandeka. 2001. "Africa and International Relations: Regional Lessons for a Global Discourse" dalam *International Political Science Review. Vol. 22. No. 3.* hal. 279–290
- Nothias, T. 2013. "Beyond Afro-Pessimism? French and British elite press discourse on Africa" dalam *Engaging Journalism's Future. Vol 5. No. 1.* hal. 45-67
- Oliver, Roland dan Anthony Atmore. 2001. *Medieval Africa, 1250-1800*. Cambridge: Cambridge University Press
- p'Bitek, Okot. 1988. *Afrika yang Resah: Nyanyian Lawino dan Nyanyian Ocol*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia
- Resnais, Alain, Chris Marker, dan Ghislain Cloquet. 1953. *Les Statues Meurent Aussi (Statues also Dies)*. Tadié Cinéma
- Spisak, Shannan. 2009. "The Evolution of a Cosmopolitan Identity: Transforming Culture" dalam *Current Issues in Comparative Education. Vol. 12. No. 1.* hal. 86-91
- Waldron, J. 2000. "What is cosmopolitan?"dalam *Journal of Political Philosophy. Vol. 8. No. 2.* hal. 227-244
- Wilderson, F. B. 2010. *Red, White & Black: Cinema and the structure of US antagonisms*. Durham: Duke University Press
- Wirth, Lousi, 1952. "Introduction to Area Studies" dalam *International Social Science Bulletin. Vol. IV. No. 4.* hal. 633-635

Pelajaran dari Ben Anderson tentang Seni Pertunjukan Jawa¹

Sumarsam

Winslow-Kaplan Professor of Music
Wesleyan University

Pada awal risetnya pada tahun 1960an, Pak Ben sering melihat wayang kulit semalam suntuk dan juga belajar main gamelan dari Pak Kodrat (adik Prof. Purbacaraka). Begitu tinggi terpesonanya pada kesenian dan kehidupan orang Jawa, sampai beliau mengaku sendiri bahwa “*eventually I became more interested in the society and its arts than its politics.*”² Maka buku beliau kalipertamanya, *Mythology and the Tolerance of the Javanese*³, adalah buku tentang pertunjukan wayang kulit. Buku tersebut mendiskusikan wayang dalam perspektif sosiologi dan psikologi manusia Jawa, lengkap dengan deskripsi tokoh-tokoh utama wayang: yaitu rangkuman narasi ki dhalang tentang tokoh-tokoh tersebut, termasuk lawakannya (contoh, Semar itu dewa ngejawantah, bukan laki-laki bukan perempuan, bijaksana, tetapi kentutnya tak dapat terkontrol/sangat mujarab).

Awalnya saya tidak bisa menikmati bahasan-bahasan dalam buku itu, karena bahasa Inggris saya sangat terbatas. Setelah berbahasa Inggris agak lumayan, saya rasakan prosa buku itu sangat enak dibaca, tentunya dalam gaya skolar. Perhatikan kalimat beliau ini: “*wayang as religious mythology is concerned to explain the universe.... [It] is an attempt to explore poetically the existential position of Javanese man, his relationships to the natural and supernatural order, to his fellow-men*

1 Saya sangat beruntung bahwa Pak Ben adalah salah satu dari pembimbing saya pada waktu saya menempuh studi S3 di Cornell. Walaupun bukan pembimbing utama, tetapi arahan beliau sangat bermanfaat, lengkap, dan mantap.

2 Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, 4. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.

3 Anderson. Ithaca: Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1965

– *and to himself*.”⁴ Penjelasan seperti ini singkat, mantap, kental, dan membawa pembaca berpikir tentang kedalaman makna wayang.

Hal-hal yang kelihatan sepele, oleh Pak Ben dijadikan acuan kedalaman makna tersebut. Contohnya, pembagian kanan dan kiri tokoh-tokoh wayang. Persepsi orang pada umumnya, wayang kanan berwatak baik, wayang kiri buruk. Maka wayang mempresentasikan konflik antara baik dan buruk. Tetapi kalau wayang ditonton sebagai pertunjukan bayangan (ditonton dari belakang kelir), kanan menjadi kiri, kiri menjadi kanan. Ini menurut Pak Ben menunjukkan “*the deeper complementarities and ambiguous interconnections of human existence*.”⁵

Pak Ben memuji pandangan orang Jawa terhadap kompleksitas penalaran moral, dimensi luas terhadap keragaman manusia, dan penolakan dualisme tajam baik versus jahat.⁶ Contoh lainnya, pendeta raksasa Bagaspati mempunyai anak perempuan Setyawati yang cantik, dikawin oleh ksatriya Narasoma. Saya tambah contoh lain: dalam ceritera wayang dewa-dewa Hindu dimanusiakan, justru diIslamkan (foto dewa-dewa dan pendita pakai sepatu yang dipakai oleh pedagang-pedagang Muslim dari Timur Tengah).

Apa yang saya pelajari dari Pak Ben?: pentingnya critical thinking. Saya menjadi ingat komentar Pak Ben pada draft pertama disertasi saya. “*It is impressive how far he has come, and I like the sober tone of the whole text, characteristic as it is of his calm, conservative temperament. What I like less, though probably nothing can be done about it, is his determination to downplay and cancel out any kind of real conflict, intellectual, culture, or political.*”

Seperti telah saya kutip di muka, Pak Ben memandang wayang sebagai religious mythology. Ini pendapat serius. Pertanyaannya, apakah pendapat beliau ini bisa bertahan setelah wayang mengalami perubahan drastic selama beberapa dekade belakangan ini? (Ingat, riset Pak Ben dan penerbitan bukunya adalah awal tahun 1960an). Sekarang wayang bukan pertunjukan bayangan lagi: blencong diganti dengan bohlam listrik (hologen dengan cahaya berwarna-warni); Penggunaan sistim amplikasi yang sangat elaborat; Adegan lawakan Limbukan dan Gara-Gara yang berjam-jam lamanya, termasuk munculnya bintang tamu, penyanyi dangdut, pelawak, dlsb. Bagaimana harus menjelaskan

4 *Ibid.*, hal. 5.

5 *Ibid.*

6 Lihat John Roosa 2016, “Obituari Benedict Anderson 1936-2015” di *Indoproggress*: kritiknya, bahwa ada sesuatu yang kurang akurat dari pandangan Pak Ben ini, karena dalam peristiwa G30S terjadi pembantaian ribuan orang Jawa oleh orang Jawa sendiri, walaupun peristiwa itu bukan ekspresi langsung dari budaya Jawa, tetapi terlibatnya institusi nasion modern.

ini semua?⁷ Sebelum menjawab pertanyaan ini, saya akan kemukakan contoh *critical thinking* yang lain dari Pak Ben.

Pada suatu pertemuan saya dengan beliau, saya diminta menyimak photo penari-penari bedhaya di jurnal "Indonesia." Pertanyaan Pak Ben, apa ada keganjilan pada penari-penari dalam photo tersebut? Sejenak saya amati, saya tidak menemukan keganjilan. Penjelasan beliau: lihat kain yang dipakai penari-penari dalam tarian kuno itu: bukan kain batik, tetapi kain dengan gambar motif-motif tanaman dan binatang hutan (motif *alas-alasan*). Jadi kain batik yang diagungkan sebagai hasil dari kreasi asli Jawa yang dipercaya sudah umur berabad-abad, sebetulnya muncul menjadi seni yang elaborat pada periode awal industri modern, karena bahan-bahannya diimport dari Eropa dan Jepang, juga dari pulau-pulau Indonesia lainnya.⁸ Ini lagi, *critical thinking* dari Pak Ben dalam konteks silang-budaya dan hibridisasi dalam kehidupan dan bentuk kesenian. Contoh lainnya: tarian *bedhaya* kraton Yogyakarta yang dipercaya keramat diiringi musik gamelan dicampur dengan ansambel instrumen tiup Eropa; Tanjidor Betawi yang justru ansambel instrumen tiup Eropa lebih menonjol dari pada instrumen asli Betawinya sendiri.⁹ Ini adalah contoh-contoh inovasi dalam seni pertunjukan yang muncul atas hasil dari perjumpaan Jawa dengan non-Jawa (terutama Eropa, Barat).

Kosmopolitanisme

Apakah proses perwujudan kesenian tersebut bisa dijelaskan sebagai kosmopolitanisme, nasionalisme, regionalisme, dan/atau globalisasi? Mungkin penjelasan Pippa Noris bisa dipakai sebagai acuan.¹⁰ Globalization is understood to refer to the expansion in the scale and speed of flows of capital, goods, people and ideas across borders..... Kemudian Noris menjelaskan bahwa: "*One way to think about the cultural impact of globalization is to draw a broad distinction between cosmopolitans, nationalists and parochials.*"

Catat bahwa Noris hanya mengatakan "*to draw a broad distinction.*" Poin saya adalah bahwa proses pembentukan suatu bentuk kesenian

7 Lihat Sumarsam. *Javanese Gamelan and the West*. Rochester: University of Rochester Press, 2013.

8 Penjelasan langsung dari Pak Ben Anderson.

9 Lihat Sumarsam. *Javanese Gamelan and the West*. Rochester: University of Rochester Press, 2013.

10 Norris, Pippa. "Cosmopolitans, Nationalists, Parochials: Globalization and Cultural Change." *Unpublished paper*, the fourth annual meeting of the John F. Kennedy Visions of the Twenty-First Century, July 1999.

tidak bisa hanya dikategorikan pada satu kategori saja. Misalnya, kain batik muncul bukan karena hanya hasil dari interkultural saja, tetapi juga berhubungan dengan kolonialisme dan regionalisme; sama halnya dengan munculnya Tanjidor Betawi dan Gendhing Mares di kraton Yogyakarta. Lebih-lebih lagi wayang, yang perkembangannya sepanjang jaman tidak bisa lepas dari proses kombinasi antara regionalisme, nasionalisme, dan kosmopolitanisme, atau dengan istilah dan tambahan vokabuler lain, interkultural, internasional, interbahasa, dan interagama.

Mungkinkah ini sebabnya Pak Ben agak bimbang menggunakan istilah kosmopolitan? Pada waktu ditanya Cynthia Foo tentang konsep "*Cosmopolitan from below*" sehubungan dengan presentasi beliau di Columbia University, Pak Ben menjawab bahwa baru memikirkan biografi Kwee Thiam Tjing sebagai "*colonial cosmopolitanism*."¹¹ Akan tetapi beliau ragu-ragu. "*I'm not sure it's going to be one of the fundamental things about the book, but will certainly be a big part of it*," katanya. Beliau juga menyebut konsep "*receptive cosmopolitanism*", memberikan contoh bagaimana Tionghoa generasi muda melihat kembali perayaan tahun baru dan barongsai yang selama puluhan tahun dilarang pemerintah Orde Baru. Tetapi *Power* barongsai tersebut sudah hilang. Selanjutnya beliau menjelaskan bahwa kosmopolitanisme dan nasionalisme itu *conjoined*, tidak bisa dipisah-pisahkan.¹² Jadi beliau cenderung mengapresiasi bagaimana kategori-kategori itu saling tarik-menarik, tumpang-tindih.

Pasca G30S dan 9/11

Sekarang saya kembali pada diskusi bentuk dan inovasi pertunjukan wayang masakini. Asumsi saya adalah bahwa peristiwa-peristiwa konflik geo-politik global maupun lokal sangat mempengaruhi perubahan bentuk dan tatanan seni-budaya pada umumnya. Sebagaimana diketahui, peristiwa G30S dan 9/11, keduanya, telah membuat kedepan kesadaran publik isu-isu agama dan kebudayaan. Peristiwa G30S berakibat surutnya istitusi-institusi abangan, padahal mereka adalah patron-patron utama pertunjukan

11 Cynthia Foo 2016, "Interview with Benedict Anderson." http://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_13_/foo/index.html

12 Lihat keraguan beliau tentang konsep kosmopolitan ini dalam bukunya *Specter of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. London, New York: Verso, 1998

seni tradisional.¹³ Pada jaman Orde Baru, di satu sisi, pemerintah mengekang kegiatan-kegiatan seniman kiri, akan tetapi di sisi lain pemerintah Orde Baru mempunyai perhatian khusus untuk menggali/melestarikan kesenian tradisional. Maka maraklah festival-festival dan perlombaan-perlombaan kesenian. Dengan mengadaptasi budaya populer dan teknologi Barat (yang waktu itu sedang menyebar luas dan cepat), terbentuklah spektakularisasi kesenian tradisional: seperti wayang dengan tiga dalang, dengan bintang tamu, dengan rock band, dangdut, atau campursari dengan penyanyi-penyanyi terkenal, penyinaran gemerlapan dengan lampu listrik pada kelir wayang, sound system yang elaborat, dlsb. Selain itu, di awal pertunjukan selalu ada upacara pidato-pidato oleh sponsor pertunjukan atau pejabat yang hadir, dan berdoa bersama. Sebagai klimaksnya, upacara diakhiri dengan menyerahkan tokoh utama wayang dalam ceritera yang akan dipentaskan dari sponsor kepada ki dalang – pengakuan/pengukuhan Kekuasaan sponsor di depan publik.

Masuk ke pasca peristiwa 9/11, bentuk dan tatanan wayang seperti ini berkelanjutan. Akan tetapi 9/11 mempunyai dampak lain. Dengan menyebarnya Islam konservatif, maka konflik antara Islam ortodoks dan Islam kejawaen (sinkretik Jawa-Islam) menjadi sering terdengar. Pro dan kontra diskusi tentang kesenian tradisional sering terjadi: apakah gamelan atau wayang itu haram atau halal? Ini mungkin debat klasik. Tetapi saya mencatat adanya suatu perkembangan yang menarik. Di satu sisi, kedudukan/fungsi seni tradisional-lokal sering dipermasalahkan. Akan tetapi di sisi lain, khususnya bagi masyarakat berpandangan Islam kejawaen, dengan dasar kepercayaan bahwa walisongo adalah pencipta dan pengembang kesenian, maka wayang dan gamelan dimanfaatkan oleh beberapa kyai untuk sarana pengajian. Kyai-kyai tersebut merasa mempunyai kewajiban untuk melestarikan wayang, karena mereka percaya bahwa Sunan Kalijogo menggunakannya untuk syiar Islam.

Akan tetapi bentuk dan tatanan adegan wayang yang dimasukkan dalam pengajian berbeda dengan pertunjukan wayang biasa. Dalam pengajian, (1) wayang ditampilkan hanya beberapa adegan saja; (2) wayang ditampilkan tanpa kelir, tetapi hanya terdiri dari sepotong pohon di mana wayang ditancapkan. (3) wayang simpingan (biasanya dipasang di kanan dan kiri dalang, untuk dekorasi) dipasang di belakang panggung pengajian. Apa kesamaannya dengan wayang masakini? Wayang dalam pengajian juga menampilkan musik pop seperti dangdut atau campursari, gendhing-gendhing ringan/dolan, dan ditambah

13 Ricklefs, M.C. *Islamisation and its Opponent in Java: c 1930 to the Present*. Singapore: NUS Press, 2012.

lagu-lagu Islami seperti Qasidah. Apa keunikannya? Apakah itu dangdut, gendhing gamelan, atau Qasidah, semuanya dimainkan pada ansambel pop musik Barat, terdiri dari keyboard, drumset, kendhang dangdut, gitar, dan beberapa instrumen gamelan (kalau diperlukan). Selain itu, keunikan lainnya, terasa sekali bahwa pengajian-pengajian itu banyak menampilkan lawakan, dari lawakan yang biasa-biasa saja sampai pada lawakan porno. Mungkin karena ini, salah satu kyai yang terkenal menggunakan adegan wayang dalam pengajiannya, nama alias beliau adalah Ki Joko Goro-Goro (nama beliau sebetulnya, Kyai Haji Abdul Rochim). Sehubungan penggalan-penggalan ceritera wayang dalam pengajian tersebut, walaupun ceritera dan tokoh-tokoh wayang berasal dari certitera Hindu (Mahabharata dan Ramayana), tetapi kyai-kyai ini menghubungkannya dengan Islam. Diantaranya, nama tokoh-tokoh wayang seperti Arjuna, Werkudara dan lainnya, diinterpretasikan asalnya dari kata-kata Arab.

Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, saya bertanya: Wayang dalam pengajian itu dimasukkan kemana, apakah masuk ke diskursus kosmopolitan, global, regional, interkultural, interagama, atau/dan intersejarah? Mungkin itu semuanya, dengan tekanan pada salah satu atau dua di antara kategori-kategori itu. Yang jelas, wayang dan seni pertunjukan pada umumnya tidak akan pernah seratus persen mapan, dan bisa menjadi ajang untuk berdebat tentang hibridisasi, pluralisme, experimentasi, konflik, dan kreativitas.

Liberating (My) Prisoned Mind

Sunaryo

Semarang

This paper shows my personal experience how much I have changed in understanding (my)self as a result of scholarly engagement with the late Professor Benedict Anderson. The engagement transformed myself as a modern agent into a political subject. It started when I took a reading class under Professor Anderson's supervision. I, then, was in the 12th year of Indonesian New Order civil servant. I had been worked for the Directorate of Reforestation and Land Rehabilitation for twelve years. After he asked me what was my interest to work with him, I told him that I worked for the Department of Forestry but I did not have any idea what kind of books I needed to read. He finally suggested to learn more about Indonesian agrarian politics.

My first reading assignment was the Professor Selo Soemardjan's book of *The Social Changes in Jogjakarta*. After I submitted my first reading report to him, I eagerly wanted to get his comments but it did come immediately. Even though I saw my report in his kitchen table many times, I did not have guts to ask his comments. Somehow I got a bit information from a fellow student that Professor Anderson was not please with my report. This made me even more nervous to ask him about it. I finally had enough courage to talk about it by saying, "I am sorry for my bad paper."

However, before I continued to the next sentence, he gave his assessment about my report. Instead of commenting on the report, he told me about my state of mind. He softly told me: "*Mas Naryo, Pram itu orang yang dipenjara tapi pikirannya bebas. Sedang mas Naryo orang bebas, tapi pikirannya terpenjara.*" It struck me deeply in my heart. Am I imprisoned? I even started questioning my identity.

Is it true? Do I have an imprisoned mind? By that time, I felt that I was brave enough to swim against current since I may be the only a government official student who intentionally wanted to study

directly under him. I felt that I was among few government officials who read Pramoediya's novels. Let alone I was one of students who organized a monthly Indonesian student discussion group called "Colorado Cyrle". In fact, I decided to take his class after I finished the Pramoediya's tetralogy, especially *the Glass House*. This piece really pushed me hard to question myself why I did what I did. Even I asked why I had to take a master degree program. I was finishing my Urban and Regional Planning program at Colorado University at Denver when I decided to take an Indonesian politics, history, or culture class in Cornell University. The class was part of credit hours needed for the master degree requirement.

The Colorado Cyrle discussion group, which discussed Indonesian politics among Indonesian students, was responsible to my eagerness to learn about Indonesian politics in the Indonesian Studies Mecca in the world. But it was also affected by Planning Studio Class under Professor David Hill who assigned the class to produce a Master City Planning base on different political philosophies i.e. socialist, communist, and capitalist to three different student groups. This class reminded me that my master planning degree would mean nothing if I failed to understand my own people. Therefore, it was a necessity to learn about Indonesian history and politics. In the end of Fall Semester, Prima and I packed our household stuffs and loaded it into U-haul truck moving to Ithaca. I drove the U-haul moving truck which mounted the Subaru hatchback for about 2,225 miles. Despite my motivation and efforts, I was considered to have an imprisoned mind? Mind bogging. Am I an oppressed person? It was really soul searching moment for me.

His frank assessment left me shock and I was restless. Instead of ignoring it, I used it as my personal working hypothesis while I was taking classes in the Cornell University. *Mbah Ben* as my kids addressed him, kept teach me how one could get into a self-prisoner mind trapping in many ways. While he cooked something in the kitchen, he suddenly ask us "why someone stops on the red light in the middle of night when no other traffickers were actually around at all?" Although he himself some time wore the *seragam Korpri* as his working (joking) clothes, he asked me "what does *seragam Korpri* mean to you?" He even gave a real life-example how to ignore state power when celebrated Christmas with real Christmas tree and real candle flame which was banned in the New York State. These clues had become much more sense to me when I took Professor Ronald Herring's class of Agrarian Politics. Especially when the class discussed the Bob Jessop's book of *State Power* which among other things argue that the more you feel state present, the more you are affected by it.

By then, the “working hypothesis” started to work in my head. I did not send study progress report anymore. Thus, I started to disconnect and stop any communication with my office i.e. the Training and Education Center of the Department of Forestry in Bogor. I let my hairs to grow up to waist long as I began to pursue a Ph.D. program in the Department of Sociology at the State University of New York at Binghamton. In addition, I had to shift my income base from government fellowship to working student income. I took any student jobs such as a research fellow for the Fernand Braudel Center, a bus driver, a house keeper, a newspaper carrier, and even land mower to meet our needs.

By doing so I began to feel I was no longer part of state apparatus. As a result I felt nobody watching me anymore. I even did not feel obligate to report to the Bogor office any longer. In fact, I experienced to have had an expired official passport by which my working student status solely based on the United States Social Security Card. This marginal status changed when I met one of organizers of this gathering who helped me to get a regular passport. I felt as an independent person who felt free to study anything that I wanted to. In fact, together with other Indonesian students in the North America I involved in scholarly activism by interviewing most of Indonesianists to understand the Indonesian New Order Regime political behaviors from different angles and perspectives. We posted those interview transcripts into “apakabar mailing list” which was subscribed by most Indonesian activists at the time.

Besides being involved with Indonesian student activists in the North America, I also joined the Methodologies Resistant and Negotiation Working Group with Latin American students and professors activist in the State University of New York at Binghamton. We did participatory research on Latin American illegal immigrants to create a survival manual book for them in dealing with landlords, daily working customs, and local authorities. We held workshops for people of colors against discrimination.

At this point, I felt that I could move in and out as political subject, since it was based on my own political decision to free myself from the state hegemonic power. I had been traveling from the Indonesian New Order government official to the student activist as switching from political object to political subject. I refused to having my humanity being reduced into a state tool.

Mbah Ben not only gave a big soul shock, but he gave me a second shock when he asked my son to let me know that it would be illusion for your father to finish his Ph.D. program. Thank you *Mbah Ben* without your lovely guidance I would not be able to travel this long. I love you.

This paper shows my personal experience, when I started to study Indonesian politics, history, and culture class at Cornell University under Professor Benedict Anderson supervision. The first time, I met the late of Professor Benedict Anderson in 1991, I took an independent study/reading class with him. He assigned me to read a book of *The Social Change in Yogyakarta* by Professor Selo Sumardjan, then I gave a reading report to him. Instead of commented on my reading report, he told me about my condition of the state of my mind at that time, and softly said to me ***“Mas Naryo, Pram (Pramoedya Ananta Toer) itu orang yang dipenjara tapi pikirannya bebas, sedang mas Naryo orang bebas tapi pikirannya terpenjara.”*** I was strucked by his comment, from that time, I started questioning who am I. Thus, it is important to tell the engangement that transformed myself as a modern agent into a political subject.

Toleransi (Jawa) Wayang Masa Lalu untuk Kosmopolitanisme (Indonesia) Masa Kini¹

*Budi Susanto S.J.*²

Lembaga Studi Realino,
Universitas Sanata Dharma

Siapa dan apa yang dimaksudkan dengan hal dan masalah (in) toleransi dalam tulisan ini adalah yang berkaitan dengan pertunjukan atau tontonan budaya (wayang) Jawa. Pada waktu itu, awal bulan Agustus 1965, mendiang Benedict Anderson (1936-2015, selanjutnya disebut “Ben”) masih berusia 29 tahun. Dia baru saja selesai menulis “buku”nya yang pertama berjudul *Mythology and the Tolerance of the Javanese*. Buku tipis dalam bahasa Inggris tersebut, sekitar 105 halaman ukuran kertas kuarto, ditulis Ben dan diterbitkan di Universitas Cornell, Amerika Serikat, segera sesudah dia menyelesaikan penelitian lapangan selama tiga tahun (1962-1964) di Indonesia, khususnya di Jawa.³ Sebenarnya, penelitian lapangan itu dijatahkan oleh Ben untuk terutama mengumpulkan bahan-bahan disertasi doktoralnya di Departemen Ilmu Pemerintahan Universitas Cornell, Amerika Serikat. Disertasi Ben yang berkaitan dengan masa pendudukan Jepang dan revolusi pemuda di Indonesia tersebut ada di bawah bimbingan George Kahin, seorang guru besar bidang (ilmu) politik dan tata pemerintahan

-
- 1 Sebagian dari tulisan ini pernah disajikan dan diperbincangkan dalam seminar “Wayang Sebagai Media Pendidikan dan Pembentukan Karakter Bangsa” yang diselenggarakan oleh Sekretariat Nasional Pewayangan Indonesia SENA WANGI; di Bentara Budaya – Balai Sudjatmaka, Surakarta, 6 November 2016.
 - 2 Direktur Lembaga Studi Realino dan dosen Pasca Sarjana Universitas Sanata Dharma; keduanya di Jogja.
 - 3 Benedict Anderson, *Mythology and the Tolerance of the Javanese* (Ithaca NY, Cornell Modern Indonesia Project: 1965). Meskipun, dalam buku otobiografinya, Ben mengatakan bahwa tulisan akademis komparatif pertama adalah tentang “Gagasan tentang Kekuasaan Jawa.” pada tahun 1972. Lihat, Ben Anderson, *Hidup di Luar Tempurung* (Serpong, Tangerang Selatan: Marjin Kiri, 2016), h.112

di Kajian Wilayah Asia Tenggara, termasuk Indonesia.⁴

Prakata untuk buku pertama Ben tersebut ditulis oleh George Mc. Turnan Kahin (1918-2000) pada tanggal 24 Agustus 1965; kira-kira dua minggu (7 Agustus 1965) sesudah Ben menulis “Kata Pengantar” untuk bukunya. Kahin mengatakan bahwa salah satu tujuan penerbitan buku tersebut adalah bahwa untuk mengetahui organisasi dan artikulasi sosial politik masyarakat Indonesia kontemporer, perlu juga memahami tradisi toleransi Jawa pewayangan yang sudah ada jauh sebelum masyarakat Indonesia mengenal dunia Barat. Saat itu, Kahin juga menambahkan bahwa Ben Anderson – yang sebenarnya seorang ahli ilmu politik – toh berminat menyumbang kajian mendalam mengenai tradisi peradaban Jawa. Menurut Kahin, Ben mengaku bahwa kajian wayang yang dia lakukan adalah sebagian dari perbincangan dia dengan profesor G.J. Resink pada tahun 1964. Dalam bagian Pengantar buku tersebut, Kahin juga menekankan perlunya memahami tradisi “toleransi” budaya (Jawa) wayang, tulisnya,

Mereka yang tertarik dengan masyarakat Indonesia kontemporer, baik organisasi maupun artikulasi sosial politiknya, cepat atau lambat akan menyadari bahwa untuk memperoleh pemahaman yang mendalam mengenai berbagai fenomena warisan tradisi budaya sebelum kedatangan pengaruh Barat.

Pagelaran wayang yang dilakonkan dengan wayang kulit yang disorot cahaya ke layar dan ditonton dari sisi berlawanan adalah bagian kebudayaan Jawa masa kini yang sama pentingnya dengan kebudayaan masa lalu Jawa.

Meskipun dirinya adalah seorang sarjana ilmu politik yang baru saja kembali dari Indonesia untuk penelitian tentang masa revolusi, saya percaya bahwa kajian Ben Anderson tentang wayang beserta makna sosiologis dan psikologisnya adalah sebuah sumbangan nyata bagi pemahaman kita tentang nilai-nilai dan budaya Jawa.⁵

4 Benedict Anderson, *Java in a Time of Revolution; Occupation and Resistance, 1944–1946* (Ithaca: Cornell University Press, 1972).

5 Benedict R.O’G. Anderson, *Mythology and the Tolerance of the Javanese* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project – Southeast Asia Program, 1965/1996), h.5-6. Dalam berbagai tulisan dan bukunya, Ben sangat menghormati dan berterimakasih kepada Kahin, yang memungkinkan Ben menjadi guru besar di departemen Ilmu Pemerintahan, Universitas Cornell.

Masalahnya, tak lebih dari tiga minggu sesudah buku mitologi (Wayang) Jawa tulisan Ben tersebut terbit dan disebarluaskan – dalam bahasa Inggris, tentu saja – mulailah ter/di-jadikan peristiwa intoleransi paling dahsyat dalam sejarah Indonesia. Bulan-bulan menjelang berakhirnya tahun 1965, mulailah terjadi pembantaian terhadap sejumlah sekitar antara empat ratus ribu sampai lebih dari sejuta orang Indonesia; yang tanpa pengadilan sebagaimana semestinya, dituduh sebagai anggota Partai Komunis Indonesia (PKI). Pembantaian tersebut dilakukan oleh sesama orang Indonesia. Pembantaian tersebut terjadi, sebagian besar di daerah-daerah pedesaan di pulau Jawa dan Bali.

Toleransi “berbahasa” wayang (Jawa)

Tulisan ini membatasi diri dalam hal dan masalah peran politik bahasa, dan berusaha menjawab: bagaimana mungkin tanpa rasa – atau pengalaman(?) – keadilan, tega untuk menghabisi nyawa tetangga, kenalan, sesama mereka? Sesama yang mempunyai bahasa ibu yang sama, dan/atau menggunakan bahasa bersama mereka, *lingua franca*, bahasa nasional, bahasa Indonesia. Bahasa-bahasa yang tentu saja berkaitan dengan unsur-unsur budaya yang terkait. Pada tahun 2009, sebuah buku bunga rampai monumental, berjudul *Sadur*. Buku ini berukuran kertas kwarto setebal kurang lebih 600 halaman. *Sadur*, berisi hal dan masalah berbahasa di Indonesia.⁶ Dalam buku bunga rampai tersebut, jejak-langkah strategi politik bahasa dari pihak pemerintah – kolonial maupun neo-kolonial – maupun “pengabaian” (kontestasi) yang terjadi, dicatat dan dikaji oleh para penyumbang tulisan buku tersebut. Koleganya di *Cornell University*, James Siegel, maupun Ben Anderson sendiri ikut menyumbang tulisan dalam bunga rampai *Sadur*. Keduanya menekankan betapa pentingnya “berbahasa” *lingua franca* (Siegel), atau “Bahasa Tanpa Nama” (Ben) dalam berbagai wujudnya seperti, novel, cerpen dan karya-karya sastra lainnya, adalah penting untuk menghadirkan (kembali) situasi toleransi dalam sebuah masyarakat plural seperti di Nusantara.⁷ Bayangkan saja, dalam arti tertentu, hal dan masalah toleransi Jawa (wayang) yang menawarkan gagasan toleransi yang juga sangat berkaitan dengan

6 Benedict RO’G Anderson, “Bahasa Tanpa Nama,” dalam *Sadur. Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. Henri Chambert Loir (ed.), Jakarta: K.P.Gramedia, Ecole Francaise d’Extreme-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa, Universitas Pajajaran, 2009.

7 Anderson, 2009, *Op.Cit.*, hal. 390-391.

gejala dan aksi timbulnya *lingua franca* tersebut sudah ditangkap dan diperbincangkan lebih dari limapuluh tahun yang lalu (2017-1965) ketika Ben menulis buku mitologi Jawa termaksud. Juga, mungkin ada sesuatu keberuntungan untuk hal toleransi masa kini Indonesia, seandainya saja buku mitologi tulisan Ben tahun 1965 tersebut, dapat segera diikuti penerjemahan, penerbitan dan penyebar-luasan edisi-edisi bahasa Indonesianya.

Ketika tulisan ini sedang dipersiapkan sebagai naskah akhir demi kolaborasi penelitian dan penerbitan dari konferensi internasional yang memperbincangkan kosmopolitanisme sebagaimana digagas Ben, kelompok Senawangi di Jakarta masih mengeluh dan mengkhawatirkan tentang tidak populernya wayang. Padahal, hanya berjarak tidak lebih dari empat bulan sebelumnya kelompok yang sama ini sudah “sukses” menggandeng berbagai sponsor dan pendonor untuk mengadakan seminar tentang pelestarian wayang. Dengan judul “Agar Wayang Berkembang Sesuai Zaman” surat kabar harian Kompas memberitakan bahwa *Sekretariat Nasional Pewayangan Indonesia* (Sena Wangi) akan mengadakan kongres kesembilan pada tanggal 25-26 April 2017. Dilaporkan juga oleh wartawan termaksud bahwa,

“...bagikalangan fanatik, pertunjukan wayang kulit ataupun wayang orang masih sangat diminati dan dinanti. Namun bagi segmen masyarakat lain, wayang kurang mendapat perhatian. Wayang makin kalah bersaing dengan banyak jenis hiburan modern (sudah dikatakan Ben 50 tahun silam) yang ditayangkan di televisi.” Di sisi lain, seperti diungkapkan oleh Ketua Umum Sena Wangi, “... upaya memasyarakat wayang kepada generasi muda juga lemah. Wayang harus dilestarikan karena mengandung ajaran-ajaran budi pekerti luhur.”⁸

Betulkah ada sesuatu yang (sudah) hilang dari “politik bahasa” dan budaya pewayangan Jawa, yang sungguh(sungguh) dikhawatirkan atau ditakutkan oleh lembaga Sena Wangi? Ben sendiri lebih dari limapuluh tahun yang lalu, ketika menulis mitologi (wayang) dan toleransi orang Jawa, sebenarnya sudah merasa bagaimana budaya hiburan modern dapat cepat atau lambat menelung tujuan pokok seni budaya toleransi pewayangan termaksud.

8 *Kompas*, 3 Maret 2017, hal. 11. Sebagai informasi, Sena Wangi ini cukup banyak punya proyek pelestarian wayang. Tanggal 6 November 2016 di Solo. Tanggal 5-7 Desember 2016, memanfaatkan seorang pengusaha Tioghoa Sidoarjo, bapak Jensen, yang gandrung dengan kesenian wayang, menyelenggarakan *Asian Wayang Association*, di Mojokerto, Jawa Timur.

Mungkin baik untuk mengetahui lebih dahulu informasi tentang kunjungan Ben yang pertama ke Indonesia sebagai mahasiswa kandidat doktor ilmu politik di *Cornell University*. Nampaknya, Ben dengan segera terpicat dengan hal-hal dan masalah toleransi (Jawa) di Indonesia. Ben datang di Jakarta pada bulan Desember 1961. Selama empat tahun Ben melakukan penelitian lapangan di Indonesia, khususnya di Jawa, untuk mengumpulkan data dan melakukan wawancara bagi topik disertasinya mengenai masa pendudukan Jepang di Indonesia (1942-1945). Bayangkan, ketika itu Ben baru berumur 26 tahun, mampu berbahasa Indonesia, tetapi tidak bahasa Jawa. Bulan April 1964, Ben meninggalkan Indonesia dan meneruskan penelitian kepustakaan di Belanda selama beberapa bulan. Bulan Agustus 1964, Ben kembali ke kampusnya, *Cornell University*. Hanya dalam waktu kurang lebih satu tahun, entah berdasar keranjingan unsur atau “roh” Jawa macam apa, Ben mampu begitu cepat menyelesaikan buku monografis tentang toleransi mitologis wayang Jawa – dalam gaya bahasa Inggris *British* – yang secara komparatif memaparkan kepada cara berpikir “Barat” dan dengan beberapa “pasemon” yang mudah dimengerti oleh para pembaca bukan Jawa.⁹ Di luar dugaan Ben, nampaknya, terjadilah tragedi intoleransi di Indonesia mulai akhir September 1965. Semula, pada bulan Maret 1966 Ben dengan koleganya yaitu Ruth McVey dan Frederick Bunnell menulis kajian sementara – yang beredar untuk kalangan “sendiri” – mengenai peristiwa Gerakan 30 September 1965. Dokumen, naskah, tulisan, teks, atau apapun juga istilahnya, yang bersifat “rahasia” inilah yang selanjutnya terkenal di Indonesia dengan julukan “Cornell Paper.” Pada tahun 1971, dokumen sementara berjudul “A Preliminary Analysis of the October 1, 1965, Coup in Indonesia” tersebut akhirnya secara resmi dipublikasikan untuk umum.¹⁰ Tahun 1972, meskipun sempat masuk ke Indonesia, Ben “diusir” keluar Indonesia. Duapuluh tujuh tahun kemudian, ketika Habibie menggantikan Soeharto sebagai presiden, sejak tahun 1999 Ben boleh berkunjung kembali ke Indonesia.

Menjelang musim panas tahun 1966, atas restu Kahin, bersama Ruth McVey, Ben – dalam umurnya yang ke 30 – memulai menerbitkan jurnal kondang yang terbit setengah tahunan, Indonesia, yang lancar dan sukses bertahan sampai sekarang. Dalam nomor perdana

9 Misal dengan perbandingan berdasar konteks sebuah kebun binatang: ...sampai bikin padanan wayang dengan lomba lari di kalangan penghuni Kebun Binatang ... atau memadankan anak Jawa kurus yang boleh saja membayangkan tokoh Bima....

10 Benedict Anderson, *A Preliminary Analysis of the 1 October 1965, Coup in Indonesia. Interim Reports Series* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1971). With Ruth T. McVey.

tersebut, Ben menulis tentang “bahasa politik” di Indonesia¹¹ yang kemungkinan besar untuk memberi konteks bagaimana “bahasa pewayangan” sebaiknya dimanfaatkan, disadur, di”baca” dan dipahami oleh mereka-mereka yang menyetujui maupun meledek mitologi itu ketika dikait-kaitan dengan intoleransi pembantaian tragedi awal September 1965.

Perlu untuk mencermati lebih dahulu mengapa dan bagaimana hal dan masalah penerjemahan atau bahkan “salah penerjemahan” dari buku awal karya Ben yang ditulis dalam bahasa Inggris tersebut. Cukup mengherankan bahwa monografi berbahasa Inggris tersebut, sesudah lebih dari 30 tahun sejak penerbitan perdana (Agustus 1965), kemudian diterbitkan kembali oleh CMIP (1996) dengan tambahan gambar halaman muka yang baru. Cetakan kedua tersebut – masih tetap dalam bahasa Inggris -tersedia pada saat dua tahun menjelang Reformasi 1998 di Indonesia. Sampul depan buku edisi kedua ini (1996) memuat gambar samar-samar seorang raksasa dengan gada besar yang bertarung dengan Hanoman. Ilustrasi fotografis tersebut dipotret dari relief Ramayana di candi Penataran, Jawa Timur. Relief itupun hanya nampak samar-samar, atau bahkan “nyamari” (Jawa: menakutkan) dalam sampul depan buku cetakan kedua tersebut

Akhirnya, menarik – dan syukurlah – bahwa buku asli berbahasa Inggris tersebut (edisi tahun 1965 maupun tahun 1996) diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh dua penerbit, sama-sama ada di Jogja, tetapi dengan dua ilustrasi sampul depan yang berbeda. Sejauh penulis ingat, tidak ada seorangpun dari orang Jawa – sastrawan, seniman, priyayi, pejabat, dll. – yang mempertanyakan kenapa tidak ada penerjemahan ke dalam bahasa Jawa. Adalah keyakinan Ben yang menganggap bahwa sebuah bahasa bersama atau *lingua franca*, yaitu bahasa Indonesia adalah yang menghasilkan nasionalisme; tidak sebaliknya (*Kuasa Kata*, hal. xx). Tambah lagi, James Sigel, sahabat dekat Ben di Universitas Cornell, menegaskan bahwa *lingua franca* bahasa Indonesia – berasal-usul dari bahasa Melayu Pasar – berguna untuk menjamin toleransi dalam sebuah masyarakat plural seperti di Hindia Belanda, sekarang Indonesia. Kata Siegel, “Sejauh bahasa Indonesia tetap bersifat *lingua franca*, apapun yang terjadi dalam bahasa itu terjalin antara orang-orang yang tidak saling mencerminkan; dan dengan demikian tidak saling menyebabkan rasa rihuh.” (*Sadur*, hal. 342). Malahan, menarik juga bahwa tidak ada dari kalangan cerdik cendekia Indonesia yang

11 Nomor perdana jurnal berbahasa Inggris terbitan *Cornell Modern Indonesia Project, Indonesia* (Vol.1, April 1966) yang didominasi tulisan-tulisan berkaitan dengan politik kata-kata atau berbahasa (oleh Ben Anderson dan James Siegel) dan seni (bunyi) musik gamelan Jawa.

sempat menjelaskan: bagaimana mungkin bahwa penerbitan dan penyebar-luasan edisi bahasa Indonesia dari buku mitologi toleransi tersebut sampai membutuhkan waktu, menunggu lebih dari tiga puluh tahun (1965-2003). Mungkin, tak ada penjelasan lain kecuali bahwa karena buku itu dan penulisnya dikait(kait)kan buku *Cornell Paper* yang membuat Ben di “persona non-grata”kan di depan mata rejim militer Orde Baru sejak tahun 1971.

Penundaan waktu yang begitu lama untuk penerjemahan dan penerbitan buku pertama Ben tentang toleransi wayang – dari bahasa Inggris ke bahasa Indonesia – bisa jadi bukan terutama karena alasan dilarang pihak Pemerintah rejim militer Orde Baru di bawah Soeharto. Boleh jadi justru karena lemah, lembek dan loyonya gairah akademis kalangan cendekiawan Indonesia sendiri. Kelojoan yang sebenarnya tidak diharapkan datang dari layaknya sebuah kelas menengah. Penerbit *Qalam* pada tahun 1996 – dua tahun menjelang Reformasi! – menjual terjemahan buku Ben tersebut dengan ilustrasi sampul depan: seorang lelaki Jawa dalam pakaian seragam seorang priyayi Jawa – lengkap dengan blangkonnya – ada dalam posisi sebagaimana biasanya seorang pejabat dengan pangkat yang lebih rendah menyambut kedatangan atau kehadiran pejabat atasannya: dua tangan dilipat di depan pusar yang bersangkutan. Entah bagaimana dapat diterangkan, penerbit *Qalam* yang sama juga menerbitkan buku yang sama ini pada Oktober 2000; diberi tulisan “Cetakan pertama,” dan mempunyai nomor ISBN; didistribusikan oleh lembaga “Adipura” di Jogja.

Mungkin tidak terlalu mengherankan untuk konteks industri percetakan dan penerbitan di Indonesia, bahwa ada penerbit lain lagi, *Bentang*, yang juga menerbitkan terjemahan buku Ben tersebut sampai dua kali (2003 dan 2008), dan memilih ilustrasi dengan gambar “wayang kulit” saat tokoh Petruk naik becak. Di belakang, di atas sadel becak ada sosok Petruk asli. Penumpang becak di jok depan adalah “sesama” Petruk, tetapi dengan seragam pakaian kebesaran seorang ratu! Tak lupa, becaknyapun diberi nama “Petruk”. Kecuali mungkin memberi pesan bahwa isi buku masih berkaitan dengan hal-hal yang berbau Jawa – gambar pewayangan – ilustrasi seperti itu menegaskan, mungkin juga, nilai dan sikap toleransi kebudayaan pewayangan lebih berdasar pada kelas sosial yang menampung orang-orang sekelas tukang becak dengan para penumpang konsumen sekelas Petruk dalam hirarki lakon tokoh pewayangan. Dengan ilustrasi yang sama persis dengan wajah kulit muka buku terbitan *Bentang*, penerbit lain bernama “Jejak” juga mengedarkan terjemahan buku mitologi tersebut mulai tahun 2008.

Sebagai catatan tambahan, kebudayaan mitologis pewayangan – di Jawa, di negara-negara Asia Tenggara, dan tentu saja India – biasanya

menyediakan simbol-simbol imajinatif dan persuasif sehingga memberi nuansa penting dan mendesak; hal yang menurut Ben adalah tradisi religius yang semakin banyak dilupakan oleh dunia Barat. Misalnya, Ben memberi contoh, kalau seseorang keturunan “Barat” tidak mau melakukan selingkuh, hal itu lebih karena alasan dia merasa sebagai sesuatu yang “tidak adil atau tidak jujur,” atau karena malas, sibuk atau “jaim.” Hal seperti mitos Jawa yang mengenal “takut kualat,” atau “kutukan” akan terjadi malapetaka atau bencana alam dahsyat, sudah digusur dengan moralitas Barat yang berkembang semakin pragmatis – tanpa pasemon, puisi atau hal-hal metafisis lainnya.¹² Melalui Kata Pendahuluan bukunya, sekalilagi, Ben mengatakan bahwa gagasan utama tulisan dia adalah memanfaatkan seni sastra dan seni drama wayang, untuk membuat kajian dalam konteks sosial dan psikologis demi melihat apakah ada beberapa petunjuk guna memahami lebih baik masyarakat Jawa. Meskipun, pada waktu itu, Ben muda yang belum genap berumur 30 tahun (kelahiran 1936) juga mengakui, “Saya betul-betul menyadari kedangkalan pengetahuan saya tentang peradaban Jawa yang rumit, tidak sederhana; dan karena itu saya hanya berharap bahwa – paling tidak – kekurangan-kekurangan tulisan ini dapat memperoleh toleransi dari pembaca Indonesia.”¹³

Tuntunan tontonan toleransi hiburan modern

Limapuluh satu tahun yang lalu (1965), mendiang Ben tanpa takut menulis buku tentang toleransi Jawa wayang, sebenarnya dia sudah khawatir dengan bertumbuhnya gejala modernisme yang membuat pentas wayang cenderung menjadi sekadar sebagai pentas seni hiburan – seperti dalam sub-judul di atas. Mungkin, sewaktu masih belum berumur tigapuluh tahun, Ben ingin mengkaji-ulang toleransi Jawa dengan gagasan “Tontonan Tuntunan Tuntutan Toleransi (Wayang) Jawa.” Maka, dengan rasa galau, waktu itu pun dia sudah bertanya: akankah tradisi toleransi ala wayang Jawa punah atau lenyap dari pijakan dunia sosialnya? Katanya,

Mampukah budaya sastra wayang bertahan dan memperbaharui diri dari dirinya sendiri? Dapatkah dukungan lembaga dan hal-hal struktural baru – di Indonesia masa kini – diperkembangkan demi sikap toleran sebagaimana dulu generasi sebelumnya pernah

12 *Ibid.*, hal. 16.

13 *Ibid.*, hal. 11.

memahami dan bertindak dengan pantas dan sepatutnya?

Bagi para pembaca masa kini, dengan pengandaian bahwa waktu itu Ben masih sebagai seorang peneliti muda; mungkin, dia masih dianggap belum pantas berperan sebagai sesama orang Jawa, atau Indonesia pada umumnya? Hanya, pertanyaan Ben berlanjut,

Memper-cakap(!)-kan sikap dan bertindak toleran – bahkan istilah ini adalah sebuah kata serapan dari bahasa ibu bukan Jawa atau Indonesia – bukan sekadar berdasar pada sebuah nostalgia. Percakapan tentang hal dan masalah toleransi perlu berangkat dari sebuah keyakinan naluriah bahwa sikap dan bertindak toleran dalam semua komunitas manusiawi adalah sebuah perkara yang sangat rapuh. Khususnya toleransi yang tak sekadar abai terhadap ketidak-sesuaian yang sebenarnya tidak langsung mengancam atau menohok hidup kita sehari-hari. Toleransi sepatasnya mengalir dari sebuah penghargaan untuk keragaman manusiawi dan kepribadian setiap orang.¹⁴

Bagi Ben, berdasar banyak bacaan sebelum dan selama melakukan penelitian lapangan, dan berbagai pengalaman langsung selama berada di Indonesia, adalah sesuatu hal yang tak perlu disangsikan lagi bahwa memang ada banyak topik tentang ketidak-sukaan, hujatan dan konflik juga dicatat dan dipaparkan dalam tradisi budaya sastra Jawa kuno. Sebagian terjadi karena kecelakaan sejarah, tetapi sebagian lagi juga karena hal itu terjadi dari kesadaran mendalam tentang kerumitan hubungan antar manusia, peradaban tradisional Jawa yang memperkembangkan cara beretika, bermoral dan berfilsafat, sebagaimana dipaparkan dalam wayang. Sebuah peradaban yang (pernah) membantu menyumbang setiap orang suatu perasaan harga diri dan kehormatan; yang mendukung dan mengesahkan sikap dan tindakan toleran yang tidak bisa lain kecuali menghargai atau menghormatinya dengan mendalam.¹⁵ Dua tahun sesudah penerbitan buku toleransi wayang tersebut, Ben menulis sebuah artikel terkenal berkaitan dengan gagasan tentang kekuasaan Jawa; sebuah gagasan berbeda yang selama ini biasa(nya) dipahami oleh para ahli politik

14 *Ibid.*, hal. 45.

15 *Ibid.*

dari dunia Barat.¹⁶

Berselang kurang lebih sepuluh tahun kemudian, sesudah penerbitan buku berbahasa Inggris tulisan Ben tahun 1965 tersebut, seorang imam Jesuit keturunan Belanda, rama Zoetmulder yang ahli sastra Jawa, pada tahun 1974 menulis buku berjudul *Kalangwan*. Kemungkinan besar Zoetmulder juga sudah membaca beberapa tulisan, dan khususnya buku Ben tentang toleransi Jawa berdasar seni pertunjukan wayang kulit tersebut. Zoetmulder sendiri pada tahun 1971, sempat mengirimkan tulisannya tentang filsafat wayang, dan diterbitkan dalam jurnal terkenal, Indonesia, yang “diasuh” oleh Ben.¹⁷ *Kalangwan* yang ditulis oleh Zoetmulder dalam bahasa Inggris, diterjemahkan bahasa Indonesia (1983), memberi pesan bahwa karya seni sastra selain memberi catatan peristiwa dari masa lalu dengan kuasa (dan gaya) berbahasa tertentu, juga mampu menghadirkan “toleransi” seperti dimaksud Ben. Menurut Zoetmulder, seni sastra mampu ikut menemukan jalan keluar dari pertentangan, perbedaan atau peperangan yang sudah atau potensial terulang dan terjadi dalam kehidupan masyarakat. *Kalangwan* adalah sebuah buku yang berisi ulasan mengenai Sastra Jawa, terutama Sastra Jawa Kuna dan Sastra Jawa Pertengahan. Terjemahan bahasa Indonesia terbit pada tahun 1983 dan dilakukan oleh Dick Hartoko. *Kalangwan* secara harafiah berarti “keindahan.” Penulis memberi kajian, ulasan, dan penjelasan selayang pandang khususnya mengenai beberapa kitab sastra Jawa (kuno) yang memenuhi rasa “kalangwan” masyarakat dan kebudayaan Jawa pada masa kerajaan-kerajaan Jawa antara zaman Mataram hingga Majapahit. Zoetmulder meneliti, memahami dan mengagumi bagaimana kesusasteraan Jawa tidak musnah sebagaimana diperbandingkan dalam pengalaman beberapa masyarakat dan kerajaan di daratan Asia Tenggara – misal di Kamboja.¹⁸ Bahkan, Zoetmulder memberi gagasan bahwa kesusasteraan itu sendiri mampu memberdayakan para peminat dan penggunaanya berupa sesuatu hasrat tepat untuk menghadapi dan mengatasi kebingungan, kekacauan, pertentangan, peperangan dll. yang terjadi dalam masyarakat. Singkat kata, kesusasteraan Jawa masa lalu – termasuk naskah-naskah saduran dari epos *Mahabharata* dan *Ramayana* – yang masih terawat dengan rapi dalam koleksi Artati (Zoetmulder) dengan harapan besar mampu menyumbang dan

16 Tulisan itu diterbitkan kembali bersama tulisan-tulisan lain dalam buku *Language and Power*. Cornell University.

17 P.J. Zoetmulder, “The Wayang as a Philosophical Theme,” dalam *Indonesia, Volume 12* (October 1971), hal. 85-96.

18 P.J. Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*. Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983), Seri ILDEP, diIndonesiakan oleh Dick Hartoko, hal. 20.

menghadirkan apa yang disebut toleransi (di) Indonesia masa kini.¹⁹

Tradisi kesusasteraan Indonesia, termasuk Jawa, dianggap berguna untuk menyediakan panggung sandiwara dari dan bagi “kewarasan” (Jawa) atau “keberesan” (Indonesia) imajinasi komunitas-komunitas massa rakyat yang menghayatinya. Tradisi atau kebiasaan sastra seperti itu, misalnya juga dalam masyarakat dan kebudayaan Aceh – menurut Siegel²⁰ – menghadirkan politik saling bersaksi dan mengakui kedaulatan dan kedekatan warga sebagai sesama (yang lain). Sebuah politik kebudayaan yang bukan sekadar mengandalkan resiprositas (hal timbal-balik) antar identitas berbeda dari orang-orang yang diabstraksikan sebagai sesama tetapi (berke)lain(an). Sebuah penyamaran dari hal “keber-lain-an” yang tanpa kesulitan dikait(kait)kan dengan nilai dan hal yang dinamai-i/kan estetika.

Sebuah politik kebudayaan atau politik berbahasa²¹ yang sering secara ajaib memberi imajinasi atau panggung sandiwara di mana “kita,” atau semua warga, masing-masing tidak perlu saling mencerminkan dan tidak membuat riuh sesamanya. Karena berbahasa bukan sekadar kejadian peristiwa artikulatif retorika, tetapi yang lebih penting yaitu sering dapat secara ajaib mengungkap adanya kuasa hasrat, kehendak, semangat, atau apapun istilah sejenis lainnya, yang ter/ber-semunyi disembalik atau belakang berbahasa tersebut.

Seorang pengamat kebudayaan dan (politik) kebudayaan Indonesia, Siegel, seringkali merasa kagum ketika menjadi “saksi” (*witness*) bagaimana sastra modern Indonesia, dengan bahasa (Indonesia) sebagai sebuah *lingua franca* yang bukan milik salah satu dari ratusan “bahasa ibu” yang tersedia di negara bangsa Indonesia ini, tetap mampu memberi “kejutan” atau mungkin lebih tepat “keajaiban”; yang tampil bukan sekadar karena berlimpahnya persediaan segudang makna milik bersama. Keajaiban tersaji karena berbahasa sejenis

19 Misalnya, Y. Apriastuti Rahayu, (*In*) *Toleransi Wayang Untuk Kuasa Hasrat Rakyat Indonesia* (Yogya: Lembaga Studi Realino & Sanata Dharma University Press, 2016).

20 James Siegel, *Fetish, Recognition, Revolution* (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1997), h.44: “... the stage was set for a politics of connection rather than communication and identification Proximity to power and recognition by authority, rather than reciprocity or abstract equality, became the axes of political life in the new nation.”

21 Lihat, Benedict ROG Anderson, 1990. *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press. Juga, James T. Siegel, “Berbahasa,” dalam *Sadur: Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. Henri Chambert Loir (ed.), Jakarta: K.P.Gramedia, Ecole Francaise d’Extreme-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa, Universitas Pajajaran, 2009), hal. 339-342. Adalah During yang memperhatikan kajian bahasa politik dari Ben Anderson dan James Siegel, “... what one encounters here is a politics of language which rest not on the power within language, the power of rhetoric, but on the power behind language.” Lihat, Simon During, “Postmodernism of Post-Colonialism Today,” in *Postmodernism. A Reader* (New York: Columbia Univ.Press, 1993), h.460; Edited by T.Docherty.

lingua franca tersebut adalah abai atau tidak mempedulikan, dan tidak memperhitungkan asal-usul acuan makna termaksud.²²

Mungkin baik untuk sedikit menambah dan mempercakapkan sosok wayang Bima – tentu saja berkaitan dengan konteks keluarga besar Pandawa maupun Kurawa – dalam jejak langkah masyarakat Indonesia. Masyarakat (di) Jawa sangat mempengaruhi – maupun dipengaruhi – beragam kepentingan (budaya): politik kepemimpinan, pariwisata, bisnis perhotelan, penanaman modal asing, perawatan lingkungan hidup berkelanjutan, dll. yang cukup sering dikait(kait)kan dengan tokoh Bima. Lebih dari limapuluh tahun silam, Ben muda yang berumur 29 tahun, pernah memuji betapa terbuka sebenarnya cara pikir khas Jawa. Sifat dan sikap toleran Jawa yang sesungguhnya – yang tak mengenal revolusi sosial, pertentangan dan perubahan kelas sosial – tak perlu dicari-cari dalam hal-hal manusiawi abstrak sebagai jalan keluar dari konflik etika atau ajaran keagamaan. Toleransi dapat ditemukan dalam perasaan dan tindakan orang Jawa mengenai kepribadian dan tradisi mereka. Menurut Ben, hebat dan tangguhnyanya kesadaran budaya Jawa adalah seperti digambarkan dalam kenyataan bahwa anak-anak yang belum dewasa akan dikatakan sebagai *durung Jawa* (belum Jawa), bukan seperti orang Barat yang akan mengatakan “belum dewasa.” Seseorang adalah *wis Jawa* (Jawa sungguhan) bilamana yang bersangkutan mampu menerapkan toleransi Jawa. Selanjutnya, seorang pemuda (Jawa) akan tidak sulit dibayangkan sebagai seorang ksatria pengembara (*satriya lelana*) yang hidup dalam dunia “liminal,” dunia “ambang pintu” – yang berada dalam situasi “bukan lagi anak-anak, tetapi belum orang dewasa berkeluarga.” Seorang ksatria yang berperan ketika masyarakat dalam saat dan tempat tertentu mengalami situasi kacau-balau “*zaman edan*”.²³

Tambah lagi, menurut Ben, keruntuhan masyarakat feodal, munculnya kapitalisme modern, dan berkembangnya individualisme sekular sebagaimana dibayangkan dalam nasionalisme sebuah negara bangsa, akan segera mengandaikan perlunya masyarakat sama-rata (egalitarian) dan saling berlomba, bersaing. Penyelenggarakan sebuah lomba antara unta, kura-kura, monyet, dan iguana hanya akan bikin kocar-kacir dan membingungkan masyarakat. Penyelenggaraan hal seperti itu tentu saja hanyalah untuk “merapikan” jalannya lomba dan hadiah juara bagi para unta; dan persetan dengan hewan peserta

22 James T. Siegel, *Objects and Objections of Ethnography* (New York: Fordham Univ. Press, 2011), hal. 136.

23 Anderson, 1996, *Op.Cit.*, hal. 16; dan Ben Anderson, *Revoloesi Pemoeda. Pendudukan Jepang dan Perlawanan di Jawa 1944-1946* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1988), hal. 27-35.

yang lain.²⁴

Masyarakat Jawa yang masih akrab dengan budaya wayang, dengan segera juga akan ingat kisah kedekatan Bima dengan Drupadi, isteri dari lima bersaudara Pendawa. Meskipun Drupadi, “ternyata,” merasa lebih “dekat” hanya dengan Yudhistira. Ikut menyadari kekalahan pahit pihak Pandawa akibat dicurangi oleh pihak Kurawa, Bima yang seorang petarung jagoan, jujur, setia dan tabah, juga bersumpah pada saat dan tempat yang tepat akan membunuh Dursasana dan Sengkuni dengan mencabik rahang mulutnya. Khusus mengenai sosok ksatria Bima wayang ini dan karakter yang dapat dibayangkan ... bahkan untuk generasi berikutnya, Ben menulis sebagai berikut:

Selama Arjuna, Wrekudara/Bima, dan Judistira digagas sebagai sosok terhormat, maka seorang anak yang berbadan tegap dan aktif, tetapi tidak tegas, maupun seorang anak kerempeng tetapi mampu mawas diri; kedua anak seperi itu akan diterima masyarakat demi memperkembangkan sebaik mungkin kepribadian dan watak tubuh masing-masing. Keduanya diberi toleransi untuk bertumbuh-kembang tanpa kekerasan atau pelanggaran spiritual yang tidak perlu terhadap mereka.²⁵

Masalahnya, sejarah Indonesia, khususnya di Jawa, sejak peristiwa tahun 1965 masih mencatat apa yang disebut sebagai trauma, “hantu,” atau bahkan rasa dendam dari pihak-pihak yang terlibat.²⁶ Tak lebih dari tiga minggu sesudah buku Ben terbit di Amerika, terjadi peristiwa keji yang kemudian dinamakan G30S. Muncul pertanyaan “besar,” bagaimana mungkin masyarakat Jawa yang dianggap Ben “toleran” dapat (saling) membunuh sesamanya sendiri? Ben pernah mengatakan bahwa dirinya sering diejek oleh teman-teman bule dengan kata-kata, “Eh kamu menulis tentang toleransinya orang Jawa pada bulan Mei 1965, padahal ratusan ribu orang Jawa dibunuh oleh sesama orang Jawa pada bulan Oktober-November tahun yang sama. Salah nujum

24 Anderson, 1996, *Op.Cit.*, hal. 40.

25 Ib.id. Menarik juga ilustrasi tentang anak-anak ... dari pengalaman Ben melihat anak kecil main bola ...di Jalan Imam Bonjol, Menteng, enak aja satu grup main dengan lepas celana, telanjang bulat(!!!); untuk membedakan selama beberapa jam, mana kawan mana lawan. Lihat Ben, 2016, *Op.Cit.*, hal. 66.

26 John Roosa, Ayu Ratih & Hilmar Farid (eds.), *Tahun yang Tak Pernah Berakhir. Memahami Pengalaman Korban 65, Esai-esai Sejarah Lisan* (Jakarta: ELSAM, Tim Relawan untuk Kemanusiaan & Institut Sejarah Sosial Indonesia, 2004).

nggak?”²⁷

Daripada sekadar membuat pembelaan diri tanpa argumentasi dan data, Ben bersama beberapa koleganya menulis “Cornell Paper” yang berusaha memaparkan siapa-siapa yang sebenarnya bertanggung-jawab dan bagaimana kekejian peristiwa 30 September 1965 tersebut dapat terjadi. Pembacaan yang mendalam dan jeli terhadap Cornell Paper tersebut membuat para pembaca akan paham bahwa pembantaian massal terhadap ratusan ribu atau bahkan jutaan warga yang dituduh – tanpa pengadilan yang memadai – sebagai anggota PKI, sesungguhnya membutuhkan teknologi modern: persenjataan (untuk menembak mati dengan efektif dan efisien), transportasi (untuk mengangkut dan mengubur korban), dan komunikasi (untuk sistem komando yang operatif dan manipulatif). Sebagaimana diketahui secara publik, justru gara-gara publikasi paper tersebut, Ben malah harus mengalami pengusiran dan mangkir selama 27 tahun (1972-1999) dari sahabat, kalangan akademis, dan orang-orang gerakan nasionalis revolusioner Indonesia yang dia kagumi dan dia cintai.

Nampaknya, koleksi buku, naskah dan tulisan lain tentang sastra dan politik Jawa yang secara berkelanjutan ditulis Ben – dan rekan-rekan lain: rama Zoetmulder, Tony Day, Herberth Feith, dll. – mengenai gagasan kebudayaan dan kesusasteraan (Jawa) dapat menghantui, dan dikhawatirkan mampu menyingkap tabir atau kedok topeng rejim militer Orde Baru (1967-1998) yang bagaimanapun juga terlibat dalam kisah dan peristiwa intoleransi terbesar di Indonesia, sebuah kisah kerakyatan “tanpa akhir.”²⁸ Maka, boleh jadi? Kalau saja pengusiran dan pemangkiran Ben Anderson di Indonesia tidak berlangsung sekian lama sampai duapuluh tujuh tahun (1972-1999), jejak langkah sejarah Indonesia, mungkin, juga tidak telanjur mudah keruh, ricuh dan gaduh seperti yang selama ini masih berkelanjutan. Atau, bayangkan juga, seandainya tulisan Ben tentang keajaiban toleransi orang Jawa berdasar mitologi atau tokoh-tokoh samaran wayang, tidak perlu menunggu selama hampir empat puluh tahun (1965-awal 2000) untuk dapat dinikmati oleh ribuan atau bahkan jutaan pembaca berbahasa Indonesia. Huru-hara dan aksi intoleransi sepihak antar sesama orang Indonesia – khususnya di Jawa – yang terjadi pada tahun-tahun sesudah peristiwa “30 September 1965” tak perlu diakhiri dengan pembantaian massal akibat abai terhadap kesesama-an manusia itu.

Ben dengan *Mythology and the Tolerance of the Javanese*,

27 Wawancara dengan Ben Anderson: “Mega Tidak Sehebat Bung Karno,” dalam *Basis No 03-04, Tahun ke-50*, Maret-April 2001.

28 Roosa dkk. (eds.), 2004, *Op.Cit.*

Zoetmulder dengan Kalangwan, misalnya, memberi salah satu bukti bahwa kesusasteraan, sekali lagi, mampu membantu menyediakan, menyuburkan, dan mendukung perkembangan apa yang disebut toleransi. Masih ada beberapa penelitian dan penjelasan tentang bagaimana sebenarnya peristiwa keji tahun 1965an tersebut, yang melampaui tujuan perbincangan makalah ini. Langsung maupun tak langsung, berkaitan dengan masa lalu kelam tahun 1965an tersebut, pihak-pihak tertentu dengan kepentingan sepihak selama setengah abad(!) secara sistematik dan hegemonik melupa, membelokkan, atau menunda daya dan hasrat tradisi seni sastra dan pentas wayang yang (sebenarnya) diperlukan untuk mendukung dan memupuk toleransi Jawa termaksud.

Toleransi kosmopolitanisme 2015 -1965

Mungkin hanya sebuah kebetulan, meskipun baik Ben maupun para pembaca budiman tidak tahu apakah ini sebuah keberuntungan atau kerugian? Limapuluh tahun sesudah menulis dua buku pertama yang dianggap “bermasalah” – *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa* dan *Cornell Paper* – dalam usianya yang hanya tinggal setahun sebelum HUT ke delapanpuluh tahun, Ben mendapat “serangan jantung,” dan meninggal dunia pada hari Senin, 12 Desember 2015. Ketika itu Ben sedang berlibur di tempat kesukaannya, Jawa Timur. Para pembaca yang masa kini masih sempat menikmati kedua buku tersebut, mungkin, akan bertanya apakah seni-budaya Wayang dan peristiwa tragis pembantaian ribuan atau jutaan sesama warga masyarakat Indonesia – yang sempat dikaji secara “akademis” oleh Ben dan koleganya sejak lima puluh tahun lalu tersebut – mempengaruhi, merubah, dan memperkembangkan masyarakat Indonesia yang lebih adil dan manusiawi? Kalaupun belum/tidak mampu merubah, bagaimana hal tersebut dapat diabaikan atau diingat-ingat(kan) untuk melupakannya saja!?

Hanya seminggu sebelum meninggal, Ben sempat mempromosikan bukunya yang diterjemahkan ke bahasa Indonesia berkaitan dengan sifat, sikap dan aksi yang dalam tradisi Eropa dinamai/kan dengan istilah “anarkisme.” Buku kajian komparatif tersebut berdasar sejarah, politik, kebudayaan, kesusasteraan, dll. sebagaimana diimajinasikan dan ditulis oleh pahlawan nasionalisme dan kemerdekaan Filipina, Jose Rizal. Di luar keterbatasan cakupan penerbitan ini, sumbangan penulis dalam buku bunga rampai ini berikut ini, singkat kata, menunjuk rangkaian antara gagasan toleransi Jawa yang bagaimanapun juga diandaikan untuk keterbayangan bersama komunitas-komunitas

“anarkis” yang segera menjadi awal nasionalisme anti-kolonial. Selanjutnya, nasionalisme sebagaimana dibayangkan Ben – dari dan untuk bukunya *Imagined Communities* – tersebut, berkembang dengan gagasan dan kenyataan yang lebih kekinian yaitu berkaitan dengan kosmopolitanisme. Dalam sebuah wawancara, Ben mengatakan bahwa seorang kosmopolitan adalah seseorang yang, misalnya, tidak lebih mengandaikan dirinya pernah singgah di banyak bandara udara; dibanding, misalnya, seseorang yang cukup sering berada di tempat tidur masing-masing. Ketika diwawancarai oleh Cynthia Foo dalam sebuah kesempatan di *Columbia University*, New York (1 Oktober 2008), Benedict Anderson mengatakan bahwa seseorang berjiwa kosmopolitan, dalam arti tertentu, adalah dia yang mempunyai pandangan seluas dunia; bukan karena pernah keliling dunia, tetapi karena pengalaman dan keterlibatannya pada banyak budaya lain.²⁹

Sudah lebih dari limapuluh tahun dua “buku” pertama tersebut – menurut penulis – yang selama ini akan tetap membuat pesan-pesan mending Ben sebagai seorang intelektual akan tetap terus “berdengung” di benak kaum cendekia Indonesia. Kedua buku singkat tersebut akan terus menuntut penelitian, kajian, penjelasan dan mungkin juga jawaban tentang keberadaan dan kemajuan negara bangsa dan kebudayaan Indonesia yang bagaimanapun juga menentukan hidup dan hasil kerja Ben yang disumbangkan untuk masyarakat internasional kosmopolitan. Ben sendiri “mengaku” bahwa sejak kecil – sengaja ataupun tidak – dibekali dengan pandangan kosmopolitan dan komparatif akan kehidupan. Ben hidup berpindah-pindah di Irlandia, Inggris, Yunnan/Tiongkok, Amerika Serikat, dll. dan fasih berbahasa Latin, Spanyol, Jerman, Indonesia, dan Thai; selain bahasa Inggris.

* * *

Sebagai seorang cendekiawan yang sangat memperhatikan perbandingan (politik) kebudayaan, Ben menemukan dan mengagumi bagaimana sejak sebelum abad ke 18 – melalui kebudayaan dan kesusasteraan setempat, termasuk wayang – politik yang berbasis keadilan dan demokratisasi seperti yang dikenal masa kini, diberi peluang untuk digagas, dibayangkan, dipentaskan, dan dipertontonkan. Sebelum memulai penelitian lapangan di Jawa dan menulis buku mitologi tersebut, Ben nampaknya sudah membaca dan kurang lebih memahami beberapa naskah sastra seperti *Centini* (1815), *Darmagandul*

29 Lihat, *Invisible Culture*, 5. no.13. Foo, Interview with Benedict Anderson. Lihat juga *Tempurung*, hal. 24-25.

(1862/1900), *Gatoloco* (1860an), *Kalatidha* (1860), dan beberapa saduran dari *Mahabharata* dan *Ramayana* dalam bahasa “Jawa Baru” justru lahir pada abad-abad ke 18-19. Itulah abad-abad menjelang dan selama kolonisasi industri perkebunan modern di Hindia Belanda yang memanfaatkan tanah-tanah milik para bangsawan setempat. Beberapa karya sastra “Jawa Baru” tersebut – sampai batas-batas tertentu – ditulis dengan maksud untuk mengkritisi peran pihak-pihak yang sedang berperan sebagai “penguasa” dan “pengusaha”; dan ikut menentukan “nasib” wong cilik, orang kecil, rakyat kebanyakan pada abad-abad termaksud.³⁰ Pada masa itu tercatat bagaimana para ajar (cendekiawan) Jawa tertentu pada abad kesembilan belas bersiasat dan berkomentar menghadapi strategi politik ekonomi pertanian dan perkebunan kapitalistik di bawah kolonialisme di Hindia Belanda.³¹ Kekhasan karya sastra Jawa dalam abad-abad itu memuat bagaimana “kebijakan lokal” perlu untuk menghadapi dan menggeluti keruntuhan kepemimpinan politik bangsawan Jawa dan penaklukan akhir yang menghancurkan penduduk Jawa terhadap kapitalisme kolonial – pada masa sebelum pembentukan sekolah secara Barat, barang cetakan massal seperti koran dan sebagainya tersedia. Karya sastra Jawa pada masa itu menyajikan metodologi baru, kesusasteraan bukan sekadar sebagai karya seni ataupun sebagai bukti sejarah dan gerakan budaya yang dapat ditafsirkan, tapi sebagai imajinasi “liar” dan “anarkis” berupa: impian-impian “politik” sebelum kosa-kata “politik” memasuki bahasa Jawa; fantasi “kelas sosial” sebelum terdapat adanya kesadaran kelas.³² Fantasi dan imajinasi yang disediakan dan dijamin dalam kebudayaan dan kesusasteraan Jawa seperti itulah yang mendorong dan menyemangati Ben untuk menyelesaikan bukunya yang paling terkenal tentang asal-usul dan ketersebaran gagasan dan imajinasi nasionalisme.

Ben Anderson mengajukan gagasan bahwa jejak langkah dan keberlanjutan dari sebuah negara bangsa – dengan nasionalismenya – perlu ditumbuh-kembangkan secara cakap dengan cerdas

30 Perbincangan tentang dua naskah yaitu Serat Centini (1814) dan Suluk Gatoloco (1860an). Lihat khususnya Bab 7, “Impian Profesional: Cerminkan Pada Dua Karya Klasik Jawa,” dalam Benedict Anderson, *Kuasa-Kata. Jelajah Budaya-Budaya Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2000), hal. 564-626.

31 Menarik untuk memperhatikan, bahwa beberapa abad sebelumnya, karya sastra wayang saduran dari epos *Mahabharata*, *Prasthanikaparwa*, sudah bercerita (dan bercita-cita) dan membayangkan tentang sukses(i) dinasti Pandawa yang diwakili Yudhistira; ketika dia bersedia “lengser keprabon, madeg pandhita.” Lihat Y. Apriastuti Rahayu, A. Windarto & A. Harimurti, *Sukses(i) Penguasa. Menyadur Kuasa Sastra Wayang Prasthanikaparwa* (Yogyakarta: Lembaga Studi Realino & Sanata Dharma University Press, 2016).

32 Anderson, 2000, *Op.Cit.*, hal. 30.

memperhatikan keberagaman dan kebudayaan lokal dari negara termaksud. Menurut Ben, memperhatikan pluralitas masyarakat dan kebudayaan Indonesia, nasionalisme yang anti diskriminasi berdasar SARA (kelas Sosial, Agama dan RAsial) dapat tepat dibayangkan jika saja tiga tradisi pemikiran kuno telah kehilangan genggamannya pada pikiran masyarakat Indonesia masa kini. Pertama, yaitu penggunaan bahasa keramat yang dianggap sumber kebenaran tunggal. Kedua, keyakinan bahwa masyarakat diatur oleh sebuah kerajaan pusat yang diperintah oleh orang-orang yang dipercayai secara dinastik, turunturun mempunyai kuasa ilahi kosmologis. Ketiga, gagasan tentang kesementaraan dalam hidup manusia, di mana antara sejarah dan kosmologi tidak lagi dibedakan ketika perlu menjelaskan asal-usul manusia dan alam semesta. Melepas dari genggamannya ketiga tradisi tersebut akan mempermudah membayangkan apa yang disebut nasionalisme.³³

Benedict Anderson, lagi-lagi, mengingatkan bahwa kalau saja negara Indonesia mengaku diri sebagai satu bangsa, maka, hal tersebut adalah:

sesuatu yang yang terbayang karena para anggota bangsa terkecil sekalipun tidak bakal tahu dan takkan kenal sebagian besar anggota lain, tidak akan bertatap muka dengan mereka itu, bahkan mungkin tidak pula pernah mendengar tentang mereka. Namun toh di benak setiap orang yang menjadi anggota bangsa itu itu hidup sebuah bayangan tentang kebersamaan mereka.³⁴

Ben mengajukan gagasan – kesimpulan teoritik – bahwa “Kemunculan nasionalisme berarti sebuah perubahan kesadaran yang berlangsung sempurna sehingga kesadaran pra-nasionalisme menjadi tidak dapat diakses dan karenanya harus disubstitusi di bawah sejarah dan tradisi.” (*SoC*, hal. 28). Paling-paling, kesadaran akan “kebangsaan” (*nation*) dapat dideteksi dari sejarah (di) Jawa dalam abad kesembilan belas, ketika beberapa sastrawan menulis dalam gaya dan bahasa Jawa Baru – kesusasteraan sebagai cerminan keadaan masyarakat setempat dan sesaat – untuk memberi kritik pedas gara-gara pihak-pihak yang (kebetulan) sedang berkuasa – para bangsawan, pengusaha, dan birokrasi terkait – pada masa itu tidak becus lagi menghadapi

33 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 2006. Revised edition, hal. 36. Cetakan pertama 1983. Sampai tahun 2006, buku ini sudah diterbitkan di 33 negara, dalam 29 bahasa.

34 *Ibid.*, hal. 8

kemajuan zaman dan mengurus rakyatnya. Munculnya naskah-naskah sastra Jawa seperti misalnya, *Gatoloco* dan *Darmogandul*, menurut Ben adalah memudahkan kelahiran nasionalisme – dan keterbayangannya! – yang mensyaratkan perubahan “kesadaran sempurna” dari gagasan baku beku tentang bahasa keramat, keturunan dinastik, dan penjelasan kosmologi tradisional.³⁵ Itulah sebabnya pentingnya membangun dan memupuk, dan memperkembangkan imajinasi demi nasionalisme yang tentunya membutuhkan – mitologi dan hal-hal sejenisnya – untuk membantu, menyediakan, dan memperkembangkannya dalam konteks industri kapitalisme cetak; dan mungkin, dalam industri kapitalisme media audio-visual digital berdasar internet masa kini?! Keterbayangan seni sastra dan budaya wayang, menurut peneliti sastra dari Australia, Marshal Clark, adalah juga cara kerja beberapa satrawan, filsuf, teolog dan kalangan cendekia Indonesia lainnya, yang cenderung memanfaatkan budaya wayang untuk melakukan apa yang disebut sebagai “shadow boxing” oleh kalangan atlet tinju. Para pembaca karya sastra yang berkaitan dengan tokoh-tokoh (fiksi) wayang, ditawarkan dan diajak oleh para sastrawan tersebut untuk berlatih, mengalami, berkaca diri, dan (semoga) mampu berkembang demi pentas di depan umum dengan sebaik-baiknya sesuai harapan publik.³⁶

Menganggap dan menuruti wayang hanya sebagai hiburan modern, ditambah dengan pengabaian dan pengingkaran terhadap kesusasteraan wayang sebagai tontonan dan tuntunan imajinatif demi tuntutan sikap toleransi, nampaknya – cepat atau lambat – akan disusul dengan kelahiran ironi dari nasionalisme sebagaimana dibayangkan-bayangkan (Ben) di Indonesia. Ironi tersebut, misalnya, seperti diungkapkan oleh Ali Alatas – Menteri Luar Negeri saat itu – adalah seperti rasa kalau saja ada “kerikil dalam sepatu” kita. Sesudah 20 tahun pendudukan dan gagal mengubah orang-orang Timor Timur menjadi orang Indonesia, bukankah gagasan keterbayangan nasionalisme TimTim tersebar lebih luas dan mendalam ketimbang saat RI menyerbu TimTim pada akhir 1974/awal 1975? Bagaimanapun juga, akhirnya Timor Loro Sae merdeka tahun 2002, sesudah Jajak Pendapat yang dimenangkan pemilih “Pro Kemerdekaan” pada tahun 1999; sekitar seperempat abad sesudah kegagalan rejim militer

35 Anderson, 1983, *Op.Cit.*, khususnya Bab 2, tentang “Akar-akar Budaya.” hal. 12-54.

36 Clark Marshall, “Shadow Boxing: Indonesia Writers and the Ramayana in the New Order.” *Indonesia*, Vol.72, October 2001, pp.159-187. Marshal menganggap, misalnya, beberapa tulisan dari dua rama Jesuit Indonesia (Sindhunata SJ dan Martin Suhartana SJ), Seno Gumira, adalah berfungsi seperti *shadow boxing* termaksud. Sujiwo Sutejo yang populer sejak awal tahun 2000an, mungkin, dapat dimasukkan dalam kategori ini juga.

Indonesia menanamkan nasionalisme seturut Orde Baru di bawah Soeharto.

Sudah lebih dari limapuluh tahun ketika Ben menulis toleransi (mitologis) Jawa, yang pada waktu itu Ben sudah merasa was-was terhadap kapitalisme industri hiburan yang akan dihadapi tujuan tuntunan tontonan dan tuntutan pentas seni budaya wayang. Nampaknya, dalam karir dan kerja Ben selanjutnya, entah dia sadari atau tidak, toleransi imajinatif mirip-mirip seperti diamati Ben dalam dunia budaya wayang (Jawa) tersebut adalah diandaikan untuk perlu dialami dan dihayati oleh komunitas-komunitas nasionalisme terbayangkan. Komunitas-komunitas kosmopolitan terbayangkan yang operatif, tidak lain adalah perkembangan dari komunitas nasionalisme yang memang rawan dan rapuh terhadap beragam kaitan tradisi budaya primordial (dinastik, kosmologis dan keagamaan logosentris) yang beku dan baku berdasar gagasan keaslian, kekunoan, dan bahkan keilahian tertentu dengan mengabaikan – atau bahkan sengaja “mengingat untuk melupa” – berbagai peristiwa dan data sejarah (in) toleransi yang pernah berlangsung di masa lalu.

Tak lebih dari dua bulan sesudah Ben merayakan HUT ke delapan puluh tahun (1936-2016) – seandainya saja masih hidup – dan juga sesudah lima puluh tahun sesudah penerbitan buku toleransi wayang dan tragedi keji peristiwa 1965an, ada tontonan wayang yang dipentaskan oleh ABRI. Daripada merayakan HUT 5 Oktober di tahun 2016 dengan pameran alutsista seperti biasa, ABRI, atawa TNI, lebih memilih untuk meyajikan tontonan panggung wayang “kolosal” berjudul “Satha Kurawa.” Menurut Panglima ABRI, Jenderal Gatot Nurmantyo, cerita tersebut mengisahkan tentang “Dendam, Iri Hati dan Kecerakahan.” Jenderal Gatot mengatakan, sebagai warga bangsa Indonesia sepatutnya bangga karena mewarisi gen(sic.) bangsa Patriot yang berjiwa ksatria, lanjutnya,

Karena setiap suku bangsa Indonesia masing-masing memiliki tarian perang dan senjata perang untuk mempertahankan diri. Identitas jati diri TNI menjadi semakin kuat dan kokoh, karena menyatu dengan karakter gotong royong yang tidak dimiliki oleh bangsa lain. Pembangunan karakter bangsa dan kegotong royongan merupakan realitas Kebhinekaan dan terus dibina serta dilestarikan.

Gotong royong dalam bahasa Inggris, Arab, China tidak

ada, hanya Indonesia yang memiliki bahasa gotong royong. Hal ini merupakan potensi dan modal dasar dalam melakukan revolusi mental untuk menjadikan bangsa Indonesia sebagai bangsa pemenang.³⁷

Sebagaimana para pemerhati wayang paham, klimaks dari perseteruan antara Kurawa dan Pandawa adalah kisah -fiksi! – perang Bharatayudha yang menyiksakan kepedihan dan kerugian yang luar biasa bagi kedua pihak. “Pesan singkat dari cerita wayang orang tersebut, bahwa bagi siapa saja baik menang maupun kalah dalam perang, keduanya akan mengalami penderitaan dan kesengsaraan,” kata Gatot. Tontonan tuntunan khas wayang tersebut digelar di Theater Taman Ismail Marzuki (TIM), Jakarta Pusat, Minggu (2/10/2016) malam.³⁸ Hadir pada Pergelaran Wayang Orang tersebut antara lain, Wakil Presiden Muhammad Jusuf Kalla, mantan Presiden RI ke-6 Susilo Bambang Yudhoyono, mantan Wapres Tri Sutrisno, Mantan Wapres ke-11 DR. Boediono, segenap Menteri Kabinet Kerja, Ketua Fraksi DPR, Kapolri Jenderal Polisi Tito Karnavian, para Kepala Staf Angkatan.

Dasar pementasan kesenian tradisional wayang orang modern(!) seperti itu nampaknya adalah mirip kenangan atau *kelingan* (Jawa) atau *memory* (Inggris) mengenai kebenaran asli dari leluhur yang dipahami dokter Soetomo; daripada sebagai sebuah proses atau gerakan untuk mengenang dengan jeli dan waspada, *eling* (Jawa) sebagaimana peran sebuah *memoir* (Inggris). Pentas wayang modern perlu dikait(kait)kan dengan nilai-nilai filosofis dan moralitas yang lebih pragmatis sebagaimana dikutip(kutip)kan oleh wartawan koran *Kompas* dan *Tribun* di atas.³⁹ Dalam arti tertentu, kalau para pembaca budiman jeli memperhatikan perbedaan gambar atau ilustrasi sampul muka buku *Toleransi Jawa* tulisan Ben dalam bahasa Inggris dan terjemahan bahasa Indonesia kurang lebih juga mencerminkan perbedaan antara *memory* dan *memoir* termaksud. Sampul muka dua buku berbahasa Inggris: edisi awal (1965) tanpa ilustrasi; sementara edisi kedua (1996),

37 Lihat, Wahyu Aji, “Panglima TNI: Cerita Satha Kurawa Mengisahkan Tentang Dendam, Iri Hati dan Kecerakahan,” dalam *Tribunnews.com* – Senin, 3 Oktober 2016. Juga, “Wayang Orang. Pandawa dan Kurawa di Ulang Tahun TNI,” *Kompas*, 11 Oktober 2016

38 Para pemain dalam panggung malam itu antara: pihak TNI: Marsdya TNI FHB. Soelistyo, sebagai Begawan Abiyasa, Mayjen TNI Yoedhi Swastono sebagai Nakula, Mayjen TNI Yoedhi Swastanto, sebagai Sadewa, dan Brigjen TNI Firman Achmadi, sebagai Werkudoro. Pihak artis: Ray Sahetapy sebagai Destarata, Kresna oleh Ario Bayu, Dewi Kunthi oleh Maudy Koesnaedy, Srikandi oleh Olivia Zalianty, Gondo Asmoro oleh Inayah Wahid, Dursilowati oleh Feni Rose, Gendari oleh Giok Hartono, Drupadi oleh Aylawati Sarwono, dan Dewi Madrim oleh Gendis Soeharto.

39 Dalam konferensi yang sama, Kammen menampilkan bagaimana Ben masih yakin bahwa pihak-pihak dalam ABRI yang bertanggung-jawab dalam tragedi tersebut.

secara samar-samar memuat foto dari gambar relief lakon *Ramayana* di candi Panataran (Jawa Timur) yakni seorang raksasa yang bersiap untuk bertarung dengan Hanoman. Buku terjemahan terbitan *Bentang* (2003 & 2008) memuat gambar sebuah becak dengan penumpang maupun pengayuhnya adalah si Petruk. Sedangkan sampul muka buku *Toleransi* hasil terjemahan penerbit *Qalam*, memberi ilustrasi gambar seorang laki-laki yang memakai kostum khas priyayi Jawa dengan kain dan jas tradisional dan blangkon. Sampul muka terbitan *Cornell Modern Indonesia Project* dan *Bentang* menegaskan sifat *memoir*; daripada terbitan *Qalam* yang lebih bersifat *memory*.

Selendang toleransi Jawa masa lalu

Hanya berselang tidak lebih dari dua hari dari pentas wayang HUT ABRI tersebut, pemerintah dan masyarakat Jogja merayakan HUT ke260 (1956-2016) kota Jogja melalui tontonan yang ditajuki dengan bahasa Inggris, "Wayang Jogja Night Carnival." Jumat sore itu – 7 Oktober 2016 – ribuan warga Jogja dan sekitarnya memadati kawasan Tugu Jogja, untuk menyaksikan tontonan pawai budaya dan pesta rakyat sebagai puncak acara HUT. Gubernur DIY Sri Sultan Hamengku Buwono X yang hadir dalam acara tersebut mengapresiasi peringatan HUT Kota Jogja ke-260 yang dikemas sebagai pesta rakyat dalam bentuk arak-arakan wayang. Sebagaimana dikutip koran khas Jogja, SKH Kedaulatan Rakyat, beliau mengawali peringatan tersebut dengan mengatakan bahwa melalui kegiatan pewayangan tersebut diharapkan dapat makin mengukuhkan Yogyakarta sebagai Kota Budaya, dan Kota Toleransi, sehingga layak menjadi tujuan utama kunjungan wisatawan. Selanjutnya, pewaris tahta dari ayahnya, Hamengku Buwana ke Sembilan (1912-1988) tersebut juga menandakan,

Kegiatan ini sebagai ajang interaksi antara budaya tradisional khususnya wayang dengan media modern berupa street art, sehingga karnaval ini menjadi hiburan spektakuler, mengukuhkan Yogya kota berbudaya dan berperadaban, penuh toleransi sehingga menyejukkan. Jika ada dialog imajiner, pendiri kota ini tidak akan mengira kota yang didirikan dari kota antik yang anggun menjadi kota dinamis penuh kreativitas, tandasnya.⁴⁰

Sementara Walikota Jogja, Haryadi Suyuti, menuturkan bahwa,

40 *Kedaulatan Rakyat*, 8 Oktober 2016.

“Wayang merupakan narasi mengisi kehidupan semesta untuk membangun kehidupan dalam keselarasan.” Bahkan juga sempat menambahkan, “Dalam kesempatan ini, kami juga mengajak sejumlah agen biro perjalanan wisata dari negara-negara di Asia Tenggara untuk ikut mempromosikan kegiatan ini,” katanya.⁴¹

Pawai budaya Jogja wayang kreatif tersebut diikuti empat belas kelompok perwakilan setiap kecamatan di Kota Yogyakarta. Sedangkan tema wayang diambil karena memiliki nilai filosofis yaitu memaparkan narasi kehidupan untuk menuju kehidupan yang selaras dan kemakmuran bersama. Pertunjukan pembuka adalah atraksi kreatif cerita *Bhagavad Gita*, berdasar epos besar *Mahabarata/Bharatayuda*. Sebuah pertunjukan fiktif, imajinatif, dan bergaya “street art” ketika tokoh Arjuna menjadi ragu saat harus membunuh saudaranya sendiri Karna. Selanjutnya ditampilkan tontonan “Api Ing Alengka” dengan mengusung patung berukuran besar dari tokoh Hanoman; yang terbuat dari bahan-bahan sampah daur ulang. Kontingen lain mempertontonkan kisah Gatotkaca, sosok ksatria dari keluarga besar Pandawa, dengan kostum kontemporer – pakaian kombinasi mirip robot – dengan sinar elektrik di tengah dada. Pawai malam itu ditutup dengan gunung dan Dewi Sri. Hanya dengan membaca laporan para wartawan tersebut, penulis merasakan tidak ada kesulitan untuk ikut membayangkan dan ikut merasakan solidaritas sebagai sesama warga kota Jogja dengan tontonan spektakular malam hari itu. Ada sesuatu dari masa lalu kota Jogja – sudah 260 tahun, sejak 1756, dan sebagian besar sudah hilang, runtuh, musnah – yang perlu dipertontonkan secara mengesankan, termasuk Jogja wayang, agar jangan sampai ter-/di-lupakan oleh masyarakat masa kini.

Masalahnya, “Carnival” Jogja Wayang dalam HUT kota Jogja ke 260, dan pentas Wayang Orang (WO) *Satha Kurawa* di TIM Jakarta dalam rangka HUT ABRI tanggal 5 Oktober 2016 yang lalu, bukankah dapat juga bermakna sejenis dengan pengalaman dan kehadiran “selendang” seturut perbincangan Saya Shiraishi dalam konteks kekeluargaan Jawa dalam era Orde Baru. Regim Orde Baru di bawah Soeharto berjalan dengan politik Bapak yang reaksioner, selalu benar, dan tidak pernah berbohong dengan kata-kata atau bahasanya. Selembar selendang – yang dipakai menggendong anak oleh ibu-ibu Jawa – menggambarkan dan membayangkan kenyamanan, rasa hangat, dan perlindungan yang menyeluruh dari seorang ibu bagi yang ada di gendongannya. Bahkan, pembayangan kenyamanan tersebut mungkin untuk dibawa-

41 *Kedaulatan Rakyat*, 8 Oktober 2016; lihat juga: www.antaranews.com – Jumat, 7 Oktober 2016. Pesta rakyat HUT Ke-260 Yogyakarta bertabur tokoh wayang. Pewarta: Eka Arifa Rusqiyati. Editor: B Kunto Wibisono.

bawa sampai ke masa atau periode hidup selanjutnya dari si anak. Tulisnya, “Dengan begitu, lepasnya seorang anak dari kehangatan dan kenyamanan selendang, akan menjadi langkah pertama menuju kemandirian dan kematangan.” Hanya, perlu dibedakan antara hal menggendong sebagai tanda kasih sayang total seorang ibu; dan selendang sebagai benda yang mewakili perlindungan menyeluruh.⁴²

Bukan pihak anak-anak yang digendong yang membutuhkan selendang sebagai simbol untuk mewakili sensasi yang dinikmatinya dalam gendongan itu. Akan tetapi si ibulah, atau siapapun juga – khususnya si suami, si Bapak – yang masih mau menggendong seorang anak selebih dari lima tahun dengan selendang, yang percaya dan memanfaatkan untuk kepentingan sepihak dari kehadiran simbol efektif dan operatif sebuah selendang. Saya Shiraishi menulis,

Kepercayaan pada makna itu memang terus tumbuh dan hidup di benak orang-orang dewasa. Mereka terus mengingat sensasi kehangatan sebuah selendang, karena mereka telah kehilangan hal tersebut. Sensasi kehangatan itu akhirnya tertanam kuat dalam ingatan mereka, karena mereka memang hanya bisa mengenangnya dan tak mungkin merasakannya lagi. Upaya mengenang secara intens sensasi “hangat” itu akhirnya menghasilkan sebuah ingatan (*memory*) kolektif di kalangan orang dewasa dalam kebanyakan keluarga Indonesia.⁴³

Komunitas masyarakat dan “kota” Jogja – diperkirakan berawal pada pertengahan abad ke 18, sekitar duaratus enampuluh (260) tahun yang lalu – dengan segala puing, reruntuhan, atau sisa-sisa bangunan atau artefak lainnya, sesungguhnya adalah sesuatu yang sudah lenyap, sudah hilang. Akan tetapi, justru pentas klasik dan kolosal dari “Jogja Wayang Carnival” tersebut membuat kehilangan – yang dibayangkan sebagai nostalgia belaka tersebut! – semakin menjadi terasa “nyata” dalam gagasan dan keterbayangan kehilangan termaksud.

Tentu saja baik untuk selalu bersikap waspada dan jeli terhadap usaha-usaha demi kepentingan sepihak – termasuk penciptaan mitologi dan kebudayaan tertentu, khususnya oleh pihak yang sedang ber(ke)kuasa(an). Secara umum, suatu kekuasaan tradisional – misal berdasar mitologi pewayangan – akan memaparkan juga

42 Saya Sasaki Shiraishi, 2009, *Pahlawan-Pahlawan Belia. Keluarga Indonesia dalam Politik*. Jakarta: Gramedia, cetakan ke-2, cetakan pertama 2001, hal. 83-84. Buku tersebut diterjemahan dari: *Young Heroes. The Indonesian Family in Politics*, Cornell SEAP, 1997.

43 *Ibid.*, hal. 84.

kejayaan, kehormatan, ketenaran dan kemasyhuran dari si/apa yang sedang berwenang memegangnya. Bukan sebaliknya, bahwa dapat saja seseorang mengusahakan – dengan kemampuan finansial dan peralatan militer – untuk mencapai ketenaran lebih dahulu demi memiliki kekuasaan.⁴⁴ Ben Anderson dalam tulisan-tulisannya yang lain tentang dunia pewayangan mengingatkan bahwa tidak saja ada lakon satire berjudul “Petrus dadi Ratu,”⁴⁵ tetapi, dalam sejarah negara bangsa Indonesia malah terjadi salah kaprah ketika seorang penguasa bertindak sebagai “Petrus dadi Ratu.”⁴⁶

Keberadaan “selendang” tersebut menjadi mungkin – menurut Saya Shiraishi – karena dijamin oleh “bahasa kosong” (*empty language*) yang memang dibutuhkan oleh si Bapak Orde Baru yang tahu segalanya, melarang anak menentang bapak, dan sebaliknya memperbolehkan bapak mengatakan “ya begitulah.” (h.194, pg.121). Dengan demikian, bahasa yang memerlukan si Bapak; tidak sebaliknya (Shiraishi h.148, pg.95). Sebagai informasi tambahan tentang politik bahasa rejim militer Orde Baru termaksud, dalam rangka memperingati HUT ke seratus dari almarhum presiden pertama Republik Indonesia, Bung Karno, yang dikenal sebagai “Penyambung Lidah Rakyat,” Siegel juga pernah menulis tentang “bahasa kosong” tersebut. Katanya, “Bahasa kediktatoran adalah kebohongan. Bahasa Orde Baru (OrBa) dan bahasa OrBa Baru ialah mengatakan apa yang benar tetapi sekaligus mengabaikan akibat-akibatnya.”⁴⁷ Bagi Siegel yang begitu menghargai kekhususan bahasa Indonesia sebagai *lingua franca* yang berguna untuk menjamin toleransi dalam sebuah masyarakat plural dengan beragam bahasa ibu, mengatakan bahwa “Sejauh bahasa Indonesia tetap bersifat *lingua franca*, apapun yang terjadi dalam bahasa itu

44 Clifford Geertz, “Kekuasaanlah yang menyediakan kemegahan, bukan sebaliknya.” Lihat, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980), hal. 13.

45 Kalangan tertentu umat Katolik pernah mementaskan lakon jenaka “Petrus Pingin Dadi Romo (Petrus Ingin Jadi Pastor); dipertontonkan di hotel mewah “Tentrem,” milik keluarga besar industri jamu Sido Muncul. Dikisahkan bahwa Petrus yang sadar berasal dari keluarga kaya raya, bukan seorang lajang, toh ada ambisi menjadi seorang pastor Katolik. Mendapat wejangan dari Semar, Petrus marah besar; malah memaksa Semar, Gareng dan Bagong, untuk ikut naik banding ke Bathara Guru. Sumber: “OJR, Narasi Kerjasama Kaum Awam dan Kaum Hidup Bakti,” dalam *Majalah Bulanan Kristiani Inspirasi*, no.135, th.12, Nov 2015. hal. 28-29.

46 Anderson, 2000, *Op.Cit.*, hal. 408; dan Benedict Anderson, “Petrus Dadi Ratu,” dalam *New Left Review* 3, May-Jun 2000. “Petrus” adalah singkatan “Penembak Misterius” yang diperintahkan oleh Soeharto untuk menembak (mati) kelompok gali dan preman untuk menekan kriminalitas yang meresahkan masyarakat pada tahun-tahun awal 1980an.

47 James T. Siegel, “Yang Hilang dari Zaman Bung Karno,” *Basis*, No.03-04, Tahun ke 50, Maret – April 2001; diterjemahkan dari “Kolom,” dalam *Indonesia* (no.69, April 2000), Cornell Modern Indonesian Project, Ithaca, New York.

terjalin antara orang-orang yang tidak saling mencerminkan; dan dengan demikian tidak saling menyebabkan rasa rihuh” antara warga masyarakat yang bersangkutan.⁴⁸

Menghidup-i/kan toleransi kosmopolitanisme

Tulisan ini secara singkat menyajikan “data” untuk menelusuri jejak-langkah (in)toleransi orang Jawa sebagaimana secara komparatif ditonton, dibayangkan, dipaparkan dan “dibukukan” oleh Ben. Kini, buku berbahasa Inggris dan bahasa Indonesia itu – sulit dibayangkan akan pernah terbit dalam bahasa Jawa – sudah berusia lebih dari limapuluh tahun (1965-2017). Mitologi wayang berkaitan dengan toleransi orang Jawa, nampaknya, menjadi pengenalan pertama Ben untuk dalam pekerjaannya selanjutnya menggagas tentang nasionalisme berdasar sebuah bangsa atau kebangsaan, sebagaimana akhirnya tertuang dalam buku *Imagined Communities*. (SOC. Pg.21). Ben sendiri mengaku, imajinasi-imajinasi yang terpapar atau dipaparkan dalam naskah *memory* (“kenang-kenangan” otobiografi) Soetomo yang berseberangan peran dengan naskah-naskah memoar sastra Jawa Darmogandul, Gatoloco, dll. yang sejenis dari abad ke sembilan belas⁴⁹ – dua pihak yang juga berbasis mitologi teleransi “Jawa” – menjadi penting kalau bangsa Indonesia tetap mau memperkembangkan ketaatan dan kebersamaan komunitas-komunitas nasionalis terbayangkan. Nasionalisme yang berguna untuk menghadapi atau bahkan melawan kecenderungan dan tindakan-tindakan intoleransi yang masih selalu ada – sengaja atau tak sengaja – dan berlangsung di Indonesia.

Buku tentang toleransi Jawa berbasis kajian wayang tulisan Ben, juga persis sudah berusia limapuluh tahun ketika penulisnya meninggal dunia pada 12 Desember 2015, di Batu, dan sesudah dikremasi di Surabaya, abu Ben “dilarung” di Laut Jawa. Syukurlah, tak perlu menunggu sampai tahun 2045, mending Ben – semoga – merasa cukup puas bagaimana para pemoeda Indonesia – Ben kurang menyukai kata “pemuda” masa kini daripada kata yang pernah digunakan, diteliti dan dibuat disertasi sekitar limapuluh tahun yang lalu – memberi harapan

48 James Siegel, “Berbahasa,” dalam *Sadur. Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. Henri Chambert Loir (ed.), Jakarta: K.P.Gramedia & Ecole Francaise d'Extreme-Orient, dll., hal. 342.

49 Dua naskah sastra “Jawa Baru” dan ditulis oleh beberapa sastrawan Jawa – nampaknya menjadi “sumpeg” dalam konteks poleksosbud abad kesembilan-belas – dalam “bahasa ibu” mereka. Sastra abad ke19 tersebut dianggap – masyaallah – memalukan oleh orang-orang Indonesia masa kini. Anderson, 1998, *Op.Cit.*, hal. 21.

untuk Indonesia yang lebih baik. Hanya setahun menjelang umur delapan puluh tahu, Ben masih menyempatkan diri berkunjung ke Indonesia untuk peluncuran bukunya tentang “Anarkisme” di kampus Universitas Indonesia. Buku ini selesai diterjemahkan dalam bahasa Indonesia. Dari Jakarta, Ben menjalani “wisata rohani” ke dua tempat kesukaannya yaitu Petirtaan Jolotundo di Trawas, dan Candi Belahan atau Sumber Tetek di kawasan Gempol. Petirtaan Jolotundo dibangun pada masa Kerajaan Majapahit, sedangkan Petirtaan Belahan adalah sebuah pemandian sejak masa Kerajaan Airlangga pada abad ke-11. Sejarah panjang Indonesia, misalnya di Jawa, yang tidak lepas dari berbagai perbedaan dan konflik, menurut Ben – berdasar pengalaman riset tentang pemoeda, rakyat kecil, toleransi wayang, dll. – perlu juga mendengar suara dari kalangan (massa) rakyat yang sering mudah dituduh dan diberi cap “rakyat tanpa sejarah” maupun “sejarah tanpa rakyat.”⁵⁰

Limapuluh tahun yang lalu Ben sudah menyadari dan paham bahwa meskipun negara bangsa Indonesia berada dalam arus modern(isasi), tetap saja dia menawarkan kata-kata, sebagai dikutip berikut ini,

Musim Gugur akan selalu datang. Pada pohon budaya Jawa daun-daun jatuh satu persatu. Pertanyaannya sekarang adalah apakah akar akan memberi makanan bagi daun-daun dan bunga-bunga yang segar untuk musim semi yang baru.

Akankah tradisi bertahan dalam kepunahan dasar sosialnya? Dapatkah wayang dipertahankan dan diperbarui dari dalam? Dapatkah dukungan baru – secara struktural dan kelembagaan – dikembangkan untuk toleransi Jawa sebagaimana generasi yang lebih tua mengetahuinya?⁵¹

Tahun 2004, kurang lebih satu dasawarsa sebelum meninggal dunia, Ben merasa mendapat “anugrah” keberuntungan luar biasa karena akhirnya dapat menyaksikan penerbitan kembali novel *Indonesia dalem Api dan Bara* (IDAB) tulisan Kwee Thiam Tjing. Novel aslinya terbitan tahun 1947, dan dibeli Ben di pasar loak Jalan

50 Artika Rachmi Farmita, “Kenangan Kolega: Ben Anderson Sangat Cinta Jawa Timur”, <https://m.tempo.co/read/news/2015/12/13> – Minggu, 13 Desember 2015. Lihat juga, Bambang Purwanto, “Kesadaran Dekonstruksi dan Historiografis Indonesia Sentris,” dalam *Membaca Postkolonialitas (di) Indonesia* (Jogja: Penerbit Kanisus & Lembaga Studi Realino, 2008).

51 Anderson 1996, *Op.Cit.*, hal. 70.

Surabaya, Jakarta pada tahun 1962. Singkat kata, novel karya agung Kwee Thiam Tjing, seorang wartawan Tionghoa peranakan asal Jawa Timur itu, menurut Ben, memberi pencerahan bagaimana pemahaman dan penggunaan *lingua franca* – Melayu Pasar seperti digunakan Kwee – dalam sebuah masyarakat plural, adalah jaminan pokok keberadaan toleransi dari dan bagi komunitas-komunitas nasionalis dan/atau kosmopolitan. Dengan penggunaan *lingua franca* bahasa Melayu gaya tulisan Kwee, kuasa toleransi dari kosmopolitanisme kerakyatan bukan sekadar hasil sebuah retorika bahasa, tetapi berdasar gagasan dan kenyataan bahwa ada kuasa di sebalik bahasa. Komunitas terbayangkan demi nasionalisme, menurut Ben, ada karena, “bahasa bersama yang menghasilkan nasionalisme; bukan sebaliknya.” *Lingua franca* yang digunakan Kwee dinamai/kan oleh Ben sebagai “Bahasa Tanpa Nama” yang memungkinkan penggunaanya secara lisan maupun tertulis untuk memahami dan mengembangkan nasionalisme dan kosmopolitanisme. Ben menulis,

Sebagai sebuah *lingua franca*, bahasa itu harus terbuka untuk semua bahasa di sekitarnya, menerjemahkannya dan juga menerjemahkan bagian-bagian kosakata dan idiomnya.

Mau tidak mau bahasa itu selalu berubah-ubah, selalu menerima dan membuang, bukan karena diharuskan suatu otoritas pusat tetapi karena tangan tak kentara dari pasar kacau balau para pemakai dan pembacanya.

Dilihat dari segi apapun juga bahasa itu tidak perlu stabil, karena bahasa-bahasa ibu di belakang dan sekitarnya melaksanakan fungsi psikologis sosial itu.⁵²

Buku (!) Ben tentang toleransi (wayang) Jawa tidak/belum tersedia dalam bahasa Jawa – salah satu dari ratusan “bahasa ibu” yang sampai kini masih digunakan oleh komunitas-komunitas masyarakat plural dan kosmopolitan dari negara bangsa Indonesia. Ketika memberi Kata Pengantar untuk IDAB, Ben masih “taat” menghargai dan menggunakan simbol-simbol dan unsur-unsur lakon wayang – Petroek, Pathet Limo, Pathet Nem, Pathet Barang, dll. – sebagai kerangka tulisannya. Misalnya,

52 Ben Anderson, 2009. “Bahasa Tanpa Nama,” dalam *Sadur. Sejarah Terjemahan Di Indonesia dan Malaysia*. Henri Chambert Loir (ed.), Jakarta: K.P.Gramedia & Ecole Francaise d’Extreme-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa, Universitas Pajajaran. Anderson 2009, *Op.Cit.*, hal. 391.

selama masa pendudukannya di kota Malang, tentara Jepang sering dimiripkan sebagai “Sang Petroek Dados Ratoe.” Ben juga mengajak para pembaca budiman untuk *eling lan waspodo* (jeli mengingat dan waspada) bahwa toleransi kosmopolitanisme dari Kwee ketika menulis IDAB bukan sekadar sebagai sebuah “selendang.” Tulis Ben,

Bedanja: biasanja lakon berachir dengan kemenangannya pihak jang baik dalam suasana jang girang-pestapora; sebaliknja Indonesia dalem Api dan Bara berachir dengan suatu horo jang bukan maen tragisnya. Emangnja sedjarah dan legende tida sama.⁵³ (h.51).

Toleransi wayang Jawa bukan berdasar nostalgia, tetapi berangkat dari keyakinan naluriah bahwa sikap dan bertindak toleran dalam semua komunitas manusiawi adalah sebuah perkara yang sangat rapuh. Khususnya toleransi yang tak sekadar abai terhadap ketidak-sesuaian yang sebenarnya tidak langsung mengancam atau menohok hidup kita sehari-hari. Toleransi sepantasnya mengalir dari sebuah penghargaan untuk keragaman manusiawi dan kepribadian setiap orang.⁵⁴ Mengakhiri Kata Pengantar untuk IDAB, Ben sangat memujikan kuasa bahasa tulisan-tulisan Kwee yang bukan sekadar “bahasa kosong,” memberi dua pesan bagi orang muda Tionghoa keturunan dan anak muda pribumi.

Anak2 muda dari dari golongan keturunan berhak merasa bangga “punya” pengarang sebesar Opa Kwee, asal mereka memperhatikan “critiek2nja” atas kesombongan, snobisme, kemasa-bodoan, oportunisme, sikap materialistis, eksklusivisme, dan laen2 tjatjat sebagian golongan mereka.

Sementara kepada kalangan pribumi, Anderson menulis,

Anak muda pribumi berhak merasa bangga bahwa bumi Indonesia pernah melahirkan seorang pengarang bahasa Indonesia (Melaju) yang heibat, sekaligus kepribadian jang brani, bersih dari prasangka jang sempit, dan penuh humor jang orisinil dan akrab. Pun seorang jang walaupun

53 Tjamboek Berdoeri (Kwee Thiam Tjing), 2004. *Indonesia Dalem Api dan Bara*. Jakarta: Elkasa. Cetakan pertama 1947. hal. 51.

54 Benedict Anderson, 1965. *Mythology and the Tolerance of the Javanese* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project – Southeast Asia Program. Cetakan ke 2, 1996. *Ibid.*, hal. 45.

setia kepada Ibu Pertiwinya (jang juga Ibu Pertiwi mereka), tidak menutupi mata-matanja terhadap tindakan² buas jang terlalu sering dilakukan atas Namanja.⁵⁵

Mungkin, di depan mendiang Ben, para pelayat di kota kosmopolitanisme Surabaya, semoga mereka tidak ingat untuk melupa begitu saja – inilah alasan Ben minta dikremasi dan abu memoir ditabur di Laut Jawa(?) – bahwa tepat lima puluh tahun sebelumnya (2015-1965), ketika Ben belum genap berusia tigapuluh tahun, sebagai mahasiswa ilmu politik dan pemerintahan di Universitas Cornell, takjub dan terpicat tentang toleransi (wayang) Jawa.

Referensi

Anderson, Benedict R.O.G.

- 2016 *Hidup di Luar Tempurung*. Serpong, Tangerang Selatan: CV Marjin Kiri. Diterjemahkan dari *A Life Beyond Boundaries*; oleh Ronny Agustinus.
- 2006 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 2006. Revised edition, h. 36. Cetakan pertama 1983.
- 2001 “Wawancara dengan Ben Anderson: “Mega Tidak Sehebat Bung Karno,” dalam *Basis* No 03-04, Tahun ke-50, Maret-April 2001.
- 2000 “Petrus Dadi Ratu,” dalam *New Left Review* 3, May-Jun 2000
- 2009 “Bahasa Tanpa Nama,” dalam *Sadur. Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. Henri Chambert Loir (ed.), Jakarta: K.P.Gramedia & Ecole Francaise d’Extreme-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa, Universitas Pajajaran
- 2000 *Kuasa-Kata. Jelajah Budaya-Budaya Politik di Indonesia*. Yogyakarta: Mata Bangsa
- 1990 *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press
- 1988 *Revoloesi Pemoeda. Pendudukan Jepang dan Perlawanan di Jawa 1944-1946*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan
- 1971 *A Preliminary Analysis of the 1 October 1965, Coup in Indonesia. Interim Reports Series*. Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project.. With Ruth T. McVey.
- 1965 *Mythology and the Tolerance of the Javanese* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project – Southeast Asia Program.

55 Berdoeri, 2004, *Op.Cit.*, hal. 78.

Cetakan ke 2, 1996.

Apriastuti, J. Rahayu, Windarto & Harimurti

2016 *Sukses(i) Penguasa. Menyadur Kuasa Sastra Wayang Prasthanikaparwa*. Yogyakarta: Lembaga Studi Realino & Sanata Dharma University Press

2916 *(In)Toleransi Wayang Untuk Kuasa Hasrat Rakyat Indonesia*. Yogya: Lembaga Studi Realino & Sanata Dharma University Press

During, Simon

1993 "Postmodernism of Post-Colonialism Today," in *Postmodernism. A Reader* (New York: Columbia University Press. Edited by T.Docherty.

Geertz, Clifford

1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton: Princeton University Press

Lombard, Denys

1996 *Nusa Jawa: Silang Budaya*. Vol.3, "Mencari Keserasian," dan Vol.2, *Nusa Jawa: Silang Budaya*. "Menuju Pemikiran Ruang Geografis dan Waktu Linier," Jakarta, Gramedia

Purwanto, Bambang

2008 "Kesadaran Dekonstruksi dan Historiografis Indonesia Sentris," dalam *Membaca Postkolonialitas (di) Indonesia*. Jogja: Penerbit Kanisus & Lembaga Studi Realino,

Roosa, John Roosa, & Ayu Ratih, Hilmar Farid (eds.)

2004 *Tahun yang Tak Pernah Berakhir. Memahami Pengalaman Korban 65, Esai-esai Sejarah Lisan*. Jakarta: ELSAM, Tim Relawan untuk Kemanusiaan & Institut Sejarah Sosial Indonesia

Shiraishi, Saya Sasaki

2009 *Pahlawan-Pahlawan Belia. Keluarga Indonesia dalam Politik*. Jakarta: Gramedia, cetakan ke 2, cetakan pertama 2001. Asli, *Young Heroes. The Indonesian Family in Politics*, Cornell SEAP 1997

Siegel, James T.

2011 *Objects and Objections of Ethnography*. New York: Fordham University Press

2009 "Berbahasa," dalam *Sadur. Sejarah Terjemahan Di Indonesia Dan Malaysia*. Henri Chambert Loir (ed.), Jakarta: K.P.Gramedia & Ecole Francaise d'Extreme-Orient, dll.

1997 *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton N.J.: Princeton University Press

Tjamboek Berdoeri (Kwee Thiam Tjing)

2004 *Indonesia Dalem Api Dan Bara*. Jakarta: Elkasa. Cetakan pertama 1947.

Zoetmulder, P.J.

1983 *Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*. Jakarta: Djambatan, ILDEP, diIndonesiakan oleh Dick Hartoko

“Homogeneous Empty Time” dalam Serial Detektif Njoo Cheong Seng

Heri Kusuma Tarupay

Ilmu Religi & Budaya,
Universitas Sanata Dharma

Tahun 1900, orang Cina di Hindia dikejutkan dengan permintaan dukungan dari kelompok revolusioner di Cina daratan. Dengan segera permintaan tersebut disambut dengan mendirikan organisasi dan salah satunya mendirikan lembaga pendidikan untuk mengajarkan kebudayaan Cina kepada anak-anak mereka. Dibukalah Tiong Hoa Hwee Koan di bulan Juli 1900. Pemerintah kolonial Belanda yang selalu takut akan lepasnya orang Cina dari Hindia, dengan tergesa melakukan berbagai upaya untuk tetap memelihara mereka dan memastikan bahwa orang Cina tetap berada di Hindia. Untuk upaya tersebut, pemerintah colonial Belanda kemudian mendirikan *Hollandsche Chineesche School* pada tahun 1908, sekolah khusus untuk orang Cina berbahasa pengantar Belanda. Untuk waktu yang lama dua sekolah tersebut hadir dan bersaing dalam mendapatkan murid untuk masing-masing kepentingan. Tetapi disadari atau tidak, kehadiran dua sekolah tersebut, telah melahirkan orang-orang melek huruf yang nantinya bergerak dalam berbagai bidang di Hindia, dan terutamanya nantinya menyadari nasibnya di Hindia.

Salah satu tokoh penting yang lahir di saat ketatnya persaingan antara dua lembaga pendidikan tersebut adalah Njoo Cheong Seng, seorang penulis produktif di dekade kedua abad ke-20. Banyak penulis Cina peranakan yang muncul di periode-periode tersebut, tetapi tidak banyak yang mendapatkan keistimewaan untuk bisa mengunjungi berbagai daerah di Indonesia dan juga daerah-daerah di luar negeri, apalagi di masa colonial. Privilese tersebut, telah membentuk pemikirannya, dan menuliskannya dalam bentuk karya sastra bergenre detektif dan mengundang pembacanya untuk membayangkan komunitas ideal, sebagai kritiknya terhadap kondisi di koloni Hindia.

Bahwa komunitas terbayang atau apa yang diistilahkan Benedict Anderson sebagai nasionalisme itu merupakan perbandingan.¹ Penggunaan serial detektif sebagai alatnya menyampaikan gagasan bisa dilihat dalam tiga hal. Pertama, bahwa periode dimana serial Gagaklodra mulai ditulis adalah saat dimana genre detektif dari barat sedang populer di Hindia.² Kedua, bahwa cara Njoo Cheong Seng menuliskan serial ini yaitu tokoh Gagaklodra yang melakukan pengembaraan dari satu daerah ke daerah lainnya serupa dengan kisah hidupnya di dunia sandiwara, yang melakukan perjalanan dari satu daerah ke daerah lainnya untuk bermain sandiwara. Perlu diingat bahwa serial detektif sering juga disebut sebagai serial petualangan dan penyelidikan dan Njoo Cheong Seng memilih keduanya. Ketiga, bahwa serial detektif, terutamanya petualangan menjadi salah satu genre yang sering dimainkan dalam dunia sandiwara.³ Njoo Cheong Seng tentu saja akrab dengan genre tersebut, mengingat dia seorang pemain sandiwara.

Tulisan ini akan melihat Njoo Cheong Seng dan karya detektif Gagaklodra, dengan mengajukan tiga pertanyaan: Pertama, siapa Njoo Cheong Seng, kedua, kondisi sosial, politik dan kebudayaan seperti apa yang memungkinkan karyanya terbit, ketiga, mengapa serial Gagaklodra tidak pernah diterbitkan lagi. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, akan dipakai pendekatan serialitas yang diperkenalkan Benedict Anderson. Dalam apa yang diistilahkan Benedict Anderson dengan "Homogeneous Empty Time", menitikberatkan pada waktu, temporal dan kalender yang secara kebetulan menyatukan para tokoh dan peristiwa, yang akan mewujudkan satu jenis pembayangan bersama akan satu komunitas. Dalam cara pandang ini, kata "sementara itu" menjadi kata yang sering digunakan untuk peristiwa dan tokoh yang berbeda-beda, tetapi karena hadir dalam waktu yang sama, menjadi memiliki keterkaitan.⁴

1 Benedict Anderson, *Hantu Komparasi: Nasionalisme, Asia Tenggara dan Dunia* (Yogyakarta: Qalam, 2002), hal. 407.

2 Doris Jedamski menulis kemunculan awal serial detektif di Hindia Belanda pada perempat terakhir abad kesembilan belas, dan terus dilakukan di tahun-tahun berikutnya, lihat: Doris Jedamski, "Sastra Populer dan Subjektivitas Postkolonial: Robinson Crusoe, Count dari Monte Cristo, dan Sherlock Holmes di Indonesia Masa Kolonial", dalam Keith Foulcher dan Tony Day (ed.), *Clearing a Space: Sastra Indonesia Modern Kritik Postkolonial* (Jakarta: KITLV-Jakarta kerja sama dengan Yayasan Pustaka Obor, 2008), hal. 25.

3 Matthew Isaac Cohen, "On the Origin the Komedi Stamboel Populer Culture, Colonial Society, and the Parsi Theatre Movement", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 157 (2), 2001, hal. 316.

4 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Komunitas-Komunitas Terbayang* (Yogyakarta: Insist Press kerja sama dengan Pustaka Pelajar, 2008), hal. 36.

Njoo Cheong Seng: dari HCS ke Gagaklodra

Dalam kata pengantar penerbitan kembali serial Gagaklodra sebagai satu buku, Njoo Cheong Seng sang pengarang telah secara tersirat mengungkapkan siapa sosok Gagaklodra. Meskipun dengan memberi pertentangan bahwa pada satu sisi Gagaklodra adalah hasil dari imajinasinya sebagai seorang pengarang. Namun, dan ini yang menarik, bahwa setiap perbuatan yang dilakukan oleh Gagaklodra adalah berdasarkan kejadian, kebenaran dan kenyataan.⁵ Tidak bisa tidak, bahwa yang dimaksudkan Njoo Cheong Seng di sini adalah kejadian, kebenaran dan kenyataan yang dialaminya sendiri. Baiklah untuk itu, perlu kiranya memperkenalkan sang pengarang ini, untuk bisa memperbandingkan dengan perjalanan Gagaklodra dalam serial ini.

Njoo Cheong Seng lahir tanggal 6 November 1902, di Bangkalan, pulau Madura, Jawa Timur.⁶ Tahun kelahirannya berjarak tiga tahun setelah Jepang berhasil mengalahkan angkatan laut Rusia dalam perang Tsutshima. Sepuluh tahun sebelum keberhasilan Sun Yat Sen dan para pendukungnya menggulingkan dinasti terakhir Manchu di Cina. Enam tahun setelah eksekusi mati terhadap penulis Filipina terbaik Jose Rizal yang menulis novel *Noli Me Tangere*, yang kemudian mempengaruhi perlawanan rakyat Filipina terhadap rezim kolonial Spanyol. Berselang enam tahun ketika pemerintah kolonial menyetujui pendirian sekolah untuk anak Cina berbahasa Belanda pertama di koloni tersebut, dengan tujuan untuk meredam semangat revolusi masyarakat Cina di koloni Belanda, dan sekolah yang kemudian tempatnya belajar untuk membentuk watak keilmuannya kelak. Tidak hanya bersekolah di sekolah Cina berbahasa Belanda, Njoo Cheong Seng kemudian pindah ke sekolah Tiong Hoa Hwee Koan, sekolah berbahasa pengantar bahasa Mandarin, dan fokus mengajarkan kebudayaan orang Cina. Di dua lembaga pendidikan yang berseberangan ini, dia bisa belajar bahasa asing macam bahasa Inggris, yang berguna kelak dalam membaca dan menerjemahkan karya-karya berbahasa Inggris. Di HCS, dia bisa mengenal bahasa asing lain yaitu Prancis. Dari bahasa Prancis inilah dia menemukan nama samaran Monsiur d'Amor, yang digunakan dalam beberapa novelnya.

Tidak ada informasi yang menjelaskan proses pendidikannya di HCS maupun THHK. Namun, jika mengacu pada umur seorang

5 Njoo Cheong Seng, "Pengantar Kata", dalam Njoo Cheong Seng, *22 Tahun dengan Gagaklodra* (Malang: Prana Agency Service, 1953), hal. 5.

6 Sumber lain menyebut tempat kelahirannya di Surabaya. Lihat: Leo Suryadinata, *Prominent Indonesian Chinese: Biographical Sketches 4th Editions* (Singapore: ISEAS Publishing, 2015), hal. 222.

anak bisa menempuh pendidikan kira-kira periode awalnya masuk sekolah adalah di tahun 1909. Tahun tersebut adalah periode di mana ingatan orang Cina akan negeri nenek moyangnya di Cina daratan sedang berada di puncak. Tahun tersebut, merupakan periode dimana tokoh revolusioner Sun Yat Sen, sedang berjuang menggulingkan dinasti Manchu di Cina, dan untuk perjuangan tersebut, Sun meminta keterlibatan orang Cina di perantauan, termasuk di Hindia.⁷ Meskipun untuk periodetersebut, Njoosedangbersekolah di HCS, namun semangat ini tentu saja berpengaruh dalam perkembangan pemikirannya. Ketika akhirnya pindah ke sekolah THHK, yang mendukung upaya Sun Yat Sen di Cina, tidak terbantahkan lagi, bahwa NCS mendapatkan pengaruh di sekolahnya tersebut. Keberhasilan revolusi yang digalang Sun Yat Sen di Cina tahun 1912, memberikan pengaruh bagi kelompok Cina perantauan di Hindia. Setelah menyelesaikan sekolah tingkat dasarnya, dia mendapatkan tawaran untuk melanjutkan studinya ke Shanghai atau Amerika. Namun tanggung jawab sebagai anak laki-laki satu-satunya dalam keluarga, membuat ibunya melarang dia berangkat.⁸

Tidak melanjutkan sekolah, NCS mulai menulis karyanya yang akan bertahan panjang. Tercatat karyanya yang pertama berjudul "Air Mawar Tumpah" ditulisnya ketika berusia tujuh belas tahun. Dua tahun kemudian dia menyelesaikan naskah sandiwara berjudul "Hoakiau romans". Di tahun 1920 NCS mulai menulis roman.

Perjumpaannya dengan Kwee Hing Tjiat, menuntunnya untuk memasuki dunia baru yaitu dunia jurnalisme. Perkenalannya dengan Kwee Hing Tjiat, telah pula mempengaruhi haluan politiknya. Kwee Hing Tjiat sendiri merupakan seorang wartawan yang awalnya bekerja di mingguan Bok Tok di Surabaya. Tahun 1916, Kwee pindah ke Batavia, untuk menjadi editor di koran Sin Po, koran yang berafiliasi ke Cina daratan.⁹ Nantinya koran ini dikembangkan menjadi aliran politik, bersaing dengan mereka yang berafiliasi ke Belanda dan mereka yang berafiliasi ke Indonesia (Partai Tionghoa Indonesia). Sin Po menganjurkan orang Cina perantauan untuk memikirkan Negara asal nenek moyang mereka, karena bagaimanapun, negeri Cina adalah

7 Keterkaitan satu peristiwa dengan peristiwa lainnya di tempat yang berbeda, perlu dilihat untuk menempatkan tokoh NCS dalam konteks masyarakat dimana dia lahir dan membentuk wataknya. Model ini diperlihatkan Benedict Anderson dalam menjelaskan riwayat Kwee Thiam Tjing, baca: Benedict O.R.G. Anderson, " kata Pengantar", dalam *Tjamboek Berdoeri, Indonesia dalem Api dan Bara* (Jakarta: Elkasa, 2004), hal. 4-5.

8 Wu Wei, "NJOO CHEONG SENG: 36 tahun berdansa atas mesin tulis", *Liberal, Tahun I (11)*, 21 Nopember 1953, hal. 4.

9 Leo Suryadinata, *Op.Cit.*, hal. 67-68.

pelindung bagi masyarakat perantauan.¹⁰ Tahun 1918, Kwee Hing Tjiat berhenti dan kemudian pergi ke Eropa untuk urusan bisnis. Meskipun tetap menulis untuk surat kabar Sin Po, tugasnya di bulanan *Interocean* digantikan oleh NCS. Tahun 1921, NCS diangkat menjadi editor utama di harian *Interocean*, menggantikan tugas Kwee Hing Tjiat. Sambil menjalankan tugasnya di *Interocean*, NCS juga menjadi contributor untuk majalah *Hoa Po*, dan tetap mengirim tulisannya ke harian Sin Po. Bahwa kemudian NCS banyak berhubungan dengan Kwee Hing Tjiat, telah pula menunjukkan arah politiknya. Kwee Hing Tjiat menunjukkan perlawanannya terhadap perlakuan diskriminatif pemerintah kolonial terhadap orang Cina di Hindia. Dan sampai dengan tahun 1934, politiknya tetap berafiliasi ke Cina daratan. Untuk waktu yang sama, NCS memilih aliran politik yang sama dengan Kwee Hing Tjiat, sampai kemudian kunjungannya ke berbagai daerah di Indonesia, telah memperlihatkan keberagaman di masyarakat Indonesia. Pergaulannya dengan para nasionalis Indonesia, sedikit banyak telah memberi pengaruh dalam fokus politiknya. Hal yang persis sama dengan rekan kerjanya Kwee Hing Tjiat.

Tahun 1923, Kwee Hing Tjiat kembali ke Jawa, namun dilarang oleh pemerintah kolonial Belanda. Untuk itu, dia kemudian pindah ke Shanghai dan tinggal selama sepuluh tahun di sana. Meskipun tidak tinggal di Hindia, Kwee Hing Tjiat tetap menjalin hubungan dengan Njoo Cheong Seng. Disebutkan bahwa Kwee Thiam Tjing masih sering mengirimkan tulisannya ke *Interocean*.

Selain jurnalisme, Njoo Cheong Seng juga terlibat dalam dunia sandiwara. Setelah sempat bergabung dalam kelompok sandiwara amatir di tahun 1920an, namun dunia ini ditinggalkannya ketika sibuk di dunia jurnalistik. Tetapi, tampaknya dunia sandiwara tidak pernah betul-betul ditinggalkannya. Pada tahun 1926, dia memutuskan bergabung dengan grup sandiwara Miss Riboet Orion¹¹, untuk melanjutkan petualangannya di dunia sandiwara, dan petualangannya mengelilingi berbagai wilayah untuk pentas. Keputusannya bergabung dalam sandiwara, sekaligus juga membuatnya berhenti untuk waktu yang lama di dunia jurnalistik, dunia yang ditekuninya selama bertahun-tahun. Bersama dengan kelompok sandiwara barunya ini,

10 Leo Suryadinata, *Politik Tionghoa Peranakan di Jawa 1917-1942* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994), hal. 38.

11 Miss Riboet Orion merupakan kelompok teater profesional. Pengelompokan ini menjadi penting, karena setelah perang Njoo Cheong Seng memilih untuk berpindah ke teater amatir, untuk pengelompokan teater ini lihat: Michael Bodden, "Membuat Drama Asing Berbicara Kepada Penonton Indonesia: Universalisme dan Identitas Pasca-Kolonial dalam Teater-Seni Indonesia Modern", dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: KPG, 2009), hal. 914.

NCS merantau ke luar negeri, kesempatan yang hanya dimiliki oleh segelintir orang di masa tersebut. Di kelompok Miss Riboet Orien inilah dia bertemu dengan Tan Kiem Nio atau yang lebih dikenal dengan nama Fifi Young, yang adalah seorang aktris film. Setahun perkenalannya dengan Fifi Young, NCS kemudian menikahinya. Wu Wei yang menulis biografi NCS di majalah "Tjermi", dengan jenaka menyebut bahwa istri pertama NCS merupakan pilihan orang tuanya, sementara isteri keduanya yang adalah Fifi Young, merupakan pilihan hatinya.¹²

Kesibukannya di dunia sandiwara, telah membawanya menjelajah berbagai daerah di Indonesia. Dia mengunjungi pulau Sulawesi, Sumatera, Papua, Maluku, Bali dan daerah lainnya di pulau Jawa.¹³ Kunjungannya ke berbagai daerah di Indonesia, sekaligus bisa melihat keberagaman di berbagai daerah tersebut, telah pula merubah cara berpikirnya. Aliran politiknya yang awalnya berorientasi ke Cina, serta-merta (meskipun masih bisa diperdebatkan) berubah menjadi berorientasi Indonesia.

Tahun 1930, ketika perdebatan mengenai aliran politik dalam masyarakat Cina di Indonesia sedang gencar-gencarnya dan mulainya depresi ekonomi yang juga melanda Indonesia, NCS mulai menulis serial detektif Gagaklodra. Serial ini ditulisnya dan dimuat dalam majalah secara berseri. Untuk 22 tahun, serial ini ditulis terus-menerus, sambil tetap melaksanakan aktifitasnya di dunia sandiwara dan juga mengunjungi berbagai daerah di Indonesia. Di tahun 1932, untuk pertama kalinya, NCS mengunjungi Makassar, tempat dimana dia bertemu dengan teman sesama penyair yaitu Hoo Eng Djie dan Ang Ban Tjiong. Nama pertama begitu berkesan, karena kemudian dijadikan sebagai salah satu bagian dalam serial Gagaklodra dalam petualangannya di Makassar. Hoo Eng Djie juga yang memperkenalkan kepada NCS puisi Makassar.¹⁴ Di tahun ini pula, NCS meninggalkan kelompok sandiwara Miss Riboet Orien yang telah memberinya pengalaman berkunjung ke berbagai daerah di Indonesia. Keluar dari Miss Riboet Orien bukan berarti kariernya di dunia sandiwara berakhir. NCS kemudian bergabung ke dalam kelompok sandiwara lainnya yaitu

12 Wu Wei, *Op.Cit.*

13 Elizabeth Chandra, "Fantasizing Chinese/Indonesian Hero: Njoo Cheong Seng and The Gagaklodra Series", *Archipel*, No. 82, 2011, hal. 95.

14 Denys Lombard dan Claudine Lombard-Salmon, "Di Persilangan Kesusasteraan dan Sejarah: Taufan Gila Karya Njoo Cheong Seng (1950)", dalam Claudine Salmon, *Sastra Indonesia Awal* (Jakarta: KPG, 2010), hal. 510.

Moonlight Crystal Follies.¹⁵

Tidak sebatas dalam dunia sandiwara, NCS juga memasuki dunia film, setahun setelah meletusnya perang dunia II di Eropa. Tulisannya seperti Kris Mataram dan Jantung Hati difilmkan. Sembari itu, NCS juga masih tetap menulis. Setahun sebelum masuknya bala tentara Jepang ke Hindia, NCS masih bisa menyelesaikan satu tulisannya berjudul *Timoeriana*, cerita dengan latar tempat di Timoer-Deli, Sumatera Timur. Tulisannya ini menjadi tulisan terakhir, karena tidak ada lagi catatan karyanya di masa ketika Jepang menguasai Hindia. Di periode Jepang, NCS banyak berfokus di kegiatan sandiwaranya. Tercatat selama masa pendudukan Jepang, NCS memilih untuk bergabung dalam kelompok sandiwara Bintang Soerabaja. Semasa pendudukan Jepang, memang sandiwara menjadi salah satu kegiatan kesenian yang diijinkan. Tentu saja ini terkait dengan kepentingan propaganda. Aiko Kurasawa menempatkan kegiatan ini dalam kategori media propaganda baru, selain film, wayang, nyanyian dan radio. Di drama, kelompok Bintang Soerabaja yang dipilih NCS adalah salah satu kelompok yang cukup populer. Kelompok ini disponsori oleh seorang Cina kaya bernama Fred Young, dan dikenal secara nasional.¹⁶

Kecintaannya kepada dunia sandiwara yang telah digeluti sebelum perang tidak pernah pudar. Setelah perang, di masa yang dikenal dengan sebutan revolusi ini, ketika sebagian besar orang sibuk dengan peperangan, NCS malah sibuk dengan kegiatan sandiwaranya. NCS bukannya bergabung dalam satuan keprajuritan, tetapi malah membentuk grup sandiwara. Di tahun 1945, NCS mendirikan kelompok sandiwara baru bernama Pantja Warna. Di kelompok sandiwara yang baru dibentuknya itu, dia bertemu dengan bintang baru bernama Mipi Malenka. NCS menikahinya dan hidup bersama-sama dengan istri keduanya Fifi Young. Sempat tinggal bersama selama beberapa tahun, akhirnya Fifi Young memutuskan bercerai dengan NCS.¹⁷

Di akhir masa revolusi tahun 1949, NCS mengunjungi Makassar untuk kedua kalinya. Bertemu lagi dengan teman lamanya Ho Eng Djie dan Huang Sung Chieh, dan sempat memutuskan akan tinggal di Makassar. NCS berencana untuk bekerja sama dengan Huang Sung Chieh yang merupakan pemimpin redaksi harian Indonesia Timur. Namun,

15 Menurut Fifi Young, dia dan Njoo Cheong Seng memutuskan meninggalkan Miss Ribut's Orion setelah pertunjukan di Singapura tahun 1930. Setelah itu Njoo Cheong Seng ditunjuk untuk menjadi sutradara di rombongan sandiwara yang baru dibentuk di Penang yaitu Moonlight Crystal Follies, lihat "Fifi, Ibu Kita (1914-1975)", *Tempo*, 15 Maret 1975, hal. 36-37.

16 Aiko Kurasawa, *Kuasa Jepang di Jawa: Perubahan Sosial di Pedesaan 1942-1945* (Depok: Komunitas Bambu, 2015), hal. 269.

17 Myra Sidharta, *Dari Penjaja Tekstil sampai Superwoman* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2004), hal. 31.

rencana tersebut urung dilaksanakan, karena Huang Sung Chieh tiba-tiba meninggal.¹⁸ Petualangannya di Makassar dituangkannya dalam dua edisi khusus serial Gagaklodra di tahun 1950. Sangat berkesannya hubungan dengan Hoo Eng Djie bisa dilihat dalam pemilihan Hoo Eng Djie sebagai salah satu tokoh yang memberikan bantuan kepada Gagaklodra selama di Makassar. Njoo Cheong Seng memperkenalkan Hoo Eng Djie sebagai berikut:

Diantara penjambut2 Gagaklodra Cs. di pelabuhan, ada terdapat djuga penjanji Ho Eng-djie dan Boeng Daeng atau Ishaka Daeng Talli...¹⁹

Dari Makassar, NCS kembali ke Malang. Untuk kemudian kembali memasuki dunia teater. Tahun 1951, dia menyutradarai pertunjukkan teater yang diangkat dari tulisannya sendiri yang berjudul *Malang Mignon*. Melanie Budianta menyebut pementasan teater *Malang Mignon* ini merupakan debutnya di teater amatir, setelah sekian lama berkecimpung di teater profesional.²⁰ Sembari itu, dia bersama isterinya mendirikan satu toko bunga, dimana dia tetap bisa menyalurkan bakat sastranya, dengan menulis syair untuk para pembeli bunga. Dunia jurnalistik tidak pernah ditinggalkannya. Tercatat dia menjadi pemimpin redaksi pada mingguan “*Tjerman*” di tahun 1951.²¹ Dunia penulisan juga tetap dikerjakannya. Serial detektif *Gagaklodra* yang telah ditulisnya dari tahun 1930, karena banyaknya permintaan dari pembaca, kemudian dikumpulkan dan dibukukan di tahun 1952.²² 30 November 1962, penulis roman, seniman dan wartawan tersebut, wafat pada usia 60 tahun, tiga tahun sebelum peristiwa 1965 yang memiliki dampak besar terhadap kehidupan diskriminasi orang Cina di republik ini.

18 Salmon, *Op.Cit.*, hal. 510.

19 Njoo Cheong Seng, “Gagaklodra Mentjari Allah”, *Tjilik Romans, II*, Maret 1950, hal. 31.

20 Untuk pembahasan teater *Malang Mignon* ditunjang dengan gambaran kesenian di tahun 1950-1960, diceritakan berdasarkan pengalaman dari Melani Budianta, lihat: Melani Budianta, “*Malang Mignon*; Ekspresi Budaya Orang Tionghoa (1940-1960)”, dalam Jennifer Lindsay dan Maya H. T. Liem (peny.), *Ahli Waris Budaya Dunia: Menjadi Indonesia 1950-1965* (Denpasar: Pustaka Larasan kerja sama dengan KITLV Jakarta, 2011), hal. 287-315.

21 Dalam daftar pengurus *Tjerman* tertanggal 1 Juli 1951, NCS terdaftar sebagai pemimpin redaksi, lihat: *Tjerman, Tahun ke-III, No. 40*, 1 Juli 1951, hal. 3.

22 Njoo Cheong Seng dalam pengantar penerbitan kumpulan serial *Gagaklodra*, menyebutkan bahwa alasan penerbitannya adalah karena permintaan pembaca, lihat: Njoo Cheong Seng, “Pengantar Kata”, dalam Njoo Cheong Seng, *Op.Cit.*, hal. 7.

Jurnal di atas panggung sandiwara

Keputusan Njoo Cheong Seng untuk memikul tanggungjawab sebagai anak laki-laki satunya terbukti tepat. Andai saja Njoo Cheong Seng pergi ke Shanghai melanjutkan pendidikannya dan meninggalkan Hindia, kemungkinan dia tidak akan menjadi wartawan, tidak akan menjadi penulis dan lebih penting lagi dia tidak akan pernah bergabung dalam grup sandiwara. Kemungkinan yang lain, dia akan menjadi salah seorang yang ikut dalam kegiatan protes mahasiswa di Shanghai terhadap tindakan Jepang mengambil alih wilayah Shangtung. Atau pun ikut dalam gerakan demonstrasi memprotes perlakuan tentara Inggris terhadap para pekerja di pabrik katun di Shanghai. Kalau tidak dia telah menjadi korban bedil tentara Inggris dalam demonstrasi tersebut.

Njoo Cheong Seng memilih tetap tinggal di Surabaya, untuk bisa merasakan kebijakan kolonial terhadap masyarakat Cina di Hindia. Sembari itu dia menikmati kehidupan sastra dan kesenian yang sedang populer pada saat itu. Dan kemudian terjun ke dalam dua dunia tersebut.

Tidak bisa dipungkiri bahwa bakat menulisnya telah ada. Tetapi bakat itu tidak akan bisa diesplor lebih jauh andai berada pada tempat dan periode yang lain. Njoo Cheong Seng cukup beruntung ada di periode dimana dunia penulisan sedang banyak diminati terutamanya oleh para penulis Cina peranakan. Para penulis Cina peranakan ini menulis dan dengan bebas memilih untuk menerbitkan di majalah-majalah maupun surat kabar-surat kabar yang pada periode tersebut menjamur bagai cendawan di musim hujan.

Periode awal abad ke-20 merupakan periode dimana dunia kewartawanan sedang populer di Hindia. Banyak orang Cina terutamanya di Surabaya yang menjadi wartawan dan menulis. Andai saja Njoo Cheong Seng tidak lahir dan besar pada periode tersebut, dia tidak akan bisa bertemu dengan Kwee Hing Tjiat pendiri mingguan *Bok Tok* (1913) di Surabaya. Kwee Hing Tjiat pula yang memperkenalkan dunia jurnalisme kepada Njoo Cheong Seng. Tiga tahun setelah mendirikan mingguan *Bok Tok*, Kwee Hing Tjiat dipanggil ke Batavia untuk menjadi editor di surat kabar *Sin Po*. Saat Kwee Hing Tjiat pindah ke Batavia, Njoo Cheong Seng-lah yang menggantikannya untuk memimpin majalah *Interocean* di tahun 1921. Pertemanannya dengan Kwee Hing Tjiat tetap saja berlanjut dan memberi pengaruh dalam arah politiknya. Bergabungnya Kwee Hing Tjiat dalam grup *Sin Po*, jelas memperlihatkan arah politiknya yaitu Cina daratan. Njoo Cheong Seng sering juga mengirimkan tulisannya ke *Sin Po*, dan ini jelas menunjukkan arah politiknya yang serupa dengan Kwee Hing Tjiat. Tahun 1924, NCS merubah nama majalah bulanan *Interocean*

menjadi Hoakiau, nama yang berarti orang Cina seberang lautan, yang diambil dari bahasa Tiongkok.²³ Dijelaskan Summit Mandal bahwa istilah ini muncul pada awal abad ke-20 sebagai akibat dari politik luar negeri Tiongkok, untuk menyebut orang Cina lain yang tidak bertempat tinggal di daratan Tiongkok.²⁴ Pemilihan nama ini oleh Njoo Cheong Seng tentu saja berkaitan dengan aliran politiknya pada saat itu yang masih berorientasi pada Tiongkok, yang menganggap diri dan kelompoknya menjadi bagian dari masyarakat Tiongkok.

Sementara itu dunia sandiwara atau apa yang diistilahkan dengan Toneel sedang populer di Hindia. Matthew Cohen menyebut bahwa akhir abad ke-19 tepatnya tahun 1891, Komedi Stambul diperkenalkan di Hindia oleh seorang Cina peranakan dari Surabaya.²⁵ Selanjutnya menjadi populer dalam periode selanjutnya. Njoo Cheong Seng berada di tahun-tahun dimana Komedi Stambul sedang di puncak kepopulerannya tersebut. Bergabungnya dia dalam group sandiwara Miss Riboet Orion membawanya bisa mengelilingi Indonesia untuk pementasan. Tidak hanya bergabung dalam satu group sandiwara, secara bergantian Njoo Cheong Seng berpindah dari satu group sandiwara ke group sandiwara lainnya. Hasil perjalanannya di dunia sandiwara, dituliskan menjadi latar tempat dalam serial Gagaklodra. Dengan tepat, Njoo Cheong Seng dalam serial tersebut menerangkan setiap daerah dengan masing-masing ciri khasnya. Serial ini dibuka dengan petualangannya di Sumatera Timur (1932), Solo (1933), Palembang (1934), Rangon (1935), Bombay (1936), Khyber Pass, Afghanistan dan Landikotal (1937), Bengkulu (1937), Sidhoardjo (1938), Surakarta (1939), Pasar Senin, Batavia (1941), Malang (1942), Jakarta Raja (1945) dan Karanganyar (1948). Tidak ketinggalan pula dia mengkritik kelompoknya sendiri, dalam satu seri yang membicarakan mengenai pengumpulan sumbangan untuk masyarakat Tiongkok yang sedang diinvasi Jepang tahun 1937 dengan latar tempat daerah Bengkulu.²⁶ Gagaklodra menggambarkan pertikaian antara kelompok masyarakat Cina peranakan dan totok dalam proses pengumpulan sumbangan, seperti ini:

Persaingan aneh telah timbul diantara Tiongkok totok dan peranakan.

23 Denys Lombard dan Claudine Lombard-Salmon, *Op.Cit.*, hal. 510.

24 Sumit Kumar Mandal, "Orang Asing yang Tidak Asing; Bahasa Pramoedya yang Mengganggu mengenai Orang Tionghoa Indonesia", dalam Pramoedya Ananta Toer, *Hoakiau di Indonesia* (Jakarta: Garba Budaya, 1998), hal. 15.

25 Lihat: Cohen, *Op.Cit.*, hal. 313

26 Njoo Cheong Seng, "Gagaklodra di Benkoelen", dalam Njoo Cheong Seng, *Op.Cit.*, hal. 90-98.

Di Benkulen comite bentrokan dengan comite. Kalau peranakan gerakan ini itu, dikatjau oleh sitotok. Dan seringkali terdjadi, djika sudah terdjadi bentrokan, salah satu pihak lalu peluk tangan. „Gua botjhap...” (Saja tidak tjampur).²⁷

Hidup dalam peristiwa-peristiwa penting menjadi keuntungan tersendiri. Njoo Cheong Seng telah menjadi wartawan saat terjadi pemberontakan Partai Komunis Indonesia yang gagal tahun 1926. Dua tahun setelahnya, para pemuda mengikrarkan sumpah sekaligus memperkenalkan kata baru yaitu Indonesia. Njoo Cheong Seng terus-menerus menggunakan kata tersebut dalam serial Gagaklodra. Kata ini digunakan untuk memperkenalkan asalnya kepada para pembacanya. Tentu saja Njoo Cheong Seng tidak akan menggunakan kata ini, andai saja dia lahir dalam periode yang berbeda. simaklah percakapan antara Gagaklodra dengan Afridis Khan dari Kyber Pass, seperti ini:

„Kami datang dari sebelah lautan Indian Ocean, diatas tanah jang makmur indah, Indonesia”.

„Indonesia ?”²⁸

Jika lahir di tahun setelah terbentuknya Negara bangsa Indonesia, maka makna Indonesia yang digunakannya tidak akan sama. Perlu diingat bahwa tahun 1932 merupakan tahun lahirnya kelompok baru dalam masyarakat Cina yaitu yang berorientasi ke Indonesia, yang diresmikan dalam satu partai bernama Partai Tionghoa Indonesia disingkat PTI. Tidak ada data yang menyebutkan bahwa Njoo Cheong Seng menjadi anggota dari partai ini.

Serial detektif yang dilupakan

Secara jujur, Njoo Cheong Seng mengungkapkan kesukaran menerbitkan kembali serial Gagaklodra pasca perang. Dia menyebutkan mesti ada dukungan dari para pembaca serial ini dan didukung pula dengan kondisi ekonomi di Indonesia pada saat itu, yakni mahal nya harga kertas. Ungkapan ini disebutkan oleh Njoo Cheong Seng

27 *Ibid.*, hal. 92.

28 Njoo Cheong Seng, “Brandal Afghans: Gagaklodra di Khyber Pass”, dalam Njoo Cheong Seng, *Op.Cit*, hal.69.

dalam menutup kata pengantarnya untuk terbitan kumpulan serial Gagaklodra di tahun 1953.²⁹

Setelah penerbitan yang pertama ini, Njoo Cheong Seng tetap ingin menerbitkan lagi serial tersebut. Tetapi keinginan ini tidak lagi bisa dilaksanakan sampai dia meninggal tahun 1962. Pertimbangannya terhadap kepentingan pembaca menjadi alasan utama untuk bisa menerbitkan serial ini. Njoo Cheong Seng menginginkan kualitas yang baik untuk cetakan tersebut, yang berbanding terbalik dengan kondisi ekonomi periode tersebut. Harga kertas yang mahal di periode tersebut tidak memungkinkan untuk mencetak buku dan menjualnya dengan harga yang murah.³⁰ Sementara itu, kondisi ekonomi masyarakat di Indonesia antara akhir tahun 50an atau awal tahun 1960an jelas tidak baik. Sulitnya percetakan juga menjadi alasan lain untuk mendukung penyebaran gagasan. Jelas ini menjadi penghambat penyebaran gagasan yang disebut Benedict Anderson banyak dipengaruhi oleh kapitalisme cetak, di mana alat pencetak dan kertas adalah dua unsur penting.

Setelah kondisi ekonomi telah membaik, dan didukung dengan semakin majunya teknologi percetakan, tentu saja kekuatiran sang penulis bisa teratasi. Tetapi yang menjadi masalah adalah kenapa serial ini tetap tidak bisa diterbitkan. Tentu saja, Njoo Cheong Seng tidak bisa lagi menjadi pemrakarsa penerbitan ulang tersebut, tetapi mengapa tidak ada yang berpikir untuk menerbitkan kembali serial ini.

Menurut Benedict Anderson dalam membahas tulisan Kwee Thiam Tjing, bahwa kelompok nasional yang berkuasa di Indonesia, tidak lagi memperbolehkan karya-karya non pribumi untuk diterbitkan.³¹ Tentu saja karya Njoo Cheong Seng menjadi bagian dari kebijakan ini. Bandingkan pula, bahwa di tahun 1950an muncul upaya dari para pendidik untuk menghilangkan genre komik, detektif atau apapun istilahnya, karena dianggap tidak mendidik. Setelahnya di tahun 1950an, serbuan komik Amerika mendominasi konsumen di Indonesia, yang banyak mempengaruhi hilangnya perhatian pembaca terhadap serial ini.

Bahwa komik mengalami pergeseran, karya yang digemari tidak lagi dalam bentuk narasi, tetapi dalam bentuk gambar. Hal ini membuat model cerita semacam Gagaklodra yang sebagian besar menggunakan

29 Njoo Cheong Seng, Pengantar... *Op.Cit.*, hal. 7.

30 Marcel Bonneff dalam ulasannya tentang komik, juga menyebutkan alasan mandeknya penerbitan komik setelah kemerdekaan dikarenakan kesulitan mendapat kertas, lihat: Marcel Bonneff, *Komik Indonesia* (Jakarta: KPG kerja sama dengan Forum Jakarta-Paris, 1998), hal. 21.

31 Benedict R. O'G. Anderson, "Bahasa Tanpa Nama", dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *Op.Cit.*, hal. 390.

narasi ditinggalkan. Meskipun cerita Gagaklodra bergenre silat, genre yang mulai populer di tahun 1960an, tetapi pembaca mulai tertarik kepada cerita bergambar dan meninggalkan model narasi. Para pembaca Indonesia lebih banyak mengenal Flash Gordon atau Tarzan dan melupakan Gagaklodra. Robinson Crusoe yang awalnya bermodel narasi, bersalin rupa menjadi cerita bergambar dan kemudian lebih dikenal oleh pembaca Indonesia dalam bentuk cerita bergambar tersebut.³² Sementara Gagaklodra tidak (sempat) mengikuti trend tersebut.

Komik kemudian masuk ke arena politik, terutama untuk menghindari larangan dari para pendidik yang menganggap komik tidak berguna. Dampaknya adalah munculnya apa yang diistilahkan dengan komik sebagai “sumber kebudayaan nasional”. Muncullah komik-komik semisal Mahabrata, Raden Palasara, Gatotkaca dan Ramayana, yang dianggap perwujudan dari kebudayaan nasional. Pemerintah turut pula menyumbang topic baru, dengan munculnya komik-komik perjuangan, untuk mendukung politik Soekarno. Sangat aneh, bahwa serial Gagaklodra yang tokohnya diambil dari cerita rakyat dari Tasikmalaya, tidak dimasukkan sebagai “sumber kebudayaan nasional”, atau memang idealisme Njoo Cheong Seng yang tidak mendukung hal tersebut. Tidak bisa dikesampingkan juga, bahwa serial ini menggunakan tokoh utama seorang kriminil. Ini tentu menjadi bahan pertimbangan untuk memasukkan serial ini dalam kebudayaan nasional termaksud.

Peluang besar tersedia di tahun 2000an, dimana Soeharto yang begitu mengekang semua yang berbau Cina, terkecuali untuk kepentingan ekonominya, telah lengser. Ada kebebasan baru terhadap orang Cina di Indonesia. Meskipun belum dirasa sepenuhnya bebas, para penginisiatif penerbitan ini merasa perlu menerbitkan karya-karya yang disebut kesasteraan Melayu-Tionghoa. Selain untuk melawan upaya diskriminatif yang dilakukan oleh Balai Pustaka, penerbitan ini diperuntukkan pada apa yang diistilahkan oleh mereka sebagai pengingkaran terhadap kenyataan (sejarah).³³ Menarik untuk melihat alasan pemilihan tulisan yang jumlah keseluruhan halamannya adalah 15000. Alasan utama pemilihannya yaitu untuk menunjukkan peranan masyarakat peranakan Tionghoa dalam proses terbentuknya kebangsaan Indonesia.³⁴ Menarik bahwa beberapa tulisan Njoo Cheong Seng dipilih sebagai salah satu dari yang memiliki

32 Bonneff, 1998, *Op.Cit.*, hal. 27.

33 Redaksi, “Sekapur Sirih”, dalam Marcus A. S. dan Pax Benedanto, *Kesasteraan Melayu Tionghoa dan Kebangsaan Indonesia Jilid 3: Drama di Boven Digul Karya Besar Kwee Tek Hoay* (Jakarta: KPG, 2001), hal. XII.

34 *Ibid*, hal. XIII.

peranan dalam proses terbentuknya kebangsaan Indonesia, tetapi serial Gagaklodra tidak masuk dalam kategori tersebut. Kesasteraan Melayu-Tionghoa tidak mencantumkan karya ini sebagai salah satu karya yang diterbitkan kembali dalam 12 jilid karya tersebut. Dengan mudah ditebak, bahwa karya detektif, ataupun komik seperti yang dibahas di atas tidak pernah dianggap memiliki kegunaan, apalagi berperan dalam proses terbentuknya kebangsaan Indonesia.

Di kalangan para akademisi, tidak banyak yang mengingat serial Gagaklodra tersebut. Tercatat Salmon menyebutkan serial Gagaklodra, ketika menulis biografi singkat mengenai Njoo Cheong Seng, dalam kepentingan untuk membahas novel Njoo Cheong Seng yang lain, berjudul Drama di Boven Digoel. Dalam penyebutan serial tersebut, Salmon menyisipkan saran untuk melakukan penyelidikan lebih jauh terhadap serial ini.³⁵ Myra Sidharta sendiri dalam penulisan biografi Njoo Cheong Seng tidak mencatat lebih banyak mengenai serial ini. Dibahas dalam dua paragraf dengan menyisipkan mengenai kepopuleran serial ini di masa sebelum perang.³⁶ Yang lebih memberikan perhatian serius yaitu Elizabeth Chandra. Dia membahas lebih jauh mengenai serial Gagaklodra dan kemudian menerbitkan hasil penelitiannya dalam artikel tercetak di Jurnal *Archipel*.³⁷ Dari tiga akademisi ini, tidak ada yang berpikir untuk menerbitkan kembali serial ini. Mungkin pertanyaan mengenai siapa yang akan membaca serial ini menjadi alasan utama. Tidak banyak yang tertarik mengenai serial Gagaklodra ini, didukung dengan pergeseran selera pembaca baik itu yang lebih menyukai genre roman maupun yang tertarik kepada komik, menjadi alasan utama tenggelamnya karya dari seorang penulis yang memiliki kesempatan mengunjungi berbagai tempat di Nusantara dan memperbandingkannya dengan tempat-tempat lain di luar negeri. Imajinasi perbandingannya untuk memposisikan diri dan kelompoknya dalam masyarakat, tidak lagi dilirik para pembaca.

Referensi

- "Fifi, Ibu Kita (1914-1975)". *Tempo*, 15 Maret 1975, hal. 36-37.
 Aiko Kurasawa. *Kuasa Jepang di Jawa: Perubahan Sosial di Pedesaan 1942-1945*. Depok: Komunitas Bambu. 2015.
 Anderson, Benedict. *Hantu Komparasi: Nasionalisme, Asia Tenggara dan Dunia*. Yogyakarta: Qalam. 2002.

35 Claudine Salmon, *Op.Cit.*

36 Myra Sidharta, *Op.Cit.*

37 Elizabeth Chandra, *Op.Cit.*

- Anderson, Benedict O.R.G. "kata Pengantar" dalam Tjamboek Berdoeri. *Indonesia dalem Api dan Bara*. Jakarta: Elkasa. 2004. hal. 1-78.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Komunitas-Komunitas Terbayang*. Yogyakarta: Insist Press kerja sama dengan Pustaka Pelajar. 2008.
- Anderson, Benedict R. O'G. " Bahasa Tanpa Nama" dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG. 2009. hal. 379-393.
- Bodden, Michael H. "Membuat Drama Asing Berbicara Kepada Penonton Indonesia: Universalisme dan Identitas Pasca-Kolonial dalam Teater-Seni Indonesia Modern" dalam Henri Chambert-Loir (peny.). *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG. 2009. hal. 911-929.
- Bonneff, Marcel. *Komik Indonesia*. Jakarta: KPG kerja sama dengan Forum Jakarta-Paris. 1998.
- Chandra, Elizabeth. "Fantasizing Chinese/Indonesian Hero: Njoo Cheong Seng and The Gagaklodra Series". *Archipel*, No. 82, 2011, hal. 83-113.
- Cohen, Matthew Isaac. " On the Origin the Komedi Stamboel Populer Culture, Colonial Society, and the Parsi Theatre Movement". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 157 (2), 2001, hal. 313-357.
- Denys Lombard dan Claudine Lombard-Salmon. "Di Persilangan Kesusasteraan dan Sejarah: Taufan Gila Karya Njoo Cheong Seng (1950)" dalam Claudine Salmon. *Sastra Indonesia Awal*. Jakarta: KPG. 2010. hal. 505-522.
- Jedamski, Doris. " Sastra Populer dan Subjetivitas Postkolonial: Robinson Crusoe, Count dari Monte Cristo, dan Sherlock Holmes di Indonesia Masa Kolonial" dalam Keith Foulcher dan Tony Day (ed.). *Clearing a Space: Sastra Indonesia Modern Kritik Postkolonial*. Jakarta: KITLV-Jakarta kerja sama dengan Yayasan Pustaka Obor. 2008. hal. 24-60.
- Leo Suryadinata. *Politik Tionghoa Peranakan di Jawa 1917-1942*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. 1994.
- Leo Suryadinata. *Prominent Indonesian Chinese: Biographical Sketches 4th Editions*. Singapore: ISEAS Publishing. 2015.
- Mandal, Sumit Kumar. "Orang Asing yang Tidak Asing; Bahasa Pramoedya yang Mengganggu mengenai Orang Tionghoa Indonesia" dalam Pramoedya Ananta Toer. *Hoakiau di Indonesia*. Jakarta: Garba Budaya. 1998. hal. 1-30.
- Melani Budiarta. "Malang Mignon; Ekspresi Budaya Orang Tionghoa (1940-1960)" dalam Jennifer Lindsay dan Maya H. T. Liem (peny.). *Ahli Waris Budaya Dunia: Menjadi Indonesia 1950-1965*.

- Denpasar: Pustaka Larasan kerja sama dengan KITLV Jakarta. 2011. hal. 287-315.
- Myra Sidharta. *Dari Penjaja Tekstil sampai Superwoman*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. 2004.
- Njoo Cheong Seng. *22 Tahun dengan Gagaklodra*. Malang: Prana Agency Service. 1953.
- Njoo Cheong Seng. "Gagaklodra Mentjari Allah". *Tjilik Romans, II*, Maret 1950.
- Redaksi. "Sekapur Sirih" dalam Marcus A. S. dan Pax Benedanto. *Kesasteraan Melayu Tionghoa dan Kebangsaan Indonesia Jilid 3: Drama di Boven Digul Karya Besar Kwee Tek Hoay*. Jakarta: KPG. 2001. hal. x-xiv.
- Tjerman, Tahun ke-III, No. 40*, 1 Juli 1951, hal. 3.
- Wu Wei. "NJOO CHEONG SENG: 36 tahun berdansa atas mesin tulis". *Liberal, Tahun I (11)*, 21 Nopember 1953, hal. 4

Dua Cerita Sio Hong Wai dan Kosmopolitanisme Tarutung

A. Windarto

Lembaga Studi Realino

“...adalah bahasa bersama (*lingua franca*), bahasa Indonesia,
yang melahirkan nasionalisme; bukan sebaliknya.”

Benedict Anderson, 1990/2000¹

Sebagai seorang peranakan Tionghoa di Tarutung, Sumatera Utara, Sio Hong Wai, selanjutnya akan disebut Oom Sio, termasuk sebagai Warga Negara Indonesia (WNI) yang sudah dianggap cukup berumur. Dengan umur yang sudah mencapai lebih dari 60 tahun, pada saat Republik Indonesia akan merayakan peringatan 72 tahun Proklamasi Kemerdekaan di bulan Agustus mendatang, Oom Sio sudah dapat menikmati bukan saja KTP (Kartu Tanda Penduduk) seumur hidup, tetapi juga apa yang disebut sebagai kemerdekaan. Meski penting untuk dicatat bahwa di tahun 2012 Oom Sio pernah mengalami peristiwa yang tidak menyenangkan. Sekelompok massa yang mengatasnamakan diri sebagai Front Pejuang Pembela Kehormatan (FPPK) Bangsa Batak menuntut penarikan buku Tionghoa di Tarutung yang ditulisnya karena dianggap menghina bangsa Batak.²

Menarik bahwa pengalaman Oom Sio sebagai peranakan Tionghoa dan sekaligus WNI punya jejak langkah yang mirip dengan Kwee Thiam Tjing, dan selanjutnya disebut sebagai Opa Kwee, atau

1 Benedict Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1990), hlm. 199. Lihat juga, Benedict Anderson, Kuasa-Kata. Jelajah Budaya-budaya Politik di Indonesia (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2000), hal. 420.

2 *Metro Siantar*, 25 Mei 2012, hlm.9. Lihat juga, Sio Hong Wai, *Tionghoa di Tarutung* (Jakarta: Bujana Tirta, 2012), hal. 8-13.

dikenal juga dengan *Tjamboek Berdoeri*.³ Meski berbeda dalam hal profesi, Oom Sio yang adalah pedagang emas dan Opa Kwee yang merupakan jurnalis di era kolonial, keduanya sama-sama memiliki pembayangan tentang Indonesia yang mengarah pada suatu keber(se) samaan. Itu artinya, meski tidak pernah bertemu dan kenal satu sama lain, apalagi bertatap muka, dalam diri mereka hidup suatu cerita dan cita-cita untuk menjadi Indonesia yang berkebangsaan plural, bahkan kosmopolitan. Karena itulah, sebagai peranakan dari para perantau (hoakiau) di daratan Tiongkok, mereka sadar bahwa Indonesia adalah sumber sejarah dan kebudayaan bangsa yang tidak serta merta mengabaikan “ketionghoaan” tetapi sekaligus menumbuhkembangkan pula “keindonesiaan”.⁴ Kebangsaan yang beraroma kosmopolitan inilah yang membidani lahirnya cerita-cerita tentang masa lalu Tionghoa di Indonesia sebagaimana dikisahkan oleh Oom Sio dan Opa Kwee.

Dua cerita dari Oom Sio yang berjudul *Nanyang* dan *Ranting* adalah kisah-kisah yang biasa-biasa saja tentang perjalanan awal dari para perantau Tionghoa ke Nanyang yang sebelumnya didahului ke Nam Mei Chu untuk merantau atau eksodus menuju kota-kota yang terletak di bagian Selatan Tiongkok (Negara Tengah).⁵ Itulah yang menjadi impian dari sebagian besar kaum muda di Tiongkok sejak abad ke-18 akibat Perang Candu pada masa pemerintahan dinasti Qing (Ching). Perang yang menimbulkan banyak penderitaan dan kemiskinan itu mendorong para pemuda untuk merantau ke negeri-negeri lain dengan restu dari orang tua masing-masing. Melalui perantauan itulah, kisah untuk menjadi Indonesia menjadi salah satu jalan bagi mereka agar dapat lepas dari kontrol negara atas rakyat meski tak jarang justru dituduh sebagai orang asing atau “non pribumi”.

Cerita Nanyang dan Ranting cukup jelas memperlihatkan bahwa kepentingan struktur berpikir “hitam-putih” atau “Barat-Timur” tidak mempunyai konteks dalam awal mula kisah perjalanan para perantau Tionghoa. Justru dalam dua cerita itu gaya hidup kosmopolitan membentuk cita-cita masyarakat yang benar-benar plural, bukan semata-mata oriental sebagaimana dikonsepsikan oleh para akademisi di daerah-daerah jajahan atau koloni baik dari kerajaan maupun negara

3 Arief W. Djati & Ben Anderson (ed.), *Menjadi Tjamboek Berdoeri. Memoar Kwee Thiam Tjing*, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2010) dan *Tjamboek Berdoeri, Indonesia dalem Api dan Bara*, (Jakarta: Elkasa, 2004).

4 Lihat, Pramoedya Ananta Toer, *Hoakiau di Indonesia* (Jakarta: Garba Budaya, 1998).

5 Budi Susanto S.J., dkk. (ed.), *Menjadi (Tionghoa) Indonesia. Dua Cerita Sio Hong Wai*, (Yogyakarta: Sanata Dharma University Press & LSR, 2015).

Eropa. Gaya hidup itulah yang memungkinkan lahirnya pembayangan tentang apa yang di tahun 1928 disumpahkan oleh para pemuda nasionalis untuk berbangsa, bertanah air, dan berbahasa bersama Indonesia.⁶

Di Rura Silindung, tepatnya di kota Tarutung, pembayangan tentang keber(se)samaan itu lahir dari pertemuan orang-orang peranakan Tionghoa dengan kehidupan budaya masyarakat setempat yang sedang mengalami modernisasi. Hal itu ditandai salah satunya dengan pembangunan jalan raya yang menghubungkan antara satu kota dengan kota lainnya misalnya dari Sibolga menuju Tarutung (66 km, pada tahun 1915) atau Medan melalui Pematang Siantar, Prapat, Balige, Siborong-borong sampai dengan Tarutung (294 km, pada tahun 1917). Kesemuanya itu sudah terwujud sejak awal abad ke-20 yang semakin memuluskan dan memperlancar relasi-relasi sosial dan politik antar suku, golongan dan ras tertentu melalui bahasa Melayu atau Indonesia sebagai *lingua franca*. Menurut Ben Anderson, sebuah *lingua franca* yang berdasar pada pengalaman hidup sehari-hari warga setempat yang plural dan ada di tengah-tengah sebuah “pasar” selalu bersifat terbuka untuk semua bahasa yang ada di sekitarnya.⁷ Itulah bahasa bersama yang boleh dibilang “tanpa nama”.

Dalam konteks ini menarik bahwa bahasa bersama yang menjadi sebuah *lingua franca* telah melahirkan nasionalisme, dan bukan sebaliknya. Bahasa yang merupakan bahasa pergaulan antara para perantau/pendatang dengan masyarakat setempat telah menciptakan keber(se)samaan yang gado-gado dari beragam kebudayaan baik dari segi fisik seperti makanan, pakaian, atau perumahan maupun non fisik antara lain bahasa dan identitas. Maka, peran penting peranakan Tionghoa di Tarutung bahwa mereka mampu bertemu, bertatap muka dan bergaul dengan penduduk lokal di sana merupakan sebuah pengalaman yang menjadi peristiwa tak terpikirkan dan terpahami. Apalagi penting untuk diingat bahwa segenap peristiwa yang mencatat beragam pengalaman kosmopolitan itu telah menyediakan

6 Bangsa (*nation*) adalah “sesuatu yang terbayang karena para anggota bangsa terkecil sekalipun tidak tahu dan takkan kenal sebagian besar anggota lain, tidak akan bertatap muka dengan mereka itu, bahkan mungkin tidak pula mendengar tentang mereka. namun toh di benak setiap orang yang menjadi anggota bangsa itu hidup sebuah bayangan tentang kebersamaan mereka. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition* (London & New York: Verso, 2006), hal. 6 dan *Imagined Communities. Komunitas-komunitas Terbayang* (Yogyakarta: Insist & Pustaka Pelajar, 2001), hal. 5.

7 Benedict Anderson, “Bahasa Tanpa Nama”, dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *SADUR. Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerjasama dengan Ecole française d’Extrême-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa, Universitas Padjajaran, 2009), hal. 391.

keterbayangan atau imajinasi bersama tentang yang di kemudian hari disebut sebagai Indonesia.

Masih ditambah lagi dengan kemajuan teknologi kapal uap, industri pertambangan dan perkebunan telah membuat para perantau Tionghoa yang mulai “hijrah” ke Indonesia bersedia, bahkan rela, untuk berkorban demi keterbayangan atau imajinasi bersama yang masih serba terbatas itu. Maka tak heran jika dalam dua ceritanya, yang menurut Ben Anderson tidak memerlukan dinding tinggi antara ‘fiksi’ dan ‘raportasi’ seperti IDAB (*Indonesia dalem Api dan Bara*)-nya Opa Kwee, Oom Sio mengisahkan bahwa sepahit apapun yang dirasakan kaum peranakan Tionghoa selama bermukim di Nanyang, termasuk Rura Silindung, tak sedikitpun terbersit niat untuk meninggalkan negeri itu. Itulah mengapa tokoh seperti A Sui dalam cerita Nanyang yang sebelumnya dapat lolos dari amuk api revolusi Kuba tatkala telah sukses menjadi juragan di desa Situmba Simalungun mesti mengalami nasib buruk di era revolusi kemerdekaan Republik Indonesia. Dia bersama keluarga besarnya (istri, anak, cucu) terusir dari kampung halamannya dan rumah toko dengan segenap isinya habis dijarah, bahkan dibakar hingga rata dengan tanah, oleh “massa” atau orang-orang tak dikenal dari desa yang letaknya jauh dari tempat tinggalnya. Dan salah seorang dari mereka yang dilihat pertama kali oleh A Sui adalah “seorang berperawakan tinggi seram, rambutnya dibiarkan tergerai dan kepalanya diikat dengan seutas kain dwi warna.”⁸

Mirip dengan cerita Opa Kwee dalam dua bukunya, IDAB dan MTB (*Menjadi Tjamboek Berdoeri*), merekalah yang disebut sebagai “Djamino dan Djolitèng”. Sebagaimana dicatat oleh James Siegel, “Setiap masyarakat mempunyai Djamino dan Djolitèng, katanya. Mereka berasal dari “kelas yang sedikit di atas kelas paling bawah”. Kemudian dijelaskan, “Ada di antara mereka yang gepeupel, mungkin sejajar dengan massa..., dan mereka yang bisa disebut gespuis, dari bahasa Belanda, berarti “sampah”, “rancaille.”” Lebih lanjut, “Kelompok yang pertama jumawa, terutama kalau memperoleh kekuasaan. Namun, katanya, mereka bukanlah ‘djahat’, tidaklah ‘jelek’ dan tidak bisa langsung disalahkan. Nah, kelompok yang kedua, “pada jaman revolusi menjadi pembunuh, pemerkosa, pembakar rumah waga yang tidak berdosa, pembantai korban yang mayatnya disiram minyak dan dibakar...”⁹ Hal semacam itu adalah persoalan kelas, tetapi juga berkait dengan akhlak perseorangan.

8 Susanto S.J., dkk. (ed.) 2015, *Op.Cit.*, hal. 156.

9 James T. Siegel, “Kisah Dua Buku, Atau Membaca Tjamboek Berdoeri”, dalam Arief W. Djati & Ben Anderson (ed.), *Menjadi Tjamboek Berdoeri* (Depok: Komunitas Bambu, 2010), hlm. xvi-xvii. Lihat juga, James T. Siegel, “The Establishment of Revolutionary Violence”, dalam *Indonesia Vol. 79*, April 2005.

Meski dalam cerita Nanyang ada kisah Ho Se yang merupakan anak dari A Piu dan menjadi pasukan dari laskar Tentara Kesatuan Republik Indonesia Tapanuli, namun sejarah para pendatang dan pedagang Tionghoa di Tarutung yang ditulis Oom Sio memberi bahan bacaan yang tidak saja beraroma nasionalis, melainkan juga kosmopolitanis. Sebab apa yang diceritakan baik dalam Nanyang maupun Ranting tampak seiring dan sejalan dengan kisah dari dua buku Opa Kwee yang berupaya membuat dunia kosmopolitan di era kolonial. Kosmopolitan yang digagas melalui buku (fiksi) sejarah dari para perantau dan peranakan Tionghoa itu menjadi sumber historis dan kulturalis dari bangsa yang setelah 70 tahun lebih memproklamirkan diri sebagai negara merdeka dan berdaulat masih saja, sebagaimana ditunjukkan Siegel, sulit untuk menghadapi ancaman kekuatan asosial yang menolak pengadaban, khususnya peradaban kosmopolitan di sekelilingnya.¹⁰ Hal itulah agaknya yang membuat jalan bagi bangsa ini selalu ada di antara lingkaran api dan bara.

Kisah dua cerita Oom Sio yang sudah 60 tahun lamanya tinggal di Tarutung atau lembah Silindung menjadi pengingat dari masa lalu para perantau Tionghoa yang bercita-cita ingin hidup ber(se)sama tanpa perlu diingat-ingatkan dengan masalah “ketidakjelasan” hubungan antara “ketionghoan” dan “keindonesiaan”. Opa Kwee sendiri pernah mengalami masalah itu saat menghadiri konferensi pendirian Partai Tionghoa di Surabaya pada tahun 1932 dan mengambil sikap sebagai berikut: “...Saja dengan djelas terangkan bahwa saja ini orang Indonesia keturunan Tionghoa. Sudah tudjuh turunan saja ada di sini, lahir di sini, djadi dewasa, anak-beranak, tua ,mati dan dikubur di sini juga.... Kalau mondok sampai tudjuh turunan, itu sudah tidak bisa dibilang mondok lagi, bukan?”¹¹ Sedangkan Ben Anderson punya pengalaman menarik ketika memberi ceramah di Universitas Yale, Amerika Serikat, pada tahun 2000 yang berkaitan dengan masalah “peranakan” atau “keturunan” Tionghoa di sana.¹² Justru mahasiswa berwarna kulit kuning dan bermata sipit yang punya paspor dan kewarganegaraan Amerika Serikatlah yang mengaku sebagai “keturunan Tionghoa”.

10 *Ibid.*, hal. xviii.

11 *Ibid.*, hal. 65-66.

12 Benedict Anderson, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World* (London & New York: Verso, 1998), hlm. 15. Lihat juga, Benedict Anderson, *Hantu Komparasi: Nasionalisme, Asia Tenggara dan Dunia* (Yogyakarta: Qalam, 2002) dan “Western Nationalism and Eastern Nationalism”, dalam *New Left Review* 9, May-June 2001, hal. 31-42.

Sementara yang merupakan warganegara Taiwan dan Singapura menolak identitas itu meski berwajah dan berwarna kulit serupa.

Tentu pengalaman menjadi Tionghoa di Indonesia seperti diceritakan Oom Sio tidak bisa lepas dari perjumpaan sosial, ekonomi dan budaya dengan orang-orang yang kerap bertemu atau bertatap muka dengan beragam tindakan dan tingkah laku yang menghasilkan berbagai masalah dengan segala konsensusnya. Apalagi sebagai salah seorang pedagang emas di Tarutung, penampilan Oom Sio tampaknya tidak berbeda jauh dengan pengamatan dan pengamatan Siegel terhadap pedagang emas di Aceh pada tahun 1960an.¹³ Tulisnya,

Seorang pengrajin dan pedagang emas sangat dihargai... Pedagang emas adalah orang yang “banyak akal”...juga karena pedagang emas dapat selalu jeli dan waspada antara “akal” dan “nafsu” yang selalu ada dalam diri seseorang dan sesama! Karena itu, mereka tidak mudah kena “tipu”.

Berbekal akal yang dimiliki pedagang emas, hasrat untuk menghasilkan bacaan sejarah dari masyarakat dan kebudayaan Tionghoa di Tarutung menjadi tanda bahwa, ketika Indonesia masih menjadi koloni bernama Hindia Belanda, relasi antara orang perorangan berdasar kesukuan atau rasial justru menjadi arena untuk saling bertukar “makna bersama”. Artinya, urusan relasional dengan berlatar belakang SARA (kelas sosial, agama, dan ras) antar sesama warga di Tarutung adalah bagian dari hasrat atau nafsu manusiawi yang dapat dimaknai dengan memanfaatkan akal masing-masing agar tidak menciptakan celah makna sebagaimana ditemui dalam hidup sehari-hari sebagai “salah paham”. Melalui bahasa, termasuk karya sastra, celah makna yang lebih berkaitan dengan hal dan masalah berkomunikasi itu diupayakan dapat bertransformasi menjadi jembatan penyambung makna bersama jatuh bangunnya kebudayaan dengan kekuasaan. Cerita Ranting yang menggambarkan jatuh bangun tokoh hoakiau Nanyang di Tarutung menunjukkan bahwa di antara kebudayaan dan kekuasaan terdapat celah-celah yang rawan dan rapuh untuk dimanfaatkan demi kepentingan SARA (kelas Sosial, Agama, dan Rasial). Kim Lun yang dalam cerita itu punya banyak kisah tentang “ketionghoan”, “kebatakan” dan “kehindiabelandaan” tidak pernah berhenti berkonsensus, saling memaklumi dan bergerak maju demi masa depan yang lebih baik.

13 James T. Siegel, *The Rope of God* (Los Angeles: University of California Press, 1969), hal. 243.

Sebagai salah seorang “keturunan” Tionghoa, Kim Lun yang awalnya masih berkuncir rambut (tauchang) sebagaimana Tjong A Fie di Medan, Deli, dan Oei Tiong Ham di Semarang, Jawa Tengah masih percaya dengan nasib baik seseorang ditentukan oleh keuletan dan kerja keras. Bahkan terhadap pengobatan tradisional ala tabib, ramalan burung gelatik dan chiamsi di kelenteng pun tak diabaikan begitu saja, apalagi dianggap sebagai bahasa kosong atau tanpa makna belaka. Maka bukan kebetulan ketika diangkat sebagai kapitan (Weijk Master) Tionghoa, ada banyak sindiran/cemoohan, bahkan sikap antipati/sentimen, terhadap Kim Lun beserta keluarganya yang sulit untuk dikontrol hingga menghasilkan sesuatu yang liar serta tak jarang keluar dari keadaban. Termasuk dari para ambtenar kulit putih yang meski kerap berbelanja di tokonya, namun bersikap seolah-olah tak mengenalnya saat bertemu di jalanan. Dan sampai batas tertentu, Kim Lun yang sudah lancar bercakap-cakap dalam bahasa setempat serta akrab dengan barang-barang pelicin bisnis seperti rokok putih impor Player Navy atau Black Cat dan minuman beralkohol Heineken atau Jenever tetap tak kuasa menghadapi hukum karma atau “wan pok wan”. Surat sita dari kantor pajak telah mematahkan segala cerita dan cita-cita kesuksesan yang dibangunnya dari bawah meski dia tahu bahwa segalanya telah diramalkan baik melalui burung gelatik maupun chiamsi di kelenteng.

Meski dua cerita Oom Sio tidak sefantastik kisah-kisah Opa Kwee, namun melalui pengalaman jatuh bangun sebagai peranakan Tionghoa, beragam kenyataan pahit yang dialami masih dapat ditolelir melalui bahasa bersama. Sebuah bahasa yang tidak lagi mempersoalkan asal-usul atau kesalahan di masa lalu, melainkan justru berupaya untuk menemukan celah makna yang memungkinkan jalan bagi perubahan. Dengan bahasa itu, dua cerita yang ditulis Oom Sio dapat digunakan untuk memperbaiki masa lalu yang tak jarang menyisakan rasa kecewa dan bahkan (balas) dendam. Maka cerita-cerita itu menjadi saat dan tempat yang tepat untuk mengalihkan atau meletakkan masa lalu peranakan Tionghoa secara lebih adil dan damai.

Bukan kebetulan bahwa sesudah menyaksikan peristiwa penyiksaan dan pembunuhan terhadap 21 orang Tionghoa, yang di antaranya adalah familinya sendiri, serta penolakan penguburan mereka saat politik bumi hangus meledak dan membakar seisi kota Malang, Opa Kwee justru berkata-kata dalam bahasa Belanda: “Mijn Heer en mijn God! Uw Wil Geschiede. Amen.” Yang artinya, “Jadilah kehendak Tuhan. Kehendak Tuhan pastilah memulihkan ketertiban sosial...”¹⁴ Kata-kata itu merupakan bahasa yang bukan sekadar menolak

kekuatan “ganas” dari “rakyat” yang sedang menjadi revolusioner, tetapi sekaligus adalah bentuk perdamaian atau konsolidasi dengan masa lalu yang membuat suatu bangsa dapat menemukan sejarah dan kebudayaannya tanpa perlu bersandar pada (kontrol) negara.

Syukurlah, Oom Sio yang bukan jurnalis seperti Opa Kwee, apalagi novelis sekaliber Pramoedya Ananta Toer, tidak takut menulis meski usianya hanya berselisih 10 tahun dengan usia Proklamasi Kemerdekaan RI. Bahkan sesudah buku pertamanya diprotes dengan keras oleh masyarakat (pembaca) di Tarutung, dia seakan-akan masih merasa lepas dan bebas untuk membayangkan masa lalu “leluhur”-nya yang telah turut memajukan kehidupan di Rura Silindung, terutama dalam hal sejarah dan kebudayaan masyarakat Batak Toba. Dibandingkan dengan sastrawan Sitor Situmorang atau antropolog Kartini Sjahrir Panjaitan¹⁵, tentu Oom Sio hanya mampu berkisah secara terbatas mengenai sejarah dan kebudayaan masyarakat setempat yang berbasis pada tradisi marga *Dalihan Na Tolu* (tungku alas tiga). Tetapi untunlah dengan mempunyai nama lokal sebagai Frederik Parluhutan, Oom Sio justru dapat lebih jeli dan waspada dalam melihat, mendengar, mencium, dan menyentuh apa saja yang ada di sekitarnya. Bahkan tak jarang dia justru merasa ada yang mangkir atau “jalan di tempat” dalam kehidupan masyarakat di Tarutung masa kini yang di masa lalu pernah menjadi batas/horizon pertumbuhan kosmopolitanisme dan nasionalisme bagi Indonesia.

Meski peran dari sejumlah tokoh nasionalis Batak tidak disinggung secara langsung dalam cerita-cerita Oom Sio, namun upaya untuk menampakkan gaya hidup kosmopolitanisme misalnya, di kalangan peranakan Tionghoa Tarutung dengan mudah dapat ditemukan dan dibayangkan. Penting untuk diingat bahwa warga di Rura Silindung dengan beragam bahasa ibunya yang khas telah mengalami apa yang disebut sebagai semangat hamajuon atau kemajuan budaya dan masyarakat sejak era kolonial. Kemajuan yang ditunjukkan lewat sirkulasi barang dan jasa modern seperti makanan, minuman, pakaian, pemukiman bahkan perabotan impor serta pembangunan industri perkebunan, infrastruktur dan transportasi membawa beragam perubahan, termasuk gaya hidup yang kosmopolitan di bagian Utara, Timur dan Barat Sumatera. Itulah mengapa dalam cerita *Ranting* toko P&D yang dipunyai Kim Lun selalu menjadi tempat berbelanja yang kerap dikunjungi oleh banyak orang, termasuk tuan dan nyonya Belanda.

15 Kartini Sjahrir, “Asosiasi Klan Orang Batak Toba di Jakarta”, dalam *Prisma I*, 1983, hal. 75 dan Sitor Situmorang, “Asosiasi Klan Orang Batak Toba di Jakarta, Bukan Marga tapi Lahir dari Tradisi Bermarga”, dalam *Prisma IX*, 1983, hal. 81.

Di masa lalu toko yang menyediakan berbagai keperluan sehari-hari, mulai dari sandal, sepatu, madu, dan juga koran atau majalah, termasuk TTS (Teka-Teka Silang), dikenal dengan sebutan “kedai sampah”. Dan di ibukota kabupaten Tapanuli Utara, hanya ada dua toko kelontong yang terkenal, yaitu Grace dan Sumber Agency. Maka bisa dibayangkan, Oom Sio yang menjadi pembaca setia koran Sinar Indonesia Baru (SIB) yang populer di kalangan warga Batak Toba dapat menulis cerita-cerita lokal yang sedemikian runtut dan lengkap meski jauh dari Medan, apalagi Jakarta yang merupakan kiblat dari keindonesiaan. Tak heran, pengalaman dan pengetahuan Oom Sio akan berbagai hal dan masalah di sekitarnya membuat berbagai ceritanya menjadi seperti sebuah “ensiklopedi”. Bagi Ben Anderson, “Ensiklopedi (*Encyclopédie*) dapat diartikan sebagai senjata antara kalangan profesional sekuler dan keseluruhan struktur hegemoni rezim lama yang ingin ditumbangkan (*ancient régime*).”¹⁶

Ensiklopedi sesungguhnya menyediakan beragam imajinasi bagi sebuah komunitas (nasionalis dan/atau kosmopolis) modern. Itu artinya, batas antara “fiksi” dan “raportasi” tidak lagi terlalu diutamakan lantaran apa yang disuguhkan hanyalah suatu keterbayangan yang didasarkan pada kejelian untuk menangkap hal dan masalah yang perlu diwaspadai. Maka Oom Sio dalam setiap ceritanya seperti menjelmakan diri pada tokoh-tokoh yang dikisahkan, Kim Lun misalnya, berdasar pengamatan, pendengaran, penciuman, bahkan perabaan, yang ada pada dirinya. Masuk akal jika penceritaannya pada masing-masing tokoh sedemikian rinci dan lengkap seakan-akan dia ada bersama di mana orang-orang di Rura Silindung hidup serta berinteraksi satu sama lain. Penceritaan yang langsung dan terusterang ini membuat kisahnya mewakili, seperti ditemukan Siegel pada diri Opa Kwee, “kepercayaan atas diri sendiri dan sumber sejarah serta kebudayaan bangsanya dalam menggapai kedamaian tanpa bersandar pada negara.”¹⁷ Hal itu menunjukkan bahwa bahasa yang digunakan baik oleh Oom Sio maupun Opa Kwee, “tidak saling mencerminkan apalagi menyebabkan rasa riku.”¹⁸ Bahasa itulah yang dengan mudah “disadur” dan diberi makna yang lepas bebas tanpa perlu dikontrol berdasar otoritas keaslian dari “bahasa ibu”. Jadi dengan bahasa itu segenap pengalaman dan/atau kesaksian yang menyisakan trauma di masa lalu tidak perlu diwujudkan dalam bentuk balas dendam,

16 Anderson 1990/2000, *Op.Cit.*, hal. 274/570.

17 Siegel 2010, *Op.Cit.*, hal. xxxv.

18 James T. Siegel, “Berbahasa”, dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *SADUR. Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerjasama dengan Ecole française d’Extreme-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa, Universitas Padjajaran, 2009), hlm. 342.

melainkan dialihkan dengan cara mengawetkan atau mengabadikan masa lalu di dalam cerita (dan cita-cita) dari sesama bukan saja “korban” (*victim*) tetapi juga “petangguh” (*survivor*) dan masyarakat pada umumnya.

Dua cerita Oom Sio tentu dapat dipandang sebagai kisah nyata. Dalam kisah-kisah itu tampak bahwa tokoh-tokohnya, A Piu (*Nanyang*) atau Kim Lun (*Ranting*), adalah para “petangguh” yang dengan gigih berjuang dan berkembang, bahkan mengalami kebangkrutan, dalam kehidupan masyarakat di Tarutung atau Rura Silindung. Ketangguhan yang dimiliki oleh para hoakiau (perantau) atau sengli (pedagang) itu bukan tak mungkin dimanfaatkan oleh pihak-pihak yang sedang berkuasa demi melangsungkan politik dan ekonomi kekuasaan secara otoriter dan monopolistik. Dalam konteks ini, negara kolonial Hindia Belanda sulit untuk dibantah amat berkepentingan untuk menjalankan kontrol atas kehidupan masyarakat yang plural dan kosmopolitan tersebut. Maka bukan kebetulan jika seiring dengan semakin kuatnya jaringan bisnis para hoakiau atau sengli di tanah Batak itu mulai beredar ucapan-ucapan yang bernada merendahkan bagi kaum yang di masa kekaisaran Qing (Ching) berkuasa mereka, khususnya para lelaki, diwajibkan ber-tauchang (kuncir rambut) karena dipercaya sebagai keturunan dari “anak dewa surgawi”. Ejekan-ejekan seperti dengan kata-kata “chink” atau “intsik” mulai dipopulerkan dan semakin berkembang menjadi sebutan “Chinese”, “Cina”, “China”, atau “Cino”.¹⁹ ambat laun, hal itu pun berkembang menjadi sebuah Sinophobia yang merupakan bentuk kekhawatiran dan anti terhadap etnik Tionghoa.

Di Tarutung atau Rura Silindung, prasangka yang bertipikal SARA tersebut dapat berubah menjadi luapan atau spontanitas massal dari “kemarahan rakyat” yang tak jarang bernada keras, keji, bahkan kejam, terhadap orang-orang Tionghoa. Dalam cerita Nanyang, pengalaman A Sui dengan keluarganya di masa awal kemerdekaan Republik Indonesia menjadi contoh dari ganasnya massa yang oleh Opa Kwee dinamai sebagai “gespuis” atau Djolitèng, kebalikan dari “gepeupel” atau “Djamino”. Mereka yang tidak lagi segan dan menghargai apapun serta siapapun, termasuk mayat, seperti “tidak bisa berpikir dan tidak mempunyai tanggungjawab sama sekali”. Maka merski dapat menjadi

19 Vincent Cabreza, “Is ‘intsik’ a racial slur?” Chinese Filipino prof in US says it’s not, *Inquirer Noerthen Luxon*, Jan. 31, 2014, <http://newsinfo.inquirer.net>. Lihat juga, Benedict Anderson, “‘Tjino’ di Indonesia”, <https://gatholotjo.wordpress.com/2016/11/05/>

kekuatan yang luar biasa, namun jika gagal untuk dikontrol muncullah kekuatan yang tidak masuk akal sebagaimana pernah dialami dan disaksikan oleh Oom Sio dan Opa Kwee.

Prasangka rasial anti (etnis) Tionghoa yang berdasar pada perbedaan hirarki kelas sosial itu telah menjadi tantangan yang sempat membungkam dan hampir mengakhiri kisah-kisah nasionalisme dan kosmopolitanisme dari peradaban di Indonesia. Beruntunglah Soekarno yang punya kemampuan mengubahnya dalam kata-kata populer “Penyambung Lidah Rakyat” memberi pelajaran yang berharga untuk menghadapi kekuatan yang membuta dan menolak pengadaban sebagaimana tercermin dalam prasangka rasial di atas atau praktik asimilasi berdasar asli kelahiran (native-born). Meski Oom Sio tidak secara eksplisit menyebut peran Soekarno, namun melalui dua ceritanya itu ingin diajukan sebuah penafsiran ulang terhadap hubungan “keindonesiaan” dan “ketionghoan” yang bukan hanya kebetulan atau tanpa kesengajaan direkayasa oleh pihak-pihak tertentu untuk melanggengkan kekuasaan di atas kemegahan peradaban leluhur atau nenek moyang.

Tampak semakin jelas bahwa cerita-cerita yang berkisah tentang para hoakiau atau sengli di Indonesia, termasuk di Tarutung atau Rura Silindung, amat jarang berujung pada suatu balas dendam. Meski dalam bangsa manapun komunitas Tionghoa hampir selalu ditolak, bahkan dimusuhi, oleh penduduk setempat, namun harapan bahwa akan ada perdamaian niscaya mengikutinya. Penghargaan dan kebanggaan terhadap nenek moyang memang tak pernah diabaikan, akan tetapi toleransi terhadap komunitas yang lebih besar seperti bangsa juga tak dilupakan begitu saja. Penyerahan otoritas lokal kepada otoritas bangsa ini menjadi cara yang cukup efektif dan operatif untuk meletakkan atau mengawetkan “tradisi Tionghoa” di masa lalu dalam kebangsaan “Indonesia” di masa kini. Itulah kosmopolitanisme yang dibangun melalui cerita-cerita, baik tentang kebudayaan maupun komunitas Tionghoa, dengan harapan akan menumbuhkan masyarakat yang lebih adil dan damai.

Dua cerita Oom Sio, dan juga dua buku Opa Kwee, yang sama-sama ingin menggapai kedamaian tanpa bersandar pada negara menunjukkan dengan jelas sebuah jalan bagi suatu bangsa untuk dapat hadir dengan kepercayaan pada diri sendiri dan pada sumber sejarah serta bangsanya. Dan hal itu dimungkinkan hanya jika seperti dinyatakan Siegel “berhenti mengandalkan kontrol atas rakyat sebagai *raison d’etre* alias alasan menjadi Indonesia.”²⁰ Rakyat yang diamati Opa Kwee, dan juga pernah dihadapi Oom Sio, dapat berubah wujud

20 Siegel 2010, *Op.Cit*, hlm. xxxv.

menjadi ganas dalam bentuk Djamino dan Djoliténg adalah kekuatan dari sebuah bangsa yang perlu untuk dikontrol. Sebab hanya dengan demikian kekuatan yang revolusioner dimiliki oleh setiap bangsa dapat digunakan, bukan justru dilenyapkan, untuk membangun masyarakat dan kebudayaan yang berdasar pada nasionalisme dan kosmopolitanisme di Indonesia.

Bukan kebetulan bahwa Tarutung yang dibangun sekitar akhir abad ke-19 telah menjadi “ibukota” dari Kabupaten Tapanuli Utara) yang di masa kini cukup dikenal sebagai salah satu kota pelajar dan PNS (Pegawai Negeri Sipil) serta menjadi pusat misi dari keagamaan Kristen yang beraliran HKBP (Huria Kristen Batak Protestan). Kendati demikian, kota yang dalam cerita Nanyang dan Ranting merupakan tempat perantauan dari para hoakiau atau sengli dari Tiongkok sudah sejak semula tumbuh dan berkembang sebagai masyarakat yang kosmopolitan. Artinya, di kota itu masyarakat peranakan Tionghoa dapat hidup berdampingan dengan sesama yang lain meski berbeda secara SARA dalam konteks *Plural Society* (Masyarakat Majemuk).²¹ Apalagi dalam hal jenis perdagangan yang digeluti sebagai sengli, sesama Tionghoa perantauan dapat hidup ber(se)sama meski berbeda-beda secara kesukuan. Maka tak heran jika dalam bergaya hidup konsumtif misalnya, warga Silindung telah mengenal beragam makanan ala Eropa terutama yang berkaitan dengan roti dengan mentega. “Kebiasaan” atau “kebudayaan” makan berselera kosmopolitan inilah yang membuat kota Tarutung memiliki beragam pusat pertokoan dengan berbagai rumah makan atau restoran, hotel, bioskop, gedung pertemuan, perkantoran dan perumahan bekas pejabat kolonial.

Seperti dalam cerita Ranting contohnya, dikisahkan bahwa Kim Lun berdagang berbagai produk impor dengan kualitas kelas menengah ke atas di rumahnya, di antaranya seperti “rokok, cerutu, minuman bir dan beberapa jenis minuman beralkohol dengan merek-merek ternama.” Para konsumen dari barang-barang itu, selain dari orang-orang kulit putih, juga adalah beberapa birokrat pribumi. Maka tak heran jika ada seorang birokrat pribumi yang merasa bangga “bahwa anjing kakekku adalah anjing yang perdana mengetahui rasa

21 Formulasi “Plural Society”, sebagaimana dirumuskan James T. Siegel dari J.C. Furnivall, bahwa pada akhir abad ke-19 di tanah jajahan seperti Hindia Belanda, warga masyarakat bebas dan lancer berinteraksi, berkat *lingua franca*, antara berbagai kelompok yang saling terpisah, masing-masing dengan kebudayaan sendiri, saling bertemu hanya di pasar, dan diatur oleh penguasa kolonial. Lihat, James T. Siegel, *Fetish, Recognition, Revolution* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997), hal. 7.

mentega dan roti.”²² Melalui kisah-kisah yang menampilkan suasana modernitas di Silindung itu, Oom Sio ingin memperlihatkan bahwa gaya hidup masyarakat yang “bukan sekadar menghabiskan waktu dari bandara ke bandara (jalan-jalan ke berbagai negara bangsa di seluruh pelosok dunia) daripada sekadar berdiam di tempat tidur”, sebagaimana dipahami Ben Anderson mengenai kosmopolitanisme, tetapi justru mengalami sendiri apa yang disebut sebagai sejarah dan kebudayaan masyarakatnya telah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari di Tarutung. Itulah mengapa Oom Sio dengan lancar mampu bercerita tentang masa lalu peranakan Tionghoa di sana yang gaya hidup dari tokoh-tokohnya tidak setenar Tjong A Fie di Medan misalnya, atau Oei Tiong Ham yang menjadi “raja gula” di Jawa dan satu-satunya tokoh peranakan Tionghoa yang menjadi berita besar ketika tauchang (kuncir)-nya dipotong pada 1904.

Cerita *Nanyang* dan *Ranting* yang meski tidak terlalu dramatis mampu menuturkan kisah yang menyediakan pembayangan tentang masa lalu modernitas di pinggiran dan pusat kota dari kawasan subur Rura Silindung. Kisah yang berbasis pada sejarah dan kebudayaan setempat dapat membantu untuk memahami beberapa peristiwa dan catatan etnografis di masa kini tentang ketionghoaan di Tarutung. Bayangkan saja, jika di awal kisah perantauan Kim Lun dari desa asalnya menuju Sibolga dan Rura Silindung, nasi atau ubi dianggap masih cukup sebagai “bahan bakar” bagi tubuh jasmani, pada awal abad ke-20 beberapa rumah makan atau restoran khas Tionghoa yang populer menjajakan masakan “Chinese Food” telah dipandang “terhormat” di mata warga Tarutung karena dianggap “enak” untuk disantap. Itu artinya, masakan “Chinese Food” yang dinilai setara dengan masakan “khas Batak” sebagai “tidak halal” oleh kalangan Muslim tidak terlalu dipermasalahkan lantaran masih tersedia “Rumah Makan Islam” atau “Rumah Makan Nasional” yang dapat dikunjungi.

Yang justru kerap menghadirkan permasalahan adalah pemangkiran akibat diskriminasi terhadap ketionghoaan dengan menciptakan sebuah kekhawatiran bahwa Oom Sio, seperti juga A Piu dan Kim Lun, ibaratnya adalah “Tionghoa batal, Batak tanggung,

22 Susanto, SJ., dkk. 2015, *Op.Cit*, hal. 273.

Belanda belum.”²³ Sebuah kekhawatiran yang di era kolonial cukup efektif dan operatif untuk mengusik “identitas” baik dari kalangan Tionghoa sendiri maupun masyarakat setempat, khususnya Jawa. Meski tidak berintensitas menyalahkan dan/atau membenarkan, kekhawatiran semacam itu cenderung dapat membuat orang lalai untuk mengontrol, bahkan malah mengumbar hasrat atau nafsu, hingga abai terhadap akalnya. Hal itulah yang memudahkan di antara orang per orang menjadi saling mencerminkan dan menyebabkan saling rihuk untuk berjumpa, apalagi bertegur sapa. Oom Sio yang pernah merasa khawatir, meski belum sampai ketakutan dan traumatis, patut merasa beruntung karena melalui dua ceritanya itu dia dapat bercermin dan belajar tentang bahasa nasionalisme yang didahului pengalaman kosmopolitanisme sebagaimana dihayati A Piu dan Kim Lun yang memilih untuk merantau ke Nanyang. Bahasa yang merupakan lingua franca dan memungkinkan hadirnya sesama (peranakan Tionghoa) dan sesamanya yang lain (Batak Toba, dll.) dalam kesatuan beragam keinginan dan hajat dari (massa) rakyat yang berbeda-beda.

Tanpa perlu jalan-jalan ke Tarutung atau Rura Silindung, dua cerita Oom Sio, termasuk buku-buku Opa Kwee, telah menyumbangkan kisah yang cukup lengkap tentang ketionghoaan Indonesia di masa lalu. Kisah yang diharapkan dapat mendorong para pembaca dan penulis muda untuk, sebagaimana dipesankan Oom Ben: “silahkan pasang kuping selaen mata; malahan, kalau sempat, mengumpulkan temen2, dan ganti2an membatjakannja.”²⁴ Sebab, “insyaallah, akan timbul perasaan solidariteit nasional yang betul séhat, djauh dari séntimén2 suku, agama, ‘tradisi’ dan lembaga, yang selalu pitjik dan narsistik.”²⁵ Demikianlah cerita (dan cita-cita) dari sesama eks hoakiau mampu menyalakan kembali bara api kuasa hasrat kosmopolitanisme dan nasionalisme dari masa lalu untuk sesama warga bangsa Indonesia di masa kini.

23 Kata-kata serupa yang pernah dicatat Peter Carey mengenai peranakan Tionghoa di Jawa, yaitu: “Cina wurung, Londo durung, Jawa tanggung (bukan lagi Tionghoa, belum Belanda, Jawa tanggung). Lihat, Peter Carey, “Changing Javanese Perception of the Chinese Communities in Central Java, 1755-1825”, dalam *Indonesia Vol. 37*, April 1984, hal. 30-31. Lihat juga, Budi Susanto, S.J., “Rekayasa Kekuasaan Ekonomi (Indonesia 1800-1950): Siasat Penguasaha Tionghoa”, dalam *Penguasa Ekonomi dan Siasat Penguasaha Tionghoa* (Yogyakarta: Kanisius & LSR, 1996), hal. 12.

24 Benedict Anderson, “Kata Pengantar”, dalam Tjamboek Berdoeri, *Indonesia dalem Api dan Bara* (Jakarta: Elkasa, 2004), hal. 76.

25 *Ibid.*, hal. 78.

LIST OF PARTICIPANTS

LIST OF PARTICIPANTS

Abdulsalam, Husein
Insitut Sosial Humaniora 'Tiang
Bendera' ITB
abdulsalam.husein@gmail.com

Adriani, Maria
Universitas Islam Indonesia
mariaadriani_khan@yahoo.com

Adriza, Fuji
Universitas Gadjah Mada
adrizadverturer@gmail.com

Agustinus, Ronny
Marjin Kiri
ronny.agustinus@gmail.com

Akbar, Nuruddin Al
Universitas Gadjah Mada
nuruddin.alakbar@gmail.com

Alfayanti, Lerry
Universitas Sebelas Maret
alfalerry@gmail.com

Anditya, Naomi Resti
Universitas Gadjah Mada
naonugroho@gmail.com

Andriyati, Nofica
Universitas Islam Nahdlatul
Ulama Indonesia
ichadoni26@gmail.com

Anggita, Jenni
Universitas Indonesia
jennianggita@gmail.com

Arianto
Komunitas Lilin
dinastivoang@yahoo.com

Azhari, Yasin
Universitas Sanata Dharma
kang.yazra@gmail.com

Barry, Coeli
Mahidol University
coelimaria@yahoo.com

Budianta, Melani
University of Indonesia
melani.budianta@gmail.com

Budisantoso, In Nugroho
Universitas Sanata Dharma
innugroho@usd.ac.id

Danang T.P.
Universitas Gadjah Mada
nangdanangtp@gmail.com

Darumukti, Georgius Benardi
Universitas Sanata Dharma
benardigeorgius@gmail.com

Dedeas, Adek Risma
Brikolase & Mahija Institute
adedeas@gmail.com

Dewi, Novita
Universitas Sanata Dharma
novitadewi9@gmail.com

Djati, Arief W.
Bandung
awdjati@gmail.com

Kartiman, Nurcholis
Universitas Sanata Dharma
findcholis@yahoo.com

Epafras, Leonard C.
Indonesian Consortium for
Religious Studies (ICRS)
leonard.epafras@mail.ugm.ac.id

Khurun'in, Irza
Universitas Gadjah Mada
khurunin.irza@gmail.com

Faqih, Abdullah
Airlangga University
abdullahfaqih009@gmail.com

Kokkaliari, Lydia K.K.
Universitas Sebelas Maret
lyd.kan.kyv.kokk@gmail.com

Febriani, Rika
febriani.febriani@gmail.com

Kristi, Kiki Koesuma
Universitas Gadjah Mada
kikimahespati316@gmail.com

Garcia, Mark Laurence D.
University of the Philippines,
Diliman
mdgarcia@up.edu.ph

Kurniati, Geni
Universitas Indonesia
genikurniatii@gmail.com

Gayatri, Erin
Universitas Gadjah Mada
gayatri.erin@yahoo.co.id

Laksono, P.M.
Universitas Gadjah Mada
laksono@ugm.ac.id

Guillermo, Ramon
University of the Philippines,
Diliman
bomen.guillermo@gmail.com

Mahbub, Elok
Jember
e.mahbub@yahoo.com

Harimurti, Albertus
Lembaga Studi Realino
harimurtiab@yahoo.com

Mahendra, Gabriel Gradi
Universitas Sanata Dharma
gb.g.mahendra@gmail.com

Iqbal, Muhammad
IAIN Palangka Raya
muhammad.iqbalgtb@gmail.com

Malik, Rizal
Yogyakarta
malik.rizal@gmail.com

Kammen, Douglas
National University of Singapore
seadak@nus.edu.sg

Mendoza III, Amado A.G.
University of the Philippines
Diliman
arlopoetry19@gmail.com

508 *List of Participants*

Michael, Tomy
Universitas 17 Agustus 1945
Surabaya
tomy@untag-sby.ac.id

Mulyani, Sri
Universitas Sanata Dharma
srimumlyani@usd.ac.id

Nasution, Elyzabeth B.
bethnasution@gmail.com

Nizahiksan, Muhammad R.P.
Universitas Gadjah Mada
reksapasha@gmail.com

Nurfaidah, Resti
Balai Bahasa Jawa Barat
sineneng1973@gmail.com

Oetomo, Dede
Universitas Airlangga
doetomo@gmail.com

Oktaviani, Jusmalia
Telkom University
oktavianijusmalia@gmail.com

Pahlevi, Anita
Sulawesi Selatan
anita.pahlevi@gmail.com

Prakoso, Bambang
Komunitas Benang Merah
Surakarta
1955168825@qq.com

Pramadya, Teguh Puja
Telkom University
teguhpuja@gmail.com

Pratisti, Siti Aliyuna
Universitas Padjadjaran
aliyunapratisti@gmail.com

Primadewi, Popi
Institut Seni Indonesia
Surakarta
popi.primadewi@gmail.com

Purwoko, Heri
Universitas Indonesia
heriko.media@gmail.com

Putri, Idola Perdini
Telkom University
idolaputri22@gmail.com

Rahman, Arief
Universitas Sebelas Maret
dewa01api@gmail.com

Rajagukguk, Andreo F.
Universitas Sanata Dharma
andreorajagukguk@gmail.com

Rezkiyana, Putri Ayu
Universitas Sanata Dharma
putri.ayurezki@gmail.com

Ridho, Muhammad Rasyid
Universitas Gadjah Mada
rasyid.ridho95@gmail.com

Salim, Hairus
Yayasan LKiS dan Like
Indonesia, Yogyakarta
hairus9@gmail.com
,

Sangkoyo, Hendro
School of Democratic Economics
hendro.sangkoyo@gmail.com

Sasono, Rizky
Universitas Gadjah Mada
rizkysasono@teatergarasi.org

Tamtomo, Kristian
University at Albany, SUNY
kristian.tamtomo@gmail.com

Setiawan, Fajar Ahmad
Komunitas Payung, Semarang
fajarfajar93@gmail.com

Tarupay, Heri Kusuma
Universitas Sanata Dharma
heritarupay@gmail.com

Soedjatmoko, Kamala
Jakarta

Tirtosudarmo, Riwanto
Indonesian Institute of Sciences
tirtosudarmo@yahoo.com

Subagya, Y. Tri
Universitas Sanata Dharma
tsubagya@gmail.com

Umar, Ahmad Rizky M.
Universitas Gadjah Mada
ahmad.rizky.m@mail.ugm.ac.id

Sumarsam
Wesleyan University
sumarsam@wesleyan.edu

Wahid, Abdul
Universitas Gadjah Mada
kang_ahid@mail.ugm.ac.id

Sunaryo
Semarang
sunaryo16@gmail.com

Wardaya, Baskara T.
Universitas Sanata Dharma
baskaramu@yahoo.com

Supriatma, A. Made Tony
Cornell University
supriatma@gmail.com

Watini
Universitas Gadjah Mada
watinisylasyafi@gmail.com

Susanto, Budi
Lembaga Studi Realino
bsusanto@usd.ac.id

Wicaksono, Denison
University of Bucharest
denizone@yahoo.com

Suvianita, Khanis
Universitas Surabaya
khanissuvianita@gmail.com

Winarso, Inang
Yayasan Sativa Nusantara
inangw45@gmail.com

Suwarno, Ratna Erika
Universitas Padjadjaran
ratna.erika@unpad.ac.id

Windarto, Anicetus
Lembaga Studi Realino
winddarto@yahoo.com

Sy, Dominic Paul C.
University of the Philippines
dominicsy7@gmail.com

Wulandari, Elisabeth A.
Universitas Sanata Dharma
eartiw@gmail.com

510 *List of Participants*

Yamashita, Tsuguta
Kyoto University
tsuguta.y@gmail.com

Yulianto, Vissia Ita
Universitas Sanata Dahrma
vissia_ita@yahoo.com

APPENDIX

CALL FOR PAPERS

Conference on Reviving BENEDICT ANDERSON

Imagined (Cosmopolitan) Communities

Who may apply and attend the Conference:
The conference is open to members of the academe, civil society, and non-governmental organizations who have done work on the subject of the conference.

Application

1. No application /registration fee.
2. Interested applicants must submit one page "think piece" on ideas and interpretation or perspective on the subject, responding to the conference subject matters. Applications must be written in English or Indonesian, and submitted by email no later than December 20, 2016 to Lembaga Studi Realino: realino@mail.usd.ac.id
3. The Committee will review the applications only in order to have a better schedule arrangement of the forum.

Conference Logistics

1. Travel cost, accommodation, meals, etc. have to be arranged by each participant.
2. Travel Arrangement: Several direct international flights to and from Yogyakarta International Airport.
3. Several moderate hotels and homestays are in walking distance. Free accomodation is also available at Realino Student Dorm (16 rooms, double beds, available for 32 persons).

Conference will be held from/at :
Friday-Saturday
January 13-14, 2017

Driyarkara Auditorium
Sanata Dharma University
Yogyakarta, Indonesia

Ben said that "**Cosmopolitanism** does not mean that you have to spend more time in airports than in your own bed. You don't need to travel at all." A cosmopolitan, strictly speaking, as someone who's worldly, not because of world travel, but because of their exposure to other cultures.



Further detailed information:  www.usd.ac.id  +62-274-565751  +62815-7516-1314  realino@mail.usd.ac.id

Picture 1.
"Call For Papers" Poster

Conference on Reviving
BENEDICT ANDERSON

**IMAGINED
(COSMOPOLITAN)
COMMUNITIES**

**OPEN
AND FREE
FOR PUBLIC
LISTENER!**

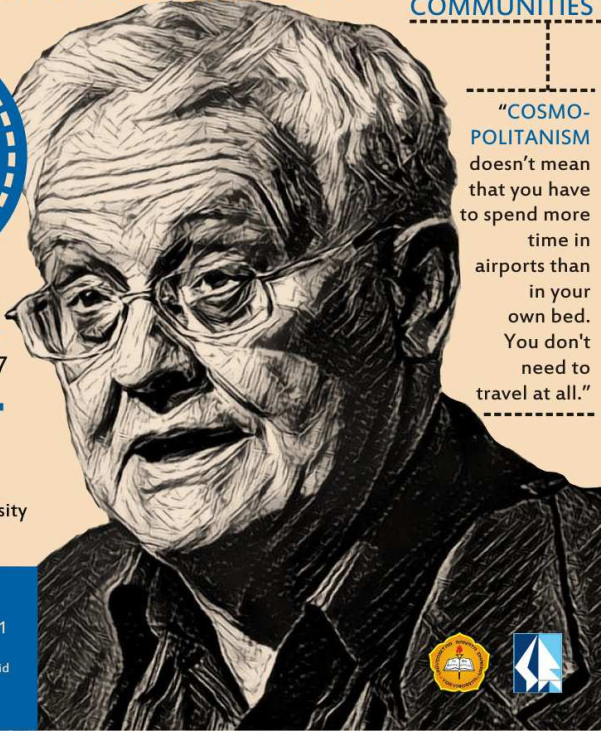
Conference will be held from/at:
Friday-Saturday
January 13-14, 2017

**Driyarkara
Auditorium**
Sanata Dharma University
Yogyakarta, Indonesia

Further detailed
information:

-  www.usd.ac.id
-  +62-274-565751
-  realino@mail.usd.ac.id
-  +62815-7516-1314

**“COSMO-
POLITANISM
doesn't mean
that you have
to spend more
time in
airports than
in your
own bed.
You don't
need to
travel at all.”**



Picture 2.
Public Audience Poster

SANATA DHARMA UNIVERSITY
Institute for Research and Community Services - Realino Study Institute

Conference on Reviving
BENEDICT ANDERSON
 Imagined (Cosmopolitan) Communities

Keynote Speakers from: Indonesia, Thailand, The Phillipines, and Malaysia

Friday-Saturday
 January 13-14, 2017

Driyarkara Auditorium

Sanata Dharma University
 Yogyakarta, Indonesia

Lembaga Studi Realino +62-274-565751 +62815-7516-1314 realino@mail.usd.ac.id

Picture 3.
Public Audience Banner

International Conference on Reviving

BENEDICT ANDERSON

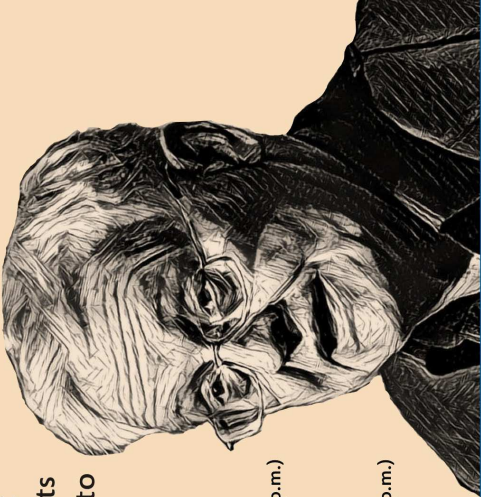
IMAGINED (COSMOPOLITAN) COMMUNITIES

"Cosmopolitanism does not mean that you have to spend more time in airports than in your own bed. You don't need to travel at all."

Driyarkara Auditorium
Sanata Dharma University
Yogyakarta, Indonesia

Friday
January 13, 2017
(08.00 a.m. - 05.00 p.m.)

Saturday
January 14, 2017
(08.00 a.m. - 01.00 p.m.)



Keynote Speakers from: Indonesia, Thailand, The Philippines, and Singapore

Picture 4.
Digital Wallpaper of The Conference















Proceedings of the International Conference on Reviving Benedict Anderson Imagined (Cosmopolitan) Communities

This proceeding is a final edited text collection submitted by eighty-two participants of the conference on "Reviving Ben Anderson: Imagined (Cosmopolitan) Communities." The proceeding is a kind of memoir rather than a memory of the past mentioned by Ben, at least, in his two books titled *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* (1990) and *A Life Beyond Boundaries* (2016). Once, Ben reminded his readers, for example, to be a bit careful and aware toward certain people who recklessly bluffing about their ancestors' greatness as the original idea of nationalism. In case of Indonesia, Ben certainly said that it was less nationalism that created a common language (bahasa) than that a common language helped to create nationalism (1990:199); and a certain cosmopolitanism from below – if you wish – in the near future as it has been organized by the conference.

It is not just by chances that the proceeding keeps the original English or Indonesian papers in their "as it is" form of the International Conference. The purpose is that both English and Indonesian readings can be experienced by each related respective readers in order to recognize the so called *lingua franca*. This kind of a beyond boundaries language was acknowledged by Ben as "Bahasa Tanpa Nama" (Nameless Language). James Siegel, one of Ben's closest friends, mentioned that a *lingua franca* is needed most likely by people who live in plural societies. It is a public shared language that does not stir a sense of *rikuh* (feel awkward or ashamed in the presence of one's betters) and no mirroring representation among its speakers.



SANATA DHARMA UNIVERSITY PRESS
Jl. Affandi (Gejayan) Mrican, Yogyakarta 55281
Phone: (0274)513301, Fax:1513/51513 Email: publisher@uok.ac.id



ISBN 978-602-6369-70-3

