

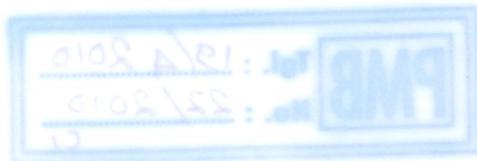


*Nasionalisme*  
**dalam Konteks Otonomi Daerah:**  
**Rekonstruksi Pluralisme dan Etnisitas**



*Nasionalisme*  
**dalam Konteks Otonomi Daerah:**  
**Rekonstruksi Pluralisme dan Etnisitas**

Oleh :  
Soewarsono  
Thung Ju Lan  
Riwanto Tirtosudarmo  
Tine Suartina  
Imelda



Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

© 2010 Indonesian Institute of Sciences (LIPI)  
Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan\*

Katalog dalam Terbitan

Nasionalisme Indonesia dalam Konteks Otonomi Daerah:  
Rekonstruksi Etnisitas dan Pluralisme/Soewarsono, Thung Ju Lan,  
Riwanto Tirtosudarmo, Tine Suartina, dan Imelda – Jakarta: LIPI  
Press, 2010.

vi + 197 hlm.; 14,8 x 21 cm

ISBN 978-979-799-490-7

- |                   |               |
|-------------------|---------------|
| 1. Nasionalisme   | 2. Etnisitas  |
| 3. Otonomi Daerah | 4. Pluralisme |

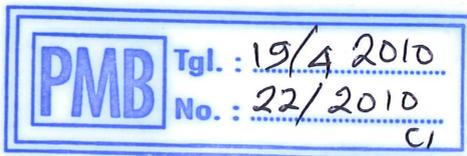
320.54

Penerbit : **LIPI Press, anggota Ikapi**



**LIPI**

\*Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan  
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia  
Widya Graha Lt. VI dan IX,  
Jalan Jenderal Gatot Subroto No. 10  
Jakarta, 12710  
Telp.: 021-5701232 Faks.: 021-5701232



## KATA PENGANTAR

Walaupun bagi banyak kalangan, sisi ‘nasionalisme Indonesia’ dianggap sudah selesai dengan diikrarkannya Sumpah Pemuda tahun 1928 dan diproklamirkannya negara-bangsa Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945, namun sepertinya pendapat itu mesti ditinjau kembali. Permasalahan nasionalisme masih menjadi isu yang perlu diteliti, karena seperti terlihat pada beberapa kasus, interpretasi nasionalisme pada tingkat lokal menguat dan bahkan menjadi dorongan bagi munculnya gerakan-gerakan separatisme.

Penelitian ini berangkat dari suatu keprihatinan bahwa walau ada konflik dalam pemahaman nasionalisme Indonesia, ternyata tidak banyak studi yang dilakukan untuk menjelaskan mengapa hal itu terjadi. Penelitian ini ingin mencoba menelusuri kembali: (1) Pengertian nasionalisme yang dicanangkan oleh para pendiri negara-bangsa Indonesia, dan mendudukkannya dalam konteks ‘kekinian’ ketika daerah-daerah di Indonesia menuntut otonomi dan mulai menginterpretasikan kebangsaan Indonesia dari sudut kepentingan lokal yang seringkali kontradiktif dengan kepentingan nasional yang diusung oleh pemerintah pusat di Jakarta; (2) Proses artikulasi nasionalisme dalam konteks Indonesia yang plural.

Pertanyaan utama yang diajukan dalam penelitian ini adalah: Apa yang salah dengan nasionalisme Indonesia yang sejak masa pergerakan nasional 1908 sampai hari ini sudah berusia satu abad itu? Mengapa nasionalisme Indonesia yang di tahun 1945 bisa mengantarkan bangsa Indonesia ke kemerdekaannya, hari ini – pada usia kemerdekaan Indonesia yang ke-64 mulai dipertanyakan kembali? Mengapa beberapa daerah ingin melepaskan diri, sementara daerah-daerah lain di Indonesia masih mau mempertahankannya?

Asumsi dasar dari penelitian ini adalah: Ada perbedaan antara nasionalisme sebagai cita-cita yang masih terbuka dan nasionalisme sebagai suatu ideologi negara yang diterapkan oleh sebuah rezim

yang berkuasa -dalam hal ini oleh rezim Soekarno dan dilanjutkan oleh rezim Soeharto- yang cenderung bersifat hegemonik karena hak interpretasinya menjadi hak prerogatif rezim yang bersangkutan. Dengan kata lain, elemen kekuasaan atau *power* sangat menentukan siapa dan bagaimana nasionalisme itu diinterpretasikan sehingga nasionalisme menjadi tertutup bagi multi-interpretasi yang pada gilirannya telah memarginalkan dan menyingkirkan kelompok-kelompok yang lebih kecil/lemah.

Penelitian ini berusaha untuk menguraikan proses pembentukan identitas ke-Melayu-an di Riau dan identitas ke-Lampung-an di Lampung dalam konteks masyarakat yang plural, berikut permasalahan di dalamnya sebagai wujud 'nasionalisme lokal' yang tidak tersisih dari akar budaya mereka. Penelitian tahun ini merupakan penelitian tahun ketiga dari 5 (lima) tahun penelitian yang direncanakan. Pada tahun ke-4 masih akan dilakukan studi perbandingan dengan daerah lain di tanah air sebelum pada akhirnya - pada tahun ke-5- bisa disusun suatu '*academic guidelines*' yang bisa membantu menyelesaikan konflik interpretasi ini, agar di masa depan 'nasionalisme Indonesia' bisa dikembangkan kembali untuk menjadi 'pengikat' negara-bangsa Indonesia sebagaimana diharapkan oleh para *founding fathers* kita.

Jakarta, Desember 2009

Kepala Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan  
Kebudayaan-LIPI

Ttd.

**Drs. Abdul Rachman Patji, MA**

---

---

## DAFTAR ISI

---

---

KATA PENGANTAR.....	i
DAFTAR ISI .....	iii
<b>BAB I    PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
Oleh: <i>Tim Peneliti</i>	
1.1 Latar Belakang Masalah .....	1
1.2 Pertanyaan Penelitian .....	7
1.3 Tujuan dan Sasaran Penelitian .....	9
1.4 Kerangka Konseptual .....	9
1.5 Ruang Lingkup Penelitian .....	14
1.6 Metode Penelitian dan Sistematika Penulisan .....	15
<b>BAB II    LAMPUNG DAN RIAU: RUANG SOSIAL DAN</b>	
<b>          ORANG DI DALAMNYA .....</b>	<b>17</b>
Oleh: <i>Soewarsono</i>	
2.1 Pengantar .....	17
2.2 Lampung Dalam Konteks Indonesia (Bangsa dan	
Republik-nya).....	18
2.3 Sedikit mengenai "Otonomi Daerah"-nya Pemerintahan	
Habibie .....	23
2.4 <i>Territorial Reform[s]</i> yang Mengambil Bentuk	
Pemekaran di Lampung: dari 'Orang-Orang di	
Lampung' ke ' <i>Orang Lampung</i> ' .....	30
<b>BAB III    NASIONALISME INDONESIA DAN REVITALISASI</b>	
<b>          SIMBOL-SIMBOL KE-MELAYU-AN DI RIAU:</b>	
<b>          "FAAYNA TADZABUN"? .....</b>	<b>39</b>
Oleh: <i>Thung Ju Lan</i>	

3.1	Pengantar .....	39
3.2	Nasionalisme dan Lokalisme: Kerangka Konseptual .....	47
3.3	Gerakan Ke-Melayu-an: Antara Kebanggaan dan Kecewaan .....	51
3.4	Revitalisasi Simbol-simbol Ke-Melayu-an dan Gerakan Sejuta Melayu .....	56
3.5	Melayu, Non-Melayu dan KeIndonesiaan .....	62
3.6	Penutup .....	65
BAB IV	PENGUATAN IDENTITAS MELAYU RIAU MELALUI REVITALISASI HUKUM ADAT MELAYU RIAU .....	68
	Oleh: <i>Tine Suartina</i>	
4.1	Pengantar .....	68
4.2	Hukum Adat Melayu di Riau .....	71
4.3	Hukum Adat Melayu Riau dan Revitalisasinya .....	83
4.4	Kesadaran Hukum Adat Melayu di Riau dan <i>Reinventing Tradition</i> .....	88
4.5	Revitalisasi Adat dan Hukum Adat: Penguatan Identitas dan Gagasan Nasionalisme Lokal .....	94
4.6	Penutup .....	100
BAB V	SETELAH NASIONALISME: TENTANG ORANG JAWA DI LAMPUNG .....	103
	Oleh: <i>Riwanto Tirtosudarmo</i>	
5.1	Pengantar .....	103
5.2	Memandang Jawa dari Cina .....	106
5.3	Tidak Terbentuknya "Nasion Jawa" .....	112
5.4	Migrasi Orang Jawa dan Resistensi Orang Lampung .....	120
5.5	Orang Jawa di Lampung Pasca Suharto-Orde Baru .....	132
5.6	Penutup .....	136

BAB VI DINAMIKA IDENTITAS KE-LAMPUNG-AN DALAM KONTEKS ORDE BARU DAN OTONOMI DAERAH: DARI <i>SANG BUMI RUWA JURAI</i> MENUJU <i>SAI BUMI RUWA JURAI</i> .....	140
Oleh: <i>Imelda</i>	
6.1 Pengantar .....	140
6.2 Membaca Orang Lampung: Budaya, Masyarakat dan Pemerintahan .....	143
6.3 Genealogi Identitas Ke-Lampung-an .....	147
6.4 Ke-Lampung-an pada Era Orde Baru dan Reformasi: Sebuah Identitas dalam Keminoritasan .....	161
6.5 Simpulan .....	167
 BAB VII PENUTUP .....	 168
Oleh: <i>Tim Peneliti</i>	
 DAFTAR PUSTAKA .....	 183
 LAMPIRAN	



---

---

# BAB I

---

---

## PENDAHULUAN

Oleh: Tim Peneliti

### 1.1 Latar Belakang Masalah

Undang-Undang No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintah Daerah memperbolehkan "pembentukan daerah", dan masing-masing daerah tersebut mempunyai pemerintahan daerah yang menjalankan otonomi seluas-luasnya. Yang dimaksudkan dengan "daerah" di sini adalah provinsi dan kabupaten/kota. Selanjutnya, dalam kaitannya dengan "pembentukan daerah," dua istilah juga diperkenalkan undang-undang tersebut melalui pasal 4 (ayat 3 dan 4) dan pasal 6 (ayat 1 dan 2), yaitu: (1) "penggabungan beberapa daerah atau bagian daerah yang bersandingan" dan (2) "pemekaran daerah dari satu daerah menjadi 2 (dua) daerah atau lebih.

Apabila kita melihat lebih jauh dari sekedar makna literal dari kedua istilah itu, hal lebih mendalam yang berusaha disampaikan kedua istilah itu adalah adanya logika *similarity and difference* (persamaan dan perbedaan). Penghapusan dan penggabungan daerah otonom merupakan kasus *similarity* [meskipun tetap dengan prekondisi: "apabila daerah yang bersangkutan tidak mampu menyelenggarakan otonomi daerah" (Pasal 6 ayat 1) -- atau sama-sama "tidak mampu"-- dan sebuah "evaluasi" telah "dilakukan" (Pasal 6 ayat 2)], sementara pemekaran semata-mata karena *difference*.

Sejak undang-undang tersebut berlaku pada tahun 1999, belum ada satupun proses penghapusan dan penggabungan daerah otonom dilakukan. Sebaliknya, sejak pemerintahan Habibie (1998-1999), Abdurrahman Wahid dan Megawati Sukarnoputri (1999-2004) hingga Susilo Bambang Yudhoyono, atau sejak tahun 1999 hingga 2008, telah terbentuk 205 daerah otonom baru. Pada masa Habibie 45 daerah, masa Wahid dan Soekarnoputri 103, dan masa Yudhoyono

57. Terbanyak ditemukan di Pulau Sumatra, yaitu 77, kemudian secara berturut-turut Pulau Sulawesi 35, Papua 31, Pulau Kalimantan 25, Kepulauan Maluku 13, Kepulauan Nusa Tenggara 11 dan Pulau Jawa 10 (lihat *Kompas*, 6 Februari 2009).

Mengamati fenomena di atas, muncul pertanyaan: akankah proses-proses pemekaran, "proses-proses diferensiasi", atau "*territorial reform[s]*" begitu istilah yang dipakai sebuah tulisan (*Decentralization 2006*, 2006: 16), berakhir?

Dalam kaitannya dengan pertanyaan tersebut, tiga hal penting berikut dapat dicatat.

- (1) Dengan melihat bahwa akan terdapat efek pada pelayanan (yang menjadi lebih baik), kehidupan demokratis (menjadi lebih meluas), pertumbuhan ekonomi (menjadi lebih cepat), keamanan dan ketertiban (menjadi meningkat) dan hubungan-hubungan antar daerah (menjadi harmonis), pemerintah pusat berharap proses-proses diferensiasi atau *the creation, division, amalgamation, and dissolution* akan meningkatkan kesejahteraan masyarakat (*Ibid*).
- (2) Telah diketahui bahwa (dalam ekspresi berikut): "Setiap kali pemerintahan daerah wilayah baru terbentuk, dana alokasi umum dari pusat akan langsung mengalir" (dikutip dalam *Kompas*, 6 Februari 2009).
- (3) Terkait 2(dua) keterangan berikut yang menarik untuk disimak:

*Pertama*, apa yang dikemukakan Anderson (1987:110) dalam refleksinya mengenai asal-usul dan penyebaran nasionalisme (*an imagined political community*) berikut:

*"The case of Indonesia affords a fascinatingly intricate illustration of this process, not least because of its enormous size, huge population (even in colonial times), geographical fragmentation (about 3,000 islands), religious variegation (Muslims, Budhists, Catholics, assorted Protestants, Hindu-Balinese, and 'animists'), and ethnolinguistic diversity (well over 100 distinct groups). Furthermore, as its hybrid pseudo-Hellenic name suggests, its stretch does not remotely*

*correspond to any precolonial domain; on the contrary, at least until General Suharto's brutal invasion of ex-Portuguese East Timor in 1975, its boundaries, have been those left behind by the last Dutch conquests (c. 1910).*

*Some of the people on the eastern coast of Sumatra are not only physically close, across the narrow Straits of Malacca, to the populations of the western littoral of the Malay Peninsula, but they are ethnically related, understand each other's speech, have a common religion, and so forth. The same Sumatrans share neither mother-tongue, ethnicity, nor religion with Ambonese, located on islands thousands of miles away to the east. Yet during this century they have come to understand the Ambonese as fellow-Indonesians, the Malays as foreigners."*

Kedua, apa yang dikemukakan Feith di tahun 1962, sebagaimana dikutip Philpott (2000: 61), bahwa pada tahun 1949 Indonesia:

*"..was beset with cleavages and obstacles to the attainment of consensus and legitimate authority as a result of ethnic and religious diversity, of the fact that loyalties and solidarity feelings attached to each of a large number of communal and quasi-communal groupings. Indonesia was a 'plural society,' a 'mosaic society,' a 'multi group society.' In the first place, a sharp division existed, and was emphasized by Indonesia nationalism, between Indonesian (**bangsa Indonesia**) on the one hand and on the other hand Chinese, Arabs, Eurasians, and Europeans... Secondly, the community of Indonesians or bangsa Indonesia was itself divided into perhaps 366 traditionally self-aware ethnic groups and included at least ten major groups with populations over a million people...."*

Artinya, meskipun pada tanggal 17 Agustus 1945 gerakan nasionalisme Indonesia -- yaitu sebuah gerakan yang bertolak dari

---

<sup>1</sup> Untuk sampai pada "kesadaran" tersebut, "siapa" yang memulainya, dan apa yang menjadi faktor-faktor pentingnya, lihat halaman 100-113.

dan sangat menggunakan bahasa dan logika *similarity* (persamaan) -- bukan hanya telah melahirkan sebuah "bangsa Indonesia yang merdeka", tetapi juga "Negara Merdeka, Negara Republik Indonesia" (*a nation-state*<sup>2</sup>) yang terkait dengannya, namun hal itu tidak berarti bahwa setelah itu tidak ada lagi masalah, baik dalam kaitannya dengan bangsa Indonesia maupun dengan "Negara Republik Indonesia"-nya. Dengan kata lain, tarikan untuk berbeda (*difference*) masih sangat besar, tidak hanya karena adanya "*loyalties and solidarity feelings attached to each of a large number of communal and quasi-communal groupings*" sebagaimana dikatakan oleh Philpott di atas, melainkan juga karena adanya kepentingan-kepentingan praktis (seperti pelayanan yang lebih baik, kehidupan demokratis yang lebih meluas, pertumbuhan ekonomi yang lebih cepat, keamanan dan ketertiban yang meningkat, hubungan-hubungan antar daerah yang lebih harmonis, serta dana alokasi umum dari pusat yang lebih lancar) yang disadari. Oleh karena itu, sebagaimana umumnya dipahami, nasionalisme -- termasuk juga nasionalisme Indonesia -- bukanlah sesuatu yang bersifat *once and for all*, melainkan a '*common project for the present and the future* (Anderson, 1999), yang tidak hanya mencakup hal-hal yang ideal, tetapi juga hal-hal kongkret.

Pecahnya pemberontakan yang dilancarkan oleh *Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia* (PRRI) (1958) dan munculnya sebuah argumen untuk pemberontakan tersebut, yang ditulis oleh Hasan Muhammad Tiro di New York, Amerika Serikat dan dikemas dalam frase *Demokrasi Untuk Indonesia* (1958), setidaknya memperlihatkan kenyataan tersebut. Sementara pernyataan dibuat saat itu bahwa "ikatan kesukuan lebih kuat daripada..." (Tiro, 1999:142) terlalu tergesa-gesa, proses menguatnya "ikatan kesukuan" dalam berpolitik memang dapat dicatat sejak saat itu. Karena itu, menarik

---

<sup>2</sup> Baca "Peristiwa Proklamasi" secara utuh. Tidak hanya bunyi "Teks Proklamasi." Lihat *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) [dan] Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 26 Mei 1945-22 Agustus 1945* (1995:407-409).

untuk ditelusuri kembali mengapa sebuah politik "ikatan kesukuan"<sup>3</sup> dicoba ditegakkan tidak dengan kata-kata, tetapi dengan pemberontakan bersenjata.

Dalam kaitannya dengan argumen *Demokrasi Untuk Indonesia*, sebuah tuntutan telah diajukan dan dirumuskan untuk mengatakan bahwa karena bangsa Indonesia adalah "bangsa bersuku" bukan "bangsa tunggal", maka suatu "pembagian daerah pemerintah" yang baru perlu dilakukan mengingat:

"Wilayah Indonesia *terdiri dari* tanah Sunda, tanah Jawa, tanah Madura, tanah Bali, tanah Minahasa, tanah Bugis, tanah Minangkabau, tanah Batak, tanah Melayu, tanah Sriwijaya, tanah Aceh, dan lain sebagainya, dan *bukan terdiri dari* Jawa Barat, Jawa Timur, Sulawesi Utara, Sulawesi Selatan, Sumatra Utara, Sumatra Tengah, Sumatra Selatan, dan sebagainya" (Tiro: 110-113, tekanan ditambahkan).

Di dalam "pembagian daerah pemerintah" yang baru agar jangan "menamakan tanah Sunda sebagai 'Jawa Barat' dan tanah Madura sebagai 'Jawa Timur,'" karena jika demikian maka akan terkikis "nama-nama Sunda dan Madura yang bersejarah dan bermakna...." Dan, beriringan dengan usul "pembagian daerah pemerintah" yang baru tersebut, sebuah perubahan dalam bentuk negara harus dilakukan. "Negara kesatuan," yang dibentuk sejak 18 Agustus 1945 harus ditinggalkan; sebuah "negara persatuan" yang baru (baca: sebuah negara federal) harus dibangun.

---

<sup>3</sup> Perhatikan: "Seorang sahabat penulis menceritakan tentang seorang perwira TNI dari suku Aceh yang gemar sekali mengatakan kepada kawan-kawannya bahwa ia *bukan seorang Aceh tetapi seorang Indonesia yang 'kebetulan' dilahirkan di Aceh*" (Tiro, 1999: 188, tekanan ditambahkan). Pernyataan diulang delapan belas tahun kemudian (1976): "*Any Achehnese who has come to believe that he is not Achehnese but 'Indonesian' he is suffering an identity crisis, in fact he has become mad...*" ([www.acehnet.tripod.com/price.htm](http://www.acehnet.tripod.com/price.htm)).

"Dalam rangka ini, maka [1] Sumatra... dapat dibagikan dalam Negara Sriwijaya (Sumatra Selatan), Negara Minangkabau, Negara Batak, Negara Melayu (Sumatra Timur dan Riau), Negara Aceh, dan sebagainya; [2] Jawa akan dapat dibagi dalam Negara Sunda, Negara Jawa dan Negara Madura; [3] Sulawesi akan dapat dibagi dalam Negara Minahasa, Negara Bugis dan Negara Makasar; [4] Indonesia Timur dalam Negara Maluku, Bali, dan sebagainya; [5] Kalimantan dalam Negara Anjar, Dayak, dan sebagainya. [6] Adanya suku-suku bangsa yang terlalu kecil tidak dapat menjadi alasan untuk tidak memberikan hak memerintah sendiri kepada suku-suku bangsa yang kecil-kecil, karena mereka dengan mudah dapat bersatu dalam satu negara bagian dan masing-masing bisa mendapat satu provinsi dalam negara bagian yang demikian itu (*Ibid.*:149-150, nomor-nomor ditambahkan).

Begitulah, seperti yang kita lihat, proses-proses pemekaran, proses-proses diferensiasi atau (*territorial reforms*) mulai berlangsung sejak tahun 1999 atau empat puluh satu tahun setelah argumen-argumen dalam *Demokrasi Untuk Indonesia* diajukan,<sup>4</sup> dengan penanda-penanda awalnya adalah munculnya provinsi-provinsi Bangka-Belitung dan Banten.

*"The establishment of Bangka-Belitung province, for example, was demanded because residents claimed they were not culturally and ethnically part of South Sumatra, while Banten province was created because local representatives did not like the control of the Sundanese in West Java"* (Hardoyo, 2007).

---

<sup>4</sup> Sementara itu, Tiro sendiri telah beranjak lebih jauh. Jika Demokrasi Untuk Indonesia merupakan "serangan gagasan" yang diarahkan terhadap sosok Soekarno seorang, sebuah gerakan politik bersenjata, *National Liberation Front of Aceh-Sumatra NLFAS*, populer dikenal sebagai Gerakan Aceh Merdeka (GAM), dibangun (1976) untuk diperhadapkan dengan rezim Soeharto.

Jika hingga tahun 2009 telah terdapat 33 provinsi, maka pada tahun 2025 jumlahnya, dalam kata-kata sebuah otoritas meski tanpa memberikan alasannya, "diprediksi bisa mencapai 40" (*Kompas*, 2 dan 6 Februari 2009). Sementara jumlah pemekaran hingga kini (205) terasa masih kurang sebanding dengan jumlah *traditionally self-aware ethnic groups* (366).

Akhirnya, terhadap keterangan-keterangan tersebut, pernyataan Anderson berikut dapat dicatat: "*A revival of truly national life will require a total overhaul of the governmental system, especially in the direction of regional (not ethnic) autonomy*" (1999: 10). Studi "Nasionalisme Dalam Kerangka Otonomi Daerah" ini pada dasarnya adalah studi untuk tujuan tersebut, yaitu untuk mencari sistem pemerintahan yang tepat agar kehidupan nasional yang sesungguhnya bisa terjadi.

## 1.2 Pertanyaan Penelitian

Pertanyaan besar penelitian ini adalah untuk menelusuri ada tidaknya implikasi yang ditimbulkan dari penerapan politik otonomi daerah yaitu "proses diferensiasi," pada keberadaan "nasionalisme Indonesia."

Tahun ini merupakan tahap ketiga studi Nasionalisme Dalam Kerangka Otonomi Daerah dan akan mengambil fokus di 2(dua) lokasi yaitu Riau dan Lampung. Dalam kaitannya dengan Riau, yang untuk sesaat pernah memperlihatkan "kegaduhan" dengan munculnya "gerakan menuntut Riau merdeka," fokus tinjauan adalah soal identitas Melayu dengan ciri dan lokalitas ke-Melayu-an, dengan analisisnya dilakukan pada dua arah vertikal berbeda yaitu: (1) Pada nasionalisme Indonesia dan (2) Proses-proses penguatan lokalitas di tataran praktis.

Sementara untuk kasus Lampung, keterangan berikut (berasal dari sebuah surat pembaca *Rakyat Merdeka*, 22 Januari 2007) akan menjadi sebuah titik berangkat untuk mendiskusikan lebih jauh permasalahan berikut:

"Munculnya wacana terpecahnya wilayah Lampung menjadi dua provinsi dipicu gejala persaingan puncak antaretnis yang acapkali mengklaim sebagai mayoritas. Kenyataan ini mudah dilihat dari munculnya organisasi etnis yang merasa paling berpengaruh. Demikian juga dengan suku Lampung yang sesungguhnya merupakan dua rumpun yang agak *berbeda*. *Perbedaan* suku Lampung tercermin dari mottonya sejak pembentukan provinsi ini tahun 1960-an yang berbunyi[:] Sai Bumi Rua Jurai. Makna yang terkandung dari kalimat itu, satu wilayah dengan dua jurai kesukuan yaitu Pepadun dan Saibatin. Dua jurai dimaksud bukan hanya *membedakan* bahasa atau dialek tetapi termasuk tata cara adat. Kedua jurai ini kondisinya mirip-mirip ketika Banten ingin menjadi provinsi yang ditandai dengan saling bersaing memperlihatkan identitas. Ketika itu muncul istilah Korpri singkatan dari Korp Priangan. Di wilayah Banten Korp Priangan menimbulkan kecemburuan utamanya di kalangan pegawai. Kesempatan orang Banten seakan menjadi terjepit pada akhirnya menimbulkan bola salju sehingga jadilah provinsi Banten di masa Mendagri Suryadi Soedirdja yang juga kelahiran Banten" (tekanan-tekanan ditambahkan).

Pertanyaan penelitian yang dikhususkan pada tahun ini adalah:

- (1) Bagaimana proses diferensiasi di Riau dan Lampung berlangsung?
- (2) Apakah proses diferensiasi di Indonesia, khususnya di Riau dan Lampung, dapat ditafsirkan sebagai sebuah refleksi mengedepannya "suku[-suku] bangsa," "masyarakat[-masyarakat] daerah" -- atau apa yang oleh Bachtiar (1976) diistilahkan dengan "nasion[-nasion] pribumi," "nasion-nasion lama"-- yang "mewujudkan sekalian ciri-ciri yang biasanya dianggap merupakan ciri-ciri suatu nasion, seperti [1] kebudayaan sendiri, [2] bahasa sendiri, [3] identitas sendiri, dan, yang terpenting, [4] perasaan solidaritas antara anggota-anggota, warga-warga, masyarakat daerah yang bersangkutan?" Jika demikian, apakah refleksi mengedepannya 'nasion-nasion lama' dapat dilihat juga

dalam upaya-upaya untuk memekarkan maupun tidak memekarkan Riau dan Lampung?

### 1.3 Tujuan dan Sasaran Penelitian

Tujuan penelitian adalah:

- (1) Untuk mengetahui proses diferensiasi di Lampung dan Riau. Hal ini penting, terutama untuk mendukung tujuan akhir 5(lima) tahun penelitian ini, yaitu dalam hal: (1) melihat dan membandingkan proses-proses diferensiasi yang ada di Indonesia, karena perbandingan awal yang mengambil kasus Papua (tahun pertama) dan Aceh (tahun kedua), keduanya memberikan kesimpulan sementara tentang adanya proses diferensiasi yang berbeda; (2) menjawab pertanyaan tentang perbedaan seperti apakah yang bisa dilihat dari proses diferensiasi yang berbeda-beda tersebut?;
- (2) Untuk mengetahui sejauh mana refleksi mengedepan (atau tidaknya) suku-suku bangsa atau nasion lama di Riau dan Lampung.

Sasaran Penelitian adalah:

- (1) Proses diferensiasi yang terjadi di lokasi penelitian sehubungan dengan pemekaran daerah, terutama melalui rekonstruksi etnisitas dan pluralisme yang terkait dengan identitas dirinya dan orang lain dalam suatu kondisi yang plural dan berbenturan;
- (2) Respon di tingkat lokal terhadap benturan antara proses diferensiasi dan *similarity*; atau
- (3) Lebih luas, dampak proses diferensiasi pada nasionalisme Indonesia.

### 1.4 Kerangka Konseptual

Penelitian tahun ini adalah tahap ketiga dari penelitian lima tahun yang direncanakan. Penelitian lima tahun itu sendiri merupakan sebuah studi mengenai hubungan antara "nasionalisme Indonesia" yang mempunyai sejarah panjang dengan gagasan otonomi daerah

yang baru "dimunculkan" belakangan ini. Pada akhir penelitian, pertanyaan besar penelitian ini adalah untuk menelusuri ada tidaknya implikasi yang ditimbulkan dari penerapan politik otonomi daerah dalam hal "proses diferensiasi," pada keberadaan "nasionalisme Indonesia."

Penelusuran dan diskusi soal tersebut akan di tempatkan pada dua hal. *Pertama* pada sebuah proses transformasi yang terjadi beriringan dengan diperkenalkan dan diterapkannya, meminjam frase Anthony Reid, "[r]adical new autonomy laws" (1999/2004) dan rumusannya demikian: "telah bergerak menuju 'federalism' tetapi belum sepenuhnya sampai ke sana." *Kedua* pada gagasan-gagasan yang diajukan seorang penulis, Michael Keating, ketika mendiskusikan "*the minority nations of the United Kingdom, Spain, Belgium and Canada,*" yang kemudian diperkenalkan dan selanjutnya dicoba diperlihatkan Anthony Reid, dalam sebuah kesempatan dengan mengambil dinamika kehidupan politik di Provinsi NAD belakangan ini sebagai ilustrasi, mengenai "*plurinationality,*" "*plurinational state,*" dan "*plurinational democracy.*"<sup>5</sup>

*"Plurinationality is a little different from multinationality, which may just refer to the co-existence of two or more sealed national groups within a polity. In plurinationalism, the very concept of nationality is plural and takes on different meanings in different contexts."*

*"The plurinational state is an extension of the concept of plurinationality itself, referring to the existence of multiple political communities rather than a single, unitary demos."*

*"Plurinational democracy involves the recognition that there are multiple demos in the polity, whether the polity be a state or the wider... order."*

---

<sup>5</sup> Untuk Michael Keating, lihat "Plurinational Democracy in a Post-Sovereign Order." Untuk Reid lihat "Aceh Reflects New Thinking in Asia," *The Jakarta Post*, August 24, 2005, dan sebuah draft mengenai "[r]evolutionary [s]tate [f]ormation and the [u]nitary Asian [n]ational [s]tate."

Tuntutan dari gerakan Reformasi yang dimulai sejak sebelum kejatuhan Suharto di tahun 1998 pada hakekatnya berupa “demokratisasi struktur politik” Indonesia, antara lain melalui “restrukturisasi hubungan pusat (Jakarta) dengan daerah-daerah” (Aspinall & Fealy, 2003:2), atau apa yang oleh Michael Ford dikatakan sebagai *negotiating identity across geographic and ethnic divides* (Ford, 2003:132). Salah satu persoalan atau tuntutan yang muncul dalam kerangka hubungan pusat-daerah, atau dalam hubungan *core* dan *periphery* ini adalah agar “putra daerah” – walaupun istilah putra daerah tidak selalu didefinisikan dalam batasan etnik, karena bisa juga diterjemahkan dalam kerangka tempat tinggal atau tempat kelahiran - bisa mengontrol pemerintahan daerah dan menjamin perlakuan khusus bagi komunitas mereka dalam alokasi sumber daya ekonomi dan posisi-posisi dalam pemerintahan. Argumen yang dipakai, khususnya untuk melegitimasi tuntutan mereka dalam pemekaran atau pembentukan kabupaten, kota atau propinsi baru adalah tentang komposisi etnis, kebudayaan dan sejarah daerah mereka yang unik (Aspinall & Fealy, 2003:6-7), seperti yang tampak dalam kasus orang Melayu Riau (lihat Ford, 2003). Dalam hal ini Hans Antlov sangat sependapat, karena ia melihat bahwa:

*...society itself needs to be politicised in the everyday form of 'low politics'. It is above all at the local level that Indonesia must begin to rebuild its political life and basic institutions. Local, everyday politics is the foundation for other forms of politics, opening up the spaces that have been monopolised by rent-seekers. Without grassroots democracy, it is impossible to sustain democracy at the national level"* (2003:74, underline ditambahkan).

Pembentukan *pluralist local politics* ini, menurut Antlov, sangat penting karena “pada tingkat bawah lah kekuatan-kekuatan sosial paling *dense* atau kental, dan pada tingkat itu pula perekrutan politik dan pembentukan konstituen terjadi, sehingga rakyat bisa menterjemahkan kebijakan nasional menjadi program-program lokal, dan juga isu-isu lokal menjadi ideologi nasional. Pada level terbawah itu pula lah politik sangat penting bagi rakyat untuk menentukan

nasib mereka sendiri, mengekspresikan pandangan mereka dan berpartisipasi dalam keputusan-keputusan yang membentuk kehidupan mereka” (Antlov, 2003:74).

Selanjutnya, sebagaimana dapat diikuti dalam uraian Keating secara keseluruhan, lewat konsep-konsep tersebut, akan dilihat lebih jauh beberapa konsep lain, terutama konsep *ethnicity* bekerja. Dalam hal ini penting untuk terlebih dahulu membedakan antara ‘ras’ dan ‘etnis’, dan Michael Banton (1967 dalam Eriksen (2005)) termasuk salah seorang yang memandang perlunya pembedaan antara ‘ras’ dan ‘etnis’<sup>6</sup> tersebut.

“.... [*r*]ace refers to the (negative) categorisation of people, while ethnicity has to do with (positive) group identification. .... ethnicity is generally more concerned with the identification of ‘us’, while racism is more oriented to the categorisation of ‘them’”

Dalam kaitan antara etnisitas dan nation, Anthony D. Smith (2006) menyatakan bahwa:

*‘As a type of community, the ideal type of the nation is closely aligned with that of the ethnies, or ethnic community (as opposed to the state). However, there are key differences between the concepts. While both are self defined communities, and both have myths of common origins (however fictive) and shared memories, the ideal type of the nation features shared codes of communication and public culture, including laws and customs, ....while ethnies usually possess at least a symbolic (remembered) link with a specific territory, the nation features majority residence in and attachment to a historic territory.’*

---

<sup>6</sup> Malaysia merupakan negara dengan mayoritas negara bagiannya melakukan tipologi penggolongan berdasarkan ras dan menerapkannya di dalam penetapan kebijakan politik domestiknya. Sebagai contoh dalam hal penyelenggaraan pendidikan pada perguruan-perguruan tinggi tertentu yang mensyaratkan dominasi atau proporsi ras tertentu yang dapat memasukinya. Ketika kebijakan ini diisukan akan dirubah dengan melakukan persamaan kesempatan pada seluruh kelompok, hal ini ditentang secara langsung melalui demonstrasi mahasiswanya.

Dihubungkan dengan pernyataan Smith di atas, permasalahan pemekaran di Riau harus dilihat dengan konstruksi dua sisi yang dimiliki Riau. Secara politis dan *de facto*, Riau merupakan bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia, dengan batas teritori yang jelas dan implikasinya adalah merupakan bagian dari integrasi nasional Indonesia dan berada di bawah payung “nasionalisme Indonesia”. Sementara pada sisi lain, Riau-Melayu dan ke-Melayu-annya merupakan bagian dari etnis besar yang tersebar melampaui batas politis negara Indonesia, sampai ke Malaysia dan Singapura. Hingga saat ini, keterkaitan persaudaraan (baca: *kinship*) di antara etnis Melayu di 3 (tiga) negara tersebut masih sangat erat. Tinjauan-tinjauan sejarah tentang Riau dan nasionalisme Melayu, seperti yang ditulis oleh Vivienne Wee (2002), menunjukkan bahwa tarik-menarik antara nasionalisme Indonesia dan nasionalisme Melayu/Riau selalu akan ada, bahkan di satu keadaan dapat terjadi benturan, terutama ketika proses *similarity* (yang dikembangkan nasionalisme) dan diferensiasi (yang didasarkan pada etnis) bertabrakan. Wee, misalnya, menyebutkan adanya ‘*atavism*’ pada nasionalisme Riau sebagai satu kondisi yang muncul kembali setelah sekian lama menghilang.

Benturan antar *similarity* dan diferensiasi juga terjadi di Lampung, ketika bahasa lokal diupayakan untuk dihidupkan kembali dan dalam praktek atau penerapannya bertabrakan dengan penerapan Bahasa Indonesia sebagai salah satu alat persatuan (baca: persamaan atau *similarity*) a la pemerintah nasional. Di dalam Lampung sendiri, terdapat pembedaan etnis—salah satunya melalui bahasa--yang datang dari dalam masyarakat Lampung sendiri dan kemudian ditindaklanjuti dengan keperluan serta usulan pemekaran provinsi, sebagai muara akhir dan momentum dari diferensiasi. Sebuah “*invented tradition*,” memakai frase teoretik Hobsbawm (1987), mulai berlangsung di Lampung sejak awal reformasi (1999). Sebuah “tradisi” dicari di masa lalu (oleh mereka yang dikategorikan sebagai “pribumi”) untuk kemudian dicoba ditegakkan untuk kepentingan (yang lebih bersifat politik) masa kini.

Oleh karena itu, secara makro, proses diferensiasi yang terjadi di Indonesia melalui kasus-kasus di atas dapat diperhadapkan pada pertanyaan dari Michael Ford (2003:147), yang dalam hal ini mempertanyakan: sejauh mana Indonesia bisa dibentuk menjadi sejumlah “tanah air” yang didefinisikan berdasarkan etnisitas? Dan, apa konsekuensinya bagi masyarakat lokal yang bersangkutan, serta bagi seluruh rakyat Indonesia apabila proses itu berlangsung?

## 1.5 Ruang Lingkup Penelitian

Dua penelitian dan studi yang telah dilakukan sebelumnya adalah: *pertama*, penelitian tahun 2007 yang mencoba melihat proses diferensiasi di Provinsi Papua. Hal penting yang harus dicatat adalah bahwa inisiatif proses diferensiasi berada di tangan pemerintah pusat (pemerintahan Habibie dan dilanjutkan oleh pemerintah Megawati Soekarnoputri). Hal itu sangat terlihat pada proses pembentukan Provinsi Irian Jaya Barat (Irijabar). Sementara pada tahun kedua (2008), hal yang berbeda ditemukan di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Tidak seperti di Provinsi Papua, di Aceh gerak proses diferensiasi ternyata dimulai "dari bawah" dan ini dapat dilihat bukan hanya dalam kaitannya dengan (1) upaya *Gerakan Aceh Merdeka* (GAM) untuk membentuk sebuah "bangsa Aceh" di Provinsi NAD tetapi juga ketika (2) sejumlah orang dan sejumlah kabupaten/kota di dalam Provinsi NAD berniat membentuk (sebuah) provinsi(-provinsi) baru bagi mereka sendiri. Meskipun dalam proses untuk mewujudkannya, gerakan "dari bawah" yang kedua tersebut harus berhadapan baik dengan "pusat di lokal" (pemerintahan di Banda Aceh yang belakangan ini, melalui sebuah proses politik demokratis, dikuasai oleh GAM dan mempunyai proyek politiknya sendiri--membentuk sebuah "bangsa Aceh" di Aceh), maupun dengan "pusat di pusat" (pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono di Jakarta yang sepenuhnya terikat dengan bunyi salah satu pasal dalam perjanjian perdamaian yang ditandatangani bersama GAM, 15 Agustus 2005).

Pada tahun ketiga (2009) ini, lingkup penelitian difokuskan kepada proses-proses pemekaran atau "proses-proses diferensiasi" atau *territorial reforms* di dua tempat: Provinsi Riau dan Provinsi Lampung. Di kedua tempat tersebut proses diferensiasi telah berlangsung khususnya di kabupaten-kabupaten/kota-kotanya. Pembelahan provinsi di Riau menjadi 2(dua), yaitu Provinsi Riau (Daratan) dan Provinsi Kepulauan Riau (Kepri), dengan masing-masing telah melakukan pemekaran beberapa kabupaten. Sementara upaya pembelahan provinsi di Provinsi Lampung pun masih terus berlangsung hingga saat ini (terakhir adalah Kabupaten Pesawaran yang merupakan hasil pemekaran Kabupaten Lampung Selatan, 10 Agustus 2007).

## 1.6 Metode Penelitian dan Sistematika Penulisan

Pemahaman terhadap fokus dan permasalahan penelitian merupakan elemen terpenting dalam kajian dan penelitian ini, oleh karena itu pendekatan yang bersifat kualitatif merupakan pilihan utama dalam penelitian ini.

Pengumpulan data akan dilakukan melalui:

- (1) Penelitian/kerja lapangan (*field work*) di Provinsi Riau dan Lampung untuk memperoleh data primer, dengan menggunakan wawancara mendalam (*in-depth interview*) dan rangkaian diskusi kelompok yang terfokus (*focus group discussion/FGD*) dengan para pemimpin politik, pemerintahan dan kemasyarakatan di tingkat provinsi dan kabupaten;
- (2) Penelusuran literatur dilakukan sepanjang tahun pada data sekunder, yaitu bahan-bahan tertulis baik berupa dokumen-dokumen yang terkait maupun bahan-bahan lain yang relevan.

Sistematika penulisan terdiri dari 7(tujuh) bab; Bab I merupakan penjelasan umum atas dasar dan operasionalisasi konsep penelitian; Bab II merupakan tinjauan dan analisis umum tentang Riau dan Lampung; Bab III dan IV membahas tentang Riau yaitu nasionalisme Indonesia dan revitalisasi simbol-simbol ke-Melayu-an

dan tentang hukum adat di Riau sebagai salah satu unsur pendukung gagasan nasionalisme lokal di Riau dan penguatan lokalitas pada tataran praktis; pada Bab V dan VI pembahasan Lampung difokuskan pada analisis tentang Lampung secara general sebagai satu ruang; 'orang Jawa' di Lampung dan dinamika identitas ke-Lampung-an dalam Konteks Orde Baru dan otonomi daerah. Bab VII akan menjadi bab penutup yang memberikan 'inti' pembahasan dan analisis permasalahan nasionalisme di Riau dan Lampung.



---

---

## BAB II

---

---

# LAMPUNG DAN RIAU: RUANG SOSIAL DAN ORANG DI DALAMNYA

Oleh: Soewarsono

### 2.1 Pengantar

*"The particular form that self-government assumed in Lampung was influenced by the adat law school led by van Vollenhoven, who identified rapid Westernization as the source of political agitation and instability. He favored nurturing stable adat communities as a means of helping Indonesians cope with the churning changes and challenges generated by rapid socioeconomic transformations. The revival of the marga system in Lampung was a response to the Communist uprisings in 1926 elsewhere in Indonesia and the further disquieting surge in nationalism. In creating stable adat communities based on a co-opted and selected tradition, the Dutch hoped to undermine anticolonial agitation by harnessing the people's presumed subservience to tradition and diminishing national consciousness by reemphasizing regional differences."*

Kutipan berasal dari Jeffrey B. Kingston (1991:21-45) ketika mendiskusikan "[t]he revival of the *marga* system in Lampung" yang mulai berlangsung sejak Oktober 1928--sebuah pembicaraan yang didasarkan pada *theoretical discussions* Raymond Williams mengenai *tradition* dan *hegemony* (Ibid hal. 23; Williams, 1978:108-120).

Pernyataan dan diskusi Kingston menarik untuk diperhatikan mengingat bahwa "[t]he revival of the *marga* system in Lampung" belakangan, dapat diketemukan kembali gejalanya beriringan dengan

*tinggal glanggang colong playu*-nya Soeharto Mei 1998 karena ketidak berhasilannya mengatasi permasalahan yang muncul pada rejimnya sejak Agustus 1997.<sup>7</sup> Mengingat bahwa soal "[t]he revival of the *marga system* in Lampung" yang berlangsung belakangan ini--yang dirumuskan sebagai upaya "untuk kembali menggali dan mencari jati dirinya", berlangsung pula di Riau--sebagaimana didiskusikan Michele Ford (2003) di bawah, tulisan ini secara sambil lalu mencoba membandingkannya.

Akan tetapi, sebelum melihat lebih jauh soal-soal tersebut, dua hal berikut penting untuk diperhatikan.

## 2.2 Lampung Dalam Konteks Indonesia (Bangsa dan Republik-nya)

*Pertama*, penggunaan istilah-istilah "*Indonesians*" dan "Indonesia" dalam kutipan di atas jika ditempatkan dalam refleksi yang dilakukan Anderson (1987:104) terhadap asal-usul dan penyebaran nasionalisme, khususnya uraiannya mengenai nasionalisme yang tumbuh di bawah *Dutch colonial regime* yang dikategorikannya sebagai berada di antara *recent colonial nationalisms* dan, menurutnya, memperlihatkan persamaan dengan *the colonial nationalisms of an earlier age*, terkesan tidak begitu tepat. Sementara acuan waktu kutipan atau pernyataan jelas pada masa kolonial, tepatnya masa Hindia Belanda, kata "Indonesia" dan turunannya "*Indonesians*," tidaklah menjadi bagian dari *vocabulary* politik *Dutch colonial regime*. Kedua istilah atau kata tersebut, sebaliknya, merupakan *keywords* para Komunis dan Nasionalis saat itu--sering diringkas sebagai kaum pergerakan. "*Indonesians*" merupakan sebuah jawaban ideologis terhadap politik penyebutan

---

<sup>7</sup> "Namun di sisi yang lain, ada keinginan Presiden [Soeharto] untuk tetap melanjutkan pemerintahannya walau tidak sampai 2003 dan akan turun secara terhormat setelah dapat mengatasi krisis yang melanda bangsa ini. Sebagaimana *sering saya dengar* dari Presiden untuk tidak: '*Tinggal glanggang colong playu*.'" (Azhari, 2004:85)"

*Dutch colonial regime* terhadap semua mereka yang menjadi penghuni sesungguhnya koloni, yang sejak tahun 1910-an dinamakan sebagai Hindia Belanda oleh *Dutch colonial regime* dan wilayahnya dinyatakan telah terbentang *van Sabang tot Merauke: inlanders*. Kata itu sendiri, *like the English 'natives' and the French 'indigenes'*,<sup>8</sup> begitu Anderson menjelaskan, berarti '*inferior*.' Karena itu, mereka, "*the inlanders*," implikatif di hadapan *Dutch colonial regime*, "*were equally contemptible, no matter what ethnolinguistic group or class they came from.*"(1987:112). Dengan kata lain, kata "Indonesians" adalah kata kaum pergerakan untuk "*inlanders*."<sup>8</sup>

*Kedua*, dalam perjalanannya dan pada kenyataannya, proyek politik *Dutch colonial regime* "[*to diminish*] *national consciousness by reemphasizing regional differences*," bagaimanapun juga, tidak terlalu berhasil--jika tidak ingin dikatakan mengalami kegagalan. Sejak 17 Agustus 1945, bersama-sama kalangan Islam dan lainnya, para Komunis dan Nasionalis, bukan hanya berhasil menciptakan sebuah bangsa merdeka, bangsa Indonesia, dan membentuk sebuah negara nasionalnya, negara Republik Indonesia,<sup>9</sup> tetapi juga dapat

---

<sup>8</sup> Sebuah penelusuran mengenai asal-usul dan pemakaian kata-kata baik "Indonesia" maupun "Indonesian[s]" oleh kaum pergerakan telah dilakukan oleh seorang sarjana Jepang, Akira Nagazumi (1976), terbaca di antara halamannya keterangan demikian:

"Salah seorang guru besar yang paling berpengaruh di Leiden selama masa itu adalah Cornelis van Vollenhoven yang membuat karya yang cemerlang mengenai hukum adat Indonesia. Menurut Hatta, van Vollenhoven amat sadar akan pemakaian kata-kata 'Indonesia' dan 'orang-orang Indonesia' dan menolak kecenderungan untuk menggunakan kata-kata ini dalam artian politik sebagai pengganti kata 'Hindia Belanda.'"

<sup>9</sup> Sebagaimana dapat dibaca, peristiwa Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945 sebenarnya berisi dua hal. *Pertama*, pembacaan sebuah "Teks Proklamasi"--teks yang dilakukan oleh Soekarno dan ditandatangani Soekarno-Hatta "atas nama bangsa Indonesia," dan, *kedua*, pernyataan Soekarno, yang karena itu juga "atas nama bangsa Indonesia," sebagai berikut:

mempertahankan kedua hasil kerja politik tersebut dalam perjuangan yang berlangsung sejak akhir 1945 hingga Agustus 1950. Wilayah (teritori) negara Republik Indonesia adalah bekas "Hindia Belanda"-nya *Dutch colonial state*. Sebagaimana yang belakangan, Republik Indonesia membagi wilayahnya menjadi delapan provinsi, dengan masing-masing provinsi dikepalai oleh seorang gubernur, dan masing-masing provinsi terbagi ke dalam karesidenan-karesidenan, dengan masing-masing karesidenan dikepalai oleh seorang residen. Kedelapan provinsi tersebut adalah (1) Provinsi Sumatra, (2) Provinsi Sulawesi, (3) Provinsi Kalimantan, (4) Provinsi Maluku, (5) Provinsi Sunda Kecil, (6) Provinsi Jawa Barat, (7) Provinsi Jawa Tengah, dan (8) Provinsi Jawa Timur.

Dalam konteks negara Republik Indonesia, dan sebagaimana di masa "Hindia Belanda," Lampung adalah sebuah karesidenan. Lampung merupakan satu dari sepuluh karesidenan dalam Provinsi Sumatra, (dengan sembilan yang lainnya adalah: Karesidenan-karesidenan Aceh, Sumatra Timur, Tapanuli, Sumatra Barat, Riau, Jambi, Bengkulu dan Bangka-Belitung). Ketika Provinsi Sumatra, dalam istilah sekarang, "dimekarkan" menjadi tiga sub-Provinsi di tahun-tahun 1946-1947, yaitu menjadi (1) (awalnya sub-) Provinsi

---

“Demikianlah Saudara-saudara!

Kita sekarang telah merdeka! Tidak ada satu ikatan lagi yang mengikat tanah air kita dan bangsa kita!

Mulai saat ini kita menyusun negara kita: Negara Merdeka. Negera Republik Indonesia. Merdeka kekal dan abadi.

Insya Allah, Tuhan memberkati kemerdekaan kita itu.”

Sebagaimana kenyataannya, "penyusunan negara" baru itu sendiri baru dimulai keesokan harinya atau pada 18 Agustus dan itu dilakukan oleh *Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia* (PPKI) dalam pertemuan-pertemuannya. Lihat “Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945” dalam *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia* (BPUPKI) [Dan] *Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia* (PPKI), 23 Mei 1945-22 Agustus 1945, (1995: 407-409 dan 412 dan seterusnya). Garis bawah ditambahkan.

Sumatra Utara di Medan, (2) sub-Provinsi Sumatra Tengah di Bukit Tinggi dan (3) sub-Provinsi Sumatra Selatan di Palembang, Lampung menjadi satu di antara lima karesidenan di dalam (sub-)Provinsi Sumatra Selatan, dengan keempat lainnya adalah Karesidenan-karesidenan Palembang, Jambi, Bengkulu, dan Bangka-Belitung.

"Berdasarkan Surat Gubernur Sumatra ([yang berkedudukan di] Medan) tanggal 17 Mei [1946] No. 113 Karesidenan [Lampung] dibagi [menjadi] 3 kabupaten[,] 11 k[e]wedana[a]n. Setiap kewedanaan dibagi [menjadi] beberapa kecamatan dan setiap kecamatan dibagi beberapa marga." (Imron *et.al*, 2001:31)

Ketiga kabupaten tersebut adalah: Kabupaten Lampung Utara (dengan 4 Kewedanaan), Kabupaten Lampung Tengah (dengan 3 Kewedanaan), dan Kabupaten Lampung Selatan (dengan 4 Kewedanaan). Sementara, hingga tahun 1952, tercatat terdapat 87 (pemerintahan) marga.

Seperti didiskusikan oleh Kingston, asal-usul keberadaan marga-marga tersebut dapat dikembalikan pada politik kolonial negara Hindia Belanda di tahun 1928. Untuk sebagian, sebagaimana terbaca dari kutipan artikelnya di awal tulisan ini, Kingston melihat keputusan penegakan marga karena sebab-sebab situasi politik Hindia Belanda saat itu. Dan sebelumnya Kingston mengatakan:

*"It is well bear in mind that the policies enacted in Lampung were not formulated in a vacuum and clearly influenced by the wider riptide of social forces and antagonism buffeting the colonial administration. The government chose the vernacular of tradition for its administrative reforms in the late 1920s as carefully gauged response to the heightened tempo of politicization (pergerakan) sweeping the Indonesian [sic] archipelago in the 1910s and 1920s. Dutch officials had come to realize that the reforms of the Ethical Policy had opened a Pandora's box and were desperately seeking ways to reseal it with stepped-up surveillance and police activities*

*and the reemphasis of 'traditional' authority.*"(Kingston, 1991: 24)

Pernyataan-pernyataan di atas, pada gilirannya, dapat diperbandingkan dengan apa dikemukakan oleh seorang penulis berikut yang bernama Kampto Utomo:

"Akhirnya (1928) pemerintah Hindia Belanda mengakui 'marga' di Lampung sebagai '*Inlandse gemeente*,' daerah otonom tingkat terbawah. Ini pula bukan semata-mata karena hendak mengindahkan susunan adat penduduk, melainkan juga karena pertimbangan-pertimbangan kekuasaan suatu pemerintah sentral, yang mau bersambung ke bawah. Dari pada pusing-pusing melayani (mengontrol) beratus-ratus kampung yang kecil-kecil, lebih baik memperkuat kelompok yang lebih besar, juga menurut luasnya resort, yaitu marga. Di Bengkulu dan Palembang marga telah diakui lebih dulu dan agaknya pengakuan marga di Lampung pada akhirnya dijadikan kenyataan juga, mengingat 'bahaya baru:' partai politik, baik gerakan organisasi Islam dengan pengaruhnya di kampung-kampung maupun yang sudah terwujud pemberontakan yang dicap 'komunis,' di Banten yang dekat [dengan Lampung] (1926)." (Utomo, 1975:54)

Akan tetapi, dengan mencatat bahwa "the anti-marga campaign [was] waged in Lampung during the late 1920s and 1930s," the marga system, the pasirah stelsel, dilihat Kingston dengan menggunakan bahasa Williams, "was not just "a tradition, a but a selective tradition: an intentionally selective version of a shaping past and pre-shaped present, which is then powerfully operative in the process of social and cultural definition and identification." (Kingston, 1991: 42).

Sejak tahun 1952 berlangsung beberapa perubahan dalam sistem pemerintahan di Lampung. *Pertama*, antara 1952-1956, berdasarkan "Surat Ketetapan Residen Lampung," pemerintahan marga diganti dengan pemerintahan negeri, dan ini "umumnya berarti penggabungan beberapa marga"(Utomo, 1975:58). Akibatnya "hirarki

pemerintahan di Lampung" menjadi tersusun sebagai berikut[:]  
"karesidenan, kabupaten, kawedana[a]n, kecamatan dan negeri"  
(Imron, *et.al*, 2001:31). *Kedua*, penghapusan kawedanaan pada tahun  
1963, sehingga pemerintahan di Lampung tersusun dari atas ke bawah  
sebagai: "karesidenan, kabupaten, kecamatan dan negeri."*(ibid)*. Dan,  
*ketiga*, sejak tahun 1972, setelah Karesidenan Lampung menjadi  
Provinsi Lampung, lewat Surat Edaran Gubernur Lampung Nomor:  
A/6002/VII/I/1971, tanggal 15 November 1972 semua negeri di  
Lampung dihapus (Imron, *et.al*, 2001:35). Mengapa dan bagaimana,  
seorang penulis menjelaskan:

"... sistem pemerintahan negeri tersebut dirasakan... kurang  
[serasi] dengan pemerintahan kecamatan dan keadaan ini  
menyulitkan tugas pemerintah[an]. Oleh sebab itu  
Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Lampung mulai tahun  
1972 mengambil kebijaksanaan secara bertahap untuk  
menghapus pemerintahan negeri dengan jalan tidak  
mengangkat lagi kepala negeri yang telah habis masa  
jabatannya dan dengan demikian secara bertahap  
pemerintahan negeri di Lampung... [menjadi ter]hapus.  
Sedangkan hak dan kewajiban pemerintahan negeri beralih  
kepada pemerintahan kecamatan setempat."

Jika proses-proses perubahan hingga tahun 1972 dapat  
dikatakan sebagai langkah-langkah "lokal" menuju sebuah  
"penyerasian" bersifat nasional, maka sebuah "penyeragaman"  
sesungguhnya baru terjadi sejak antara tahun-tahun 1974-1979 ketika  
dua undang-undang yang relevan dengan "daerah" diproduksi oleh  
*"the Soeharto regime:"* Undang-Undang No. 5 tahun 1974 tentang  
Pemerintahan di Daerah dan Undang-Undang No. 5 tahun 1979  
tentang Pemerintahan Desa.

### **2.3 Sedikit mengenai "Otonomi Daerah"-nya Pemerintahan Habibie**

Mengutip Aspinall dan Fealy, "*[K]een to distance itself from  
the Soeharto regime and to establish its reform credentials.... [t]he*

*Habibie government (May 1998-October 1999)..... made democratic elections and local autonomy two of the cornerstones of its legislative agenda.*" (2003:3). Dalam kaitannya dengan soal *local autonomy*, "*the [Habibie] government,*" menurut kedua penulis tersebut, "*introduced legislation for one of the most radical decentralisation programs attempted anywhere in the world.*"(ibid). Dua undang-undang mengenai desentralisasi yang diproduksi Agustus 1999 dan mulai berlaku sejak 1 Januari 2001 merupakan penanda: (1) Undang-Undang (UU) No. 22 tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah dan (2) UU No. 25 tahun 1999 tentang Perimbangan Keuangan antara Pemerintah Pusat dan Daerah. UU No. 22 tahun 1999, yang kemudian diperbaharui oleh UU No. 32 tahun 2004 dan berprinsip "*[kabupaten/kota]-focused decentralisation*" atau "*[kabupaten/kota]-based autonomy*" atau "*[kabupaten/kota]-level autonomy,*" bukan hanya "*dealt with the devolution of political authority,*" (ibid) tetapi juga dengan "pembentukan (kembali) daerah," yang dalam kaitan ini prosesnya dapat dibedakan menjadi (1) "penggabungan beberapa daerah atau bagian daerah yang bersandingan" dan (2) "pemekaran dari satu daerah menjadi dua daerah atau lebih,"<sup>10</sup> dan karena itu dapat dinamakan, sebagaimana sebuah laporan menyebutnya, sebagai "*territorial reform[s].*"

Adalah kenyataan bahwa yang terjadi hingga kini adalah "*territorial reform[s]*" yang mengambil bentuk pemekaran. Dan lewat proses "*territorial reform[s]*" yang mengambil bentuk pemekaran jumlah kabupaten/kota yang berotonomi dan berotoritas politik terus bertambah. Proses serupa bahkan berlangsung juga pada tingkat provinsi.

"Menurut [Menteri Dalam Negeri] Mardiyanto, sejak awal reformasi tahun 1998 sampai awal tahun ini [2009], daerah otonom telah bertambah tujuh provinsi, 165 kabupaten,

---

<sup>10</sup> Lihat Pasal 5 dan 6 UU Nomor 22 tahun 1999 dan Pasal 4 ayat 3 dan 4 UU Nomor 32 tahun 2004.

dan 33 kota. Jumlah daerah otonom telah mencapai 524 (33 provinsi, 398 kabupaten, dan 93 kota)."<sup>11</sup>

Seringkali dikatakan bahwa "*territorial reform[s]*" yang mengambil bentuk pemekaran dimaksud untuk "[meningkatkan] kesejahteraan, pelayanan umum, dan daya saing daerah." Meski hasilnya tidak selalu demikian,<sup>12</sup> menarik untuk dicatat bahwa alasan seperti itulah, dan karena itu menjadi klise, yang membentuk baik *discourse* mengenai maupun gerakan untuk *territorial reform[s]* yang mengambil bentuk pemekaran baik di tingkat provinsi maupun kabupaten/kota. Jika demikian, soalnya adakah hal lain yang dapat dilihat sebagai faktor penting sesungguhnya yang menjadi pendorongnya?

Dalam kaitan ini mungkin berguna untuk mencatat seperlunya pernyataan seorang yang mempunyai asal-usul sebagai "pemuda revolusi," Hasan Di Tiro, dalam sebuah pamflet politik, *Demokrasi Untuk Indonesia*, yang ditulis 1958 setelah berada selama delapan tahun di Amerika Serikat, atau delapan belas tahun sebelum mengangkat dirinya sebagai *Chairman, National Liberation Front of Aceh*, Sumatra, NLFAS, dikenal pula sebagai Gerakan Aceh Merdeka, GAM, dan "*Head of State, Aceh, Sumatra*."<sup>13</sup> menolak 'negara kesatuan Soekarno,' dalam pamflet politik tersebut Tiro sebaliknya mempropagandakan sebuah 'negara persatuan (federal).' Berikut kata-katanya--meski agak panjang:

"Dalam negara persatuan [federal] Indonesia, pembagian daerah pemerintahan negara haruslah dilakukan menurut

---

<sup>11</sup> *Kompas*, 6 Juni 2009.

<sup>12</sup> Dalam kata-kata Menteri Dalam Negeri Mardiyanto, *ibid.*: "Sayangnya, terbentuknya daerah otonom baru tidak berbanding lurus dengan peningkatan kesejahteraan, pelayanan umum, dan daya saing daerah. Sebagian daerah otonom baru justru stagnan bahkan menurun pelayanan publik dan daya saingnya."

<sup>13</sup> Untuk perjalanan politik singkat Tiro sejak "pemuda Revolusi," lihat Dr. M. Isa Sulaiman (2000: 11-26).

kenyataan masyarakat Indonesia; bahwa bangsa Indonesia adalah suatu bangsa bersuku yang masing-masing suku bangsa itu, sejak ribuan tahun, sudah mendiami daerah-daerahnya tertentu di seluruh kepulauan kita. Wilayah Indonesia adalah kumpulan dari daerah-daerah suku bangsa. Wilayah Indonesia terdiri dari tanah Sunda, tanah Jawa, tanah Madura, tanah Bali, tanah Minahasa, tanah Bugis, tanah Minangkabau, tanah Batak, tanah Melayu, tanah Sriwijaya, tanah Aceh, dan lain sebagainya, bukan terdiri dari Jawa Barat, Jawa Timur, Sulawesi Utara, Sulawesi Selatan, Sumatra Utara, Sumatra Tengah, Sumatra Selatan, dan sebagainya. Sejarah kita sudah dimulai ribuan tahun sebelum Belanda datang dan pergi; ribuan tahun sebelum Jepang masuk dan keluar; dan yang sedang kita teruskan kini. Jadi wilayah Indonesia bukanlah tanah 'kosong' yang tak bersejarah dan tidak bertuan. Oleh karena itu, berdasarkan kenyataan-kenyataan ini, dan berdasarkan hak-hak sejarah suku-suku bangsa kita atas daerahnya masing-masing, maka sudah semestinya pembagian daerah pemerintahan kita dilakukan atas dasar daerah suku-suku bangsa itu. Tiap-tiap pembagian daerah secara lain, bukan saja berarti pelanggaran terhadap hak-hak suku bangsa, tetapi juga pelanggaran terhadap kenyataan, yang pada akhirnya akan mengacaukan susunan pemerintahan dan melemahkan negara sendiri.

Inilah dasar pembagian daerah pemerintah yang semestinya kita pakai dan bukan pembagian sewenang-wenang sebagaimana dipaksakan oleh pemerintah Soekarno yang selama ini membagi-bagi Tanah Air kita seperti orang membagi-bagi kue di atas meja, dengan tidak mengindahkan keadaan alam dan kepentingan suku-suku bangsa kita, seakan-akan suku-suku bangsa kita itu tidak mempunyai hubungan apa-apa dengan daerah-daerah mereka. Dalam pembagian daerah pemerintahan ini, Soekarno adakalanya mengikuti 'politik ilmu ukur' peninggalan Belanda dan membuat garis-garis politik ilmu ukurnya sendiri. Di Jawa umpamanya, Soekarno mempertahankan politik ilmu ukur peninggalan Belanda

dengan menamakan tanah Sunda sebagai 'Jawa Barat' dan tanah Madura sebagai 'Jawa Timur,' dengan demikian nama-nama Sunda dan Madura yang bersejarah dan bermakna itu dikikis dari kamus tatanegara kesatuan. Di Sumatra, Soekarno membuat garis-garis politik ilmu ukurnya yang baru dengan membagi-bagi Sumatra dalam tiga daerah[:] Utara, Tengah dan Selatan. Nama-nama yang bersejarah dan bermakna seperti Batak, Minangkabau, Melayu, Sriwijaya dan lain-lain, dikikis dari ketatanegaraan. Sedangkan Aceh mendapat namanya kembali dalam bentuk daerah otonomi baru sesudah pemberontakan yang memakan korban ribuan jiwa. Dan pembagian Riau dan Jambi menjadi daerah otonomi baru yang dilakukan dengan tergesa-gesa ketika terjadi pemberontakan di Minangkabau itu, terbukti pula dengan seterang-terangnya bahwa politik pembagian daerah pemerintah Soekarno itu adalah berdasarkan politik memecah dan menjajah belaka. Dari Sumatra kita pindah ke Sulawesi di mana pemakaian politik ilmu ukur berakHIR dengan dilenyapkannya nama-nama suku-suku bangsa Bugis, Minahasa dan lain-lain...." (1999:110-113)

Menurut Tiro, 'negara persatuan' atau 'federal' untuk 'suatu bangsa bersuku' bukan tanpa contoh. Tiro menulis:

"Susunan yang seperti kita kemukakan di atas, pemberian satu negara bagian kepada tiap-tiap suku bangsa dalam negara persatuan yang terdiri dari bangsa-bangsa bersuku telah dilakukan orang dengan hasil yang gilang-gemilang, walaupun tentu saja dalam bentuk yang berlainan, seperti di Yugoslavia, Switzerland, Kanada dan bahkan di Soviet-Rusia. Yugoslavia, suatu negara Balkan yang dahulunya telah mengalami begitu banyak perpecahan dan yang telah ikut memasyhurkan kata-kata 'mem-balkan-kan' itu dengan makna 'memecah dan menjajah.' Kini, sejak dipakainya susunan di atas Yugoslavia sudah bersatu-padu dan telah membuat kata-kata 'mem-balkan-kan' itu sendiri ketinggalan zaman. Kini di Yugoslavia, suku-suku bangsa Serbia, Montenegro, Kroasia, Slovenia, Bosnia, dan

sebagainya, masing-masing mendapat satu negara bagian dalam negara persatuan Yugoslavia. Demikian juga di negara Persatuan Soviet, walau bangsa Rusia sendiri yang berjumlah 105 juta (1941) jiwa, yakni 52,3% dari jumlah warganya Persatuan Soviet, tetapi mereka tidak memonopoli semua kekuasaan dalam negara Persatuan Soviet itu. Sebaliknya mereka hanya mendapat satu negara bagian saja di antara 16 negara-negara bagian yang terdapat dalam negara Persatuan Soviet itu, dimana kepada masing-masing suku bangsa yang mempunyai jumlah paling kurang satu juta diberikan satu negara bagiannya sendiri. Sedang di Switzerland dan Kanada pembagian daerah pemerintahan yang demikian itu, dengan sedikit perbedaan, tentu saja, sudah dilakukan sejak berabad-abad lamanya. Pelajaran yang dapat kita petik dari pengalaman-pengalaman negara-negara ini, walaupun mereka mempunyai falsafah politik yang berlainan, ialah bagi suatu bangsa yang bersuku, dasar pembagian daerah pemerintahan yang sebaik-baiknya ialah batas-batas sejarah sebagaimana dinyatakan oleh daerah-daerah suku bangsa itu dan ini dapat dilakukan dengan sesempurna-sempurnanya dalam suatu negara persatuan." (Ibid., hal. 153)

Beberapa hal dapat dicatat dari uraian Tiro yang bernada, menggunakan frase Kingston, '*reemphasizing regional differences*' tersebut. Satu, sementara Tiro melihat 'politik ilmu ukur' Soekarno berasal dari Perancis,<sup>14</sup> serangan Tiro terhadapnya hanya didasarkan

---

<sup>14</sup> Yang menjadi tempat dari mana "politik ilmu ukur" berasal kelihatannya bukan hanya Perancis tetapi juga Inggris dan Belanda. Dua nama diketahui terkait dengan proses pembentukan "Hindia Belanda." Herman Willem Daendels, yang, menurut Denys Lombard, "[k]onon... seorang Jacobin dan pengagum berat Napoleon" atau, menurut David Joel Steinberg *et.al*, "*Dutch by birth, a Napoleonic marshal by career and inclination*," dan Stamford Raffles sendiri, menurut yang belakangan, "*an Adam Smith liberal of great charm and energy*." 'Hindia Belanda' sendiri, seperti dijelaskan Lombard, merupakan hasil dari penarikan

pada apa yang dikemukakan Edmund Burke mengenai 'keadaan dalam negeri Perancis waktu itu, khususnya ketika Edmund Burke mengatakan:

"kini dibangga-banggakan bahwa ilmu ukur sudah dijalankan, semua cita-cita kedaerahan harus dikuburkan, dan rakyat tidak boleh lagi menjadi orang Gascons, orang Picards, orang Bretons, orang Normands, tetapi semua harus menjadi orang Perancis dengan satu negeri, satu hati dan satu dewan perwakilan. Tetapi kemungkinan yang lebih besar ialah bahwa penduduk-penduduk daerah-daerah itu bukan saja tidak semuanya bisa menjadi orang Perancis, tetapi juga mereka itu segera akan kehilangan negeri." (Di Tiro, 1999)

*Dua*, menempatkan kedua uraian panjang Tiro di atas dalam proses *territorial reform[s]* yang mengambil bentuk pemekaran yang berlangsung sejak 1999, bukan hanya keduanya dapat diperbandingkan tetapi juga tampak bahwa proses *territorial reform[s]* yang mengambil bentuk pemekaran, sampai batas tertentu, dapat ditafsirkan sebagai sebuah penjabaran lebih jauh dari gagasan Tiro. *Pertama*, 'Jawa Barat' mulai menjadi identik dengan 'Sunda' beriringan dengan munculnya 'wilayah orang Banten: Provinsi Banten'; dan 'Jawa Barat' mungkin akan sepenuhnya menjadi identik dengan 'Sunda' jika 'orang Cirebon' kembali diberikan "daerah"-nya yang sebelumnya dinamakan oleh negara Hindia Belanda Karesidenan Cirebon. *Kedua*, 'Sulawesi Utara' agaknya telah menjadi 'Minahasa' beriringan dengan diberikannya orang-orang Gorontalo sebuah daerah tertentu, yang diperlihatkan dengan munculnya sebuah provinsi baru di Provinsi Sulawesi Utara: Provinsi Gorontalo. *Ketiga*, begitu pula dengan 'Sumatra Selatan'. Peng-'Sriwijaya'-an 'Sumatra Selatan' bahkan telah mulai berlangsung sejak masa Soekarno, dengan munculnya Provinsi Lampung (1964) dan belakangan makin

---

"garis-garis imajiner di atas peta" dan batas-batasnya dibuat secara "sewenang-wenang." Lihat Denys Lombard, (1996: 74-76) khususnya peta, dan David Joel Steinberg, ed., (1971:150).

dipertegas ke-‘Sriwijayaan’-nya, setelah Soeharto, meminjam frase Kolonel Latief, ‘*lengser keprabon* (jatuh tersungkur),’ dengan terbentuknya Provinsi Bangka Belitung--sebuah kelanjutan tetapi dalam bentuk lain dari Karesidenan Bangka-Belitung.

#### **2.4 Territorial Reform[s] yang Mengambil Bentuk Pemekaran di Lampung: dari ‘Orang-Orang di Lampung’ ke ‘Orang Lampung’**

Menurut sebuah keterangan, keinginan masyarakat Lampung untuk merubah status Karesidenan Lampung menjadi sebuah Provinsi Lampung "dipicu kenyataan bahwa Provinsi Sumatera Tengah [dimekarkan] menjadi beberapa provinsi seperti: Provinsi[-provinsi] Sumatra Barat, Jambi, dan Riau. Demikian pula Provinsi Sumatra Utara [yang dimekarkan] menjadi Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan Sumatra Utara" (Imron, 2001:31). Dibentuk berdasarkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perpu) No. 3/1964 yang ditandatangani Dr. Subandrio pada 13 Februari 1964, Provinsi Lampung terdiri dari (1) Daerah Tingkat (Dati) II Kotapraja Tanjungkarang-Teluk Betung, (2) (Dati) II Kabupaten Lampung Selatan, (3) (Dati) II Kabupaten Lampung Tengah, dan (4) (Dati) II Kabupaten Lampung Utara.

Pemekaran atau *territorial reform[s]* kelihatannya bukan hal baru di Lampung. Sepuluh Dati II terdapat di Provinsi Lampung pada tahun 1990 yang penamaannya pada tahun 1999 disesuaikan dengan undang-undang otonomi daerah: (1) Kotamadya (menjadi Kota) Bandar Lampung, (2) Kota Administratif (menjadi Kota) Metro, (3) Kabupaten Lampung Selatan, (4) Kabupaten Lampung Barat, (5) Kabupaten Lampung Timur, (6) Kabupaten Lampung Utara, (7) Kabupaten Lampung Tengah, (8) Kabupaten Tanggamus, (9) Kabupaten Way Kanan, dan (10) Kabupaten Tulangbawang. Hingga tahun 2008 jumlah kabupaten/kota menjadi 14 karena muncul 4 kabupaten baru: (1) Kabupaten Pesawaran (2007), (2) Kabupaten Pringsewu (2008), (3) Kabupaten Mesuji (2008), dan (4) Kabupaten Tulangbawang Barat (2008).

Menurut Data Sensus Penduduk Untuk Provinsi Lampung Tahun 1990, penduduk Provinsi Lampung secara keseluruhan adalah 6.015.803 jiwa. Pada tahun 2000 jumlah bertambah menjadi 6.654.354 (Ibid., hal. 16-17). Mengkaitkannya dengan soal-soal seperti laju pertumbuhan penduduk, penduduk usia produktif, tingkat pendidikan, dan lain sebagainya-dan lain sebagainya, banyak diskusi dapat dilakukan terhadap angka jumlah penduduk tersebut (Ibid., hal. 18-20). Namun demikian, satu hal akan dicatat di sini. Terdapat sebuah *language* atau *discourse* ketika seseorang membicarakan masalah kependudukan. *Vocabulary* dari *language* atau *discourse* biasanya terbentuk atau tersusun dari sebuah proses kategorisasi yang membagi penduduk yang didiskusikan menjadi dua kelompok besar, antara mereka yang dianggap "asli" atau "setempat" dengan mereka yang dilihat sebagai "pendatang." Sebagaimana akan diperlihatkan, baik *language* atau *discourse* maupun *vocabulary*-nya tidak hanya dipakai di Lampung tetapi juga diketemukan di Riau.

Begitulah ketika mendiskusikan soal-soal seperti '*[w]ho are the orang Riau*' dan '*who owns Riau*, dan dengan Riau adalah Provinsi Riau (yang ketika itu wilayahnya masih mencakup daratan dan kepulauan), Michele Ford mem-"bahasa"-kan penduduknya dengan uraian demikian:

*"The Malays, who originally came from the islands--along with the Suku Laut (maritime people) and the mainland's indigenous non-Malay tribes, including the Talang Mamak, Akit, Hutan, Sakai and Bonai peoples... --are widely considered to be indigenous to the province. Malays and indigeous non-Malay tribespeople are not the only ones to make claims to place in Riau, however. As its mainland borders were drawn in a seemingly arbitrary manner, the province incorporates the homelands of significant numbers of Minangkabau (the dominant ethnic group in West Sumatra) and Batak (the ethnic group mostly associated with North Sumatra). In addition, Riau has long been the destination of migrants from other parts*

*of the archipelago and from abroad, and the rate of intermarriage has been high.*

*In recent decades, Batam's population alone has risen from 6,000 in 1973... to over 400,000, and the province's population as a whole has more than doubled since 1980. On the mainland, as a result of transmigration, the Javanese are the dominant group of migrants in traditionally Malay rural areas..., while Bataks are strongly represented on plantation holdings. Pekanbaru and Dumai are essentially Minangkabau, or Minang, towns. In the islands, where Bugis were a historically influential migrants community, the dominant contemporary migrant groups are the Javanese, Minang and Batak--although migrants from Flores are more visible than the statistics suggest. Mainland and insular Riau are also home to large numbers of Chinese, who mostly live in the islands and the coastal cities of the mainland..." (2003:137)*

Sebuah filsafat menjadi pengatur hubungan antara, di satu pihak, 'the Malays,' 'the Suku Laut,' 'the Talang Mamak, Akit, Hutan, Sakai and Bonai peoples' dengan 'the Javanese, Minang and Batak,'; 'the Flores,' dan 'the Chinese,' di pihak lain: "dimana bumi dipijak, disitu langit dijunjung." (Ford, 2003: 140).

'Filsafat' serupa juga dapat diketemukan di Lampung, dan, karena kenyataan itu, 'filsafat' Lampung dimaksud dapat diperbandingkan dengan 'filsafat' Riau yang telah disebutkan. 'Filsafat' Lampung tersebut dirumuskan dengan kata-kata lokal sebagai berikut: "Sang Bumi Ruwa Jurai." Namun demikian, sebuah perbedaan antara keduanya dapat diidentifikasi, mengingat masing-masing 'filsafat' mempunyai masalahnya sendiri. Di Riau, sebuah tantangan muncul terhadap filsafat *dimana bumi dipijak, disitu langit dijunjung* yang dirumuskan dengan kata-kata demikian: 'dimana bumi dipijak, disitu tanah dikapling.' Akan tetapi, meskipun 'filsafat' tandingan ini (entah etnis mana yang memproduksinya, atau mungkin etnis Melayu sendiri setelah melihat apa yang dilakukan para

pendatang dan kelihatannya telah terbentuk lama, sejak tahun 1980-an atau mungkin beriringan dengan proses 'pembangunan' yang dilancarkan rejim Orde Baru), tanggapan terhadap 'filsafat' tersebut barulah diberikan orang-orang Melayu di Riau baru setelah *the fall of Soeharto* dan beriringan dengan kebijaksanaan otonomi yang dilancarkan pemerintahan Habibie ketika mereka mulai menarik sebuah 'batas-batas baru ke-Melayu-an" yang dalam prosesnya, ternyata, "*excluding groups who 'previously felt themselves to be orang Riau.'*" Dikatakan bahwa:

*"... Malays deserve political priority because we own this place [Riau]. We must be masters of our own house. Newcomers need to adjust to our own visions, to our dreams--they must remember that someone owns this land. We don't want to go forward from our position at the end of the Soeharto era--we want to go forward from where we were at the end of the nineteenth century...."* (ibid)

Seperti dapat dilihat dari statistik yang ada, komposisi etnis Provinsi Riau pada tahun 2000 tergambar demikian. Dari keseluruhan jumlah penduduk sebanyak 4.755.176 jiwa, tercatat 38%-nya adalah orang Melayu. Orang Jawa berada di urutan kedua dengan 25%, sementara urutan ketiga dan keempat masing-masing ditempati oleh orang-orang Minangkabau dan Batak, dengan 11% dan 7%. (Ford, 2003:136).<sup>15</sup>

Bagaimana halnya dengan perkataan "*Sang Bumi Ruwa Jurai?*" Untuk mendiskusikan pertanyaan tersebut, tiga pernyataan berikut, yang waktunya relatif berurutan, menarik untuk diperhatikan. *Pertama:*

"Pada masyarakat Lampung, dipegang prinsip kebersamaan dalam segala sendi kehidupannya, yang

---

<sup>15</sup> Khususnya Tabel 9.2. Angka-angka ini sedikit berbeda dengan yang terdapat dalam Suryadinata, et.al., (2003). Jumlah penduduk Riau tahun 2000 tertulis 4.750.068, dengan 1.792.558-nya atau 37,74%-nya adalah orang Melayu, 1.190.015-nya atau 25,05%-nya orang Jawa.

tercermin dalam falsafah hidup masyarakat Lampung yang menyebut daerahnya sebagai *Sang Bumi Ruwa Jurai*, artinya bahwa apa yang disebut Lampung dalam konteks dimensi-dimensi kehidupan bermasyarakat (ekonomi, sosial, budaya, ideologis, dan ekologis) selalu menjadi tanggung jawab, kewajiban, dan hak, bersama antara masyarakat Lampung yang merupakan penduduk asli Lampung dengan masyarakat Lampung yang berasal dari luar/pendatang." (Imron, 2001:7)

*Kedua:*

"... penduduk asli Lampung... terdiri dari dua masyarakat adat atau (*gh*)*ruwa jurai*, yakni *Jurai* Pepadun dan *Jurai* Saibatin. Orang Lampung *jurai* Pepadun pada umumnya bermukim di sepanjang aliran sungai yang bermuara ke Laut Jawa dan orang Lampung *jurai* Saibatin bermukim di pesisir pantai dan di sepanjang aliran sungai yang bermuara ke Samudra Indonesia. Dalam bertutur orang Saibatin berdialek A, sedangkan orang Pepadun berdialek O, akan tetapi tidak semua orang Pepadun yang berdialek O." (Imron, 2005:1)

Dan *ketiga:*

"Munculnya wacana terpecahnya wilayah Lampung menjadi dua provinsi dipicu gejala persaingan puncak antaretnis yang acapkali mengklaim sebagai mayoritas.

Kenyataan ini mudah dilihat dari munculnya organisasi etnis yang merasa paling berpengaruh. Demikian juga dengan suku Lampung yang sesungguhnya merupakan dua rumpun yang agak berbeda. Perbedaan suku Lampung tercermin dari mottonya sejak pembentukan provinsi ini tahun 60-an yang berbunyi[:] Sai Bumi Rua Jurai. Makna yang terkandung dari kalimat itu, satu wilayah dengan dua jurai kesukuan yaitu Pepadun dan Saibatin. Dua jurai dimaksud bukan hanya membedakan bahasa atau dialek tetapi termasuk tata cara adat. Kedua jurai ini kondisinya mirip-mirip ketika Banten ingin menjadi provinsi yang ditandai dengan saling bersaing memperlihatkan identitas.

Ketika itu muncul istilah Korpri singkatan dari Korp Priangan. Di wilayah Banten Korp Priangan menimbulkan kecemburuan utamanya di kalangan pegawai. Kesempatan orang Banten seakan menjadi terjepit pada akhirnya menimbulkan bola salju sehingga jadilah provinsi Banten di masa Mendagri [Menteri Dalam Negeri] Suryadi Soedirja yang juga kelahiran Banten." <sup>16</sup>

Dari ketiga pernyataan di atas, beberapa hal dapat dicatat.

*Pertama*, "*Sang Bumi Ruwa Jurai*" merupakan salah satu isi, tepatnya isi pertama dari lima isi, dari "Bentuk Lambang Daerah Provinsi Lampung" sebagaimana ditetapkan Peraturan Daerah Provinsi Daerah Tingkat I Lampung No. 1/Perda/I/ DPRD/1971-72 bertanggal 3 September 1971. Dua arti diberikan oleh penjelasan Peraturan Daerah (Perda) terhadap "*Sang Bumi Ruwa Jurai*," khususnya terhadap frase *Ruwa Jurai*, mengingat arti frase sebelumnya "*Sang Bumi*" kelihatannya dianggap cukup jelas, frase mengacu pada (Provinsi) Lampung: (1) arti "linguistik kulturil" yang mengacu pada "dua unsur keturunan asal yang tergolong dalam[:]" "[a] [m]asyarakat Lampung yang berbahasa 'O'" dan "[b] [m]asyarakat Lampung yang berbahasa 'A,'" dan (2) arti "sosiologis" yang mengacu pada "dua unsur golongan masyarakat yang terdapat sekarang," yaitu "[m]asyarakat Lampung asli" dan "[m]asyarakat Lampung migrasi." *Kedua*, ditempatkan dalam pengertian Perda, pernyataan pertama di atas yang menerjemahkan "*Ruwa Jurai*" dengan "masyarakat Lampung yang merupakan penduduk asli Lampung" dan "masyarakat Lampung yang berasal dari luar/pendatang" jelas menggunakan arti "sosiologis." Sementara pernyataan kedua yang memberi acuan pada "dua masyarakat adat[,],... yakni *Jurai* Pepadun dan *Jurai* Saibatin" jelas menggunakan arti "linguistik kulturil." Meskipun penamaan tersebut agak kurang lengkap, dan, karena itu, uraian di bawah penting untuk diperhatikan:

---

<sup>16</sup> Berasal sebuah Surat Pembaca yang berjudul: "Persaingan Antaretnis Lampung Picu Pemecahan Dua Provinsi," *Rakyat Merdeka*, 22 Januari 2007.

*"It is generally accepted among adat scholars that historically two main systems of adat functioned in Lampung: that prevailing in the southern coastal regions reflected strong external influences and that of the central and northern interior that had developed with relatively minor external influence. Overall, the marga system in southern Lampung was more authoritarian and hierarchical than that prevailing in inland areas, with a much higher concentration of power in the marga heads who exercised autocratic power at the behest of and with the backing of the sultan of Bantam since the fifteenth century." (Kingston, 1991: 34)*

*Ketiga*, sangat terkesan bahwa tafsiran yang belakangan ini, yang hampir dipastikan dikontekskan pada upaya "untuk kembali menggali dan mencari jati dirinya," (sesuai dengan "[k]eputusan pemerintah pusat untuk memberikan otonomi bagi daerah-daerah") (Imron, 2001:1), menjadi semakin kuat. Terjadinya kekisruhan dalam pemilihan kepala daerah tidak langsung (lewat Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Lampung) pada tahun 2003 yang memperhadapkan seorang calon Saibatin dengan seorang calon Pepadun dapat dilihat sebagai momentum penguatan. Meskipun begitu, gagasan untuk "membelah *Sang Bumi* menurut *Ruwa Jurai*" bukan satu-satunya *discourse* pemekaran yang muncul di Lampung. *Jurai Pepadun* pun kelihatannya harus bersiap untuk membagi kembali bagian *Sang Bumi*-nya beriringan dengan munculnya belakangan ini gagasan untuk membentuk sebuah provinsi yang mencakup lima kabupaten yang berada di wilayah utara Lampung berikut, yaitu Kabupaten-kabupaten Lampung Utara, Way Kanan, Tulangbawang, Tulangbawang Barat, dan Mesuji.

Seperti telah dikatakan, tercatat jumlah 6.654.354 jiwa atau, menurut sebuah keterangan lain 6.646.890 jiwa, yang menjadi penduduk "*Sang Bumi*" yang secara administratif bernama Provinsi Lampung. Terdapat tiga "*ethnic group[s]*" dalam kategori "[m]asyarakat Lampung asli:" "Peminggir" (sebuah nama lain untuk Saibatin), "Pepadun" dan "Abung Bunga Mayang," yang jumlahnya

masing-masing tercatat sebanyak 426.723 atau 6,42%, 280.247 atau 4,22% dan 85.342 atau 1,28% (Suryadinata, 2003:18). Dari angka-angka ini jelas bahwa "masyarakat adat Saibatin (Peminggir)" lah yang merupakan "mayoritas." Meskipun jika ditempatkan dalam komposisi keseluruhan "*ethnic group[s]*," jumlah "masyarakat adat Saibatin (Peminggir)" yang sebanyak 426.723 atau 6,42% jelas "sangat minoritas" dibandingkan dengan orang-orang Jawa yang dengan 4.113.731 atau 61,89%, yang karena kenyataan ini jelas menjadi etnik yang "sangat mayoritas." "Masyarakat adat Saibatin (Peminggir)" bahkan berada di bawah orang-orang Sunda yang jumlahnya tercatat sebanyak 583.453 atau 8,78% (*ibid*).

Menarik untuk dicatat bahwa, meskipun jumlah "[m]asyarakat Lampung asli" (yaitu "Peminggir" atau Saibatin, "Pepadun" dan "Abung Bunga Mayang" secara keseluruhan) hanya 11,92%, merekalah yang pada dekade belakangan ini menguasai panggung politik Lampung. Seperti telah disinggung, calon merekalah yang bertarung dalam pemilihan kepala daerah tidak langsung (lewat DPRD) tahun 2003 yang kisruh dan kemudian memunculkan *discourse* pembelahan provinsi. Begitu pula dengan pemilihan kepala daerah langsung (pilkadal) 3 September 2008 yang bentuknya meng-*copy* pilkadal di Provinsi Aceh karena, selain calon-calon yang diusung partai-partai politik, ikut serta pula di dalamnya "calon-calon independen (perseorangan)." Seperti telah diketahui, pilkadal itu sendiri berakhir dengan terpilihnya calon gubernur yang berlatar belakang "masyarakat adat Pepadun." Calon tersebut mampu mengalahkan calon-calon lain. Bukan hanya mereka yang menjadi "Irwandi-Irwandi Yusuf"-nya Lampung<sup>17</sup> dan seorang calon yang berasal dari "[m]asyarakat Lampung asli" yang mayoritas, yaitu "masyarakat adat Peminggir atau Saibatin," tetapi juga bekas gubernur (atau gubernur terakhir dari rejim Soeharto) yang berlatar belakang Jawa. Yang belakangan ini, mungkin, karena melihat orang-

---

<sup>17</sup> "Irwandi-Irwandi" Lampung tersebut adalah "Prof. Dr. Ir. H. Muhajir Utomo" dan "Drs. H. Sofjan Jacob, MM."

orang Jawa merupakan mayoritas, mencoba menarik suara mereka lewat penggunaan bentuk-bentuk yang bersifat ke-Jawa-an, sebagaimana Irwandi Yusuf telah berhasil mengeksploitasinya dalam pilkada di Provinsi Aceh.<sup>18</sup>

Tiga slogan '*the Ethical Policy: educatie, irrigatie dan emigrasi.*' Yang belakangan ini, *emigrasi*, diwujudkan di Lampung oleh negara kolonial Hindia Belanda sebagai "kolonisasi orang-orang Jawa" di daerah Gedongtataan (1905), "kolonisasi Wonosobo" (1922) dan "kolonisasi 'Metro' (dimulai tahun 1935)." Dengan nama "transmigrasi," ("yaitu pembentukan kampung-kampung baru dari pembukaan hutan"), politik *emigrasi*, kemudian dilanjutkan negara nasional Republik Indonesia sejak 1950 (Utomo, 1975:56 dan seterusnya). Pertanyaannya: jika "[m]asyarakat Lampung asli" dapat dibedakan menurut "keturunan asal," apakah dia termasuk dalam "[m]asyarakat Lampung yang berbahasa 'O'" atau "[m]asyarakat Lampung yang berbahasa 'A,'" bagaimana dengan "[m]asyarakat Lampung migrasi" yang mayoritas dikatakan "Jawa?"

---

<sup>18</sup> Baca Khaerudin, "Pakaian Adat dan Manipulasi Simbol Identitas," *Kompas*, 11 Desember 2006--sebuah tulisan yang muncul pada hari dilangsungkannya pencoblosan. Catat (tekanan ditambahkan), misalnya: (1) "... ada sebaht kalimat yang dia [Irwandi Yusuf] ucapkan.... Kalimat itu diucapkan dalam *bahasa Aceh, bahasa yang terus digunakan Irwandi selama berorasi*. Kira-kira terjemahan bebas kalimat itu adalah, 'Hanya orang Aceh asli yang berani memakai baju adat Aceh. Dari nomor satu sampai delapan, hanya nomor enam yang berani';" dan (2) "[b]erbeda dengan tujuh pasangan calon gubernur dan wagub lainnya, yang lebih suka menggunakan pakaian 'nasional,' mengenakan jas dan berdasi serta dilengkapi peci hitam, Irwandi-Nazar justru tampil di kertas suara dengan pakaian adat Aceh. Mereka [Irwandi-Nazar] satu-satunya pasangan calon gubernur/wagub yang tampil dengan 'identitas' sebagai orang Aceh di atas kertas suara."

---

---

## BAB III

---

---

# NASIONALISME INDONESIA DAN REVITALISASI SIMBOL-SIMBOL KE-MELAYU-AN DI RIAU: "faayna tadzhabun"<sup>19</sup>?

Oleh: Thung Ju Lan

### 3.1 Pengantar

Pemaknaan nasionalisme di Riau, sebagaimana yang terjadi di Papua<sup>20</sup> dan Aceh<sup>21</sup>, sangat terkait dengan persepsi masyarakat terhadap kebijakan pemerintah pusat di Jakarta (di Pulau Jawa) sejak Proklamasi Kemerdekaan Indonesia terhadap daerah yang bersangkutan. Ketidak-adilan yang mereka rasakan, khususnya pada masa Orde Baru, baik dalam bidang politik maupun bidang ekonomi<sup>22</sup> membuat sebagian orang Melayu-Riau -khususnya para intelektualnya- secara emosional cenderung mengabaikan keberadaan negara-bangsa Indonesia. Mereka lebih suka berbicara tentang diri mereka dalam "dunia Melayu", sebagai bagian dari komunitas

---

<sup>19</sup> Pengertian kata *faayna tadzhabun* yang berasal dari bahasa Arab ini adalah "Mau pilih jalan yang mana?"

<sup>20</sup> Lihat Soewarsono, Thung Ju Lan dan Dwi Purwoko, 2007, *Nasionalisme Indonesia dalam Konteks Otonomi Daerah*, editor Soewarsono, Jakarta: LIPI Press, khususnya Bab IV: "Nasionalisme Indonesia dalam Konteks Otonomi Daerah: Studi Kasus Papua", hal.107-128.

<sup>21</sup> Lihat Soewarsono, Thung Ju Lan dan Tine Suartina, 2008, *Nasionalisme dalam Kerangka Otonomi Daerah: Pemekaran dan Implikasinya*, editor Soewarsono, Jakarta: LIPI Press, khususnya Bab II: "Membaca Nasionalisme-Nasionalisme di Indonesia Sekarang ini", hal. 25-58.

<sup>22</sup> Ungkapan perasaan warga Melayu-Riau sebagai bentuk protes terhadap ketidakadilan politik dan ekonomi ini sudah diungkapkan di banyak tulisan. Salah satu di antaranya adalah buku Hery Suryadi yang berjudul *Gerakan Riau Merdeka: Menggugat Sentralisme Kekuasaan yang Berlebihan* (2008).

regional yang lebih besar dari Indonesia, dan "berada di luar Indonesia".

Isu ke-Melayu-an yang diusung intelektual Melayu-Riau ini bukanlah hal baru. Gerakan ke-Melayu-an atau Gerakan Melayu-Riau, menurut beberapa narasumber, sudah dimulai sejak tahun 1950an ketika orang Riau ingin membentuk propinsi sendiri, lepas dari Sumatera Tengah.<sup>23</sup> Akan tetapi, baru sejak UU Otonomi Daerah diimplementasikan pada tahun 2001, maka Gerakan Ke-Melayu-an juga memperoleh momentumnya untuk bangkit kembali,<sup>24</sup> terutama sebagai identitas daerah yang utama bagi daerah yang sesungguhnya sangat heterogen ini. Secara kasat mata, hari ini kita bisa melihat perubahan Kota Pekanbaru menjadi "Kota Melayu" melalui simbol-simbol ke-Melayu-an yang dilekatkan pada bangunan-bangunan pemerintahan khususnya, antara lain *Selembayung* atau kayu ukir bersilang di ujung atap yang diambil dari budaya Siak. *Selembayung* atau "tanduk buang" ini dianggap melambangkan kedaulatan "Melayu sejati", sebagaimana tergambar dari pantun berikut:

---

<sup>23</sup> Gerakan awal tersebut dikenal sebagai Gerakan Riau (GR) yang kemudian berkembang menjadi GRB atau Gerakan Riau Baru (Saifuddin & Hidayah, 2001: 559), yaitu "kegiatan-kegiatan kebudayaan yang bertujuan mengekspresikan kesadaran dan pandangan mengenai Riau melalui sajak-sajak dan karya sastra lainnya, sehingga kesadaran diri orang Melayu-Riau dibangkitkan, dan kelak kesadaran itu akan menjadi tindakan untuk merebut kembali hak-hak mereka yang telah lama hilang" (Ibid., hal. 560). Dengan kata lain GRB adalah gerakan penyadaran dimulai oleh para penyair dan penulis Riau yang bertujuan "membangunkan orang Melayu-Riau yang sebelumnya dianggap pendiam, kurang maju, dan agak kolot, agar berubah menjadi dinamik melebihi etnik mana pun di Indonesia" (Ibid.).

<sup>24</sup> Barangkali dalam hal ini buku *Alam Melayu: Sejumlah Gagasan Menjemput Keagungan* sebagai proceeding seminar yang diselenggarakan pada Festival Budaya Melayu Sedunia 2003 (dengan tim penyelenggara yang terdiri dari Elmustian Rahman, Tien Marni dan Zulkarnain) bisa dianggap sebagai sebuah ekspresi kebangkitan Gerakan KeMelayuan dimaksud.

"Selembayung tajuk bertuah. Tegak di ujung perabung Melayu. Menjunjung martabat bersama marwah. Adat tegak lembaga tak layu. Selembayung tangga dewata. Tempat turun pelangi budi. Tegak selembayung berdiri tuah. Di situ daulat Melayu sejati" (Effendy, 2003:103).

Jelas ada impian tentang kemandirian Melayu-Riau yang diekspresikan melalui simbol *Selembayung* tersebut. Karena impian tersebut merupakan cetusan hati warga Melayu-Riau, maka penting untuk menggaris-bawahi persoalan 'perasaan hati' ini. Berbicara tentang hati atau perasaan emosional yang dimiliki seseorang warga atau sekelompok warga, pada hakekatnya kita berbicara tentang identitas diri yang dimilikinya. Konsep identitas diri ini, dalam konteks politik nasional, seringkali dikaitkan dengan nasionalisme atau perasaan warga atau kelompok warga yang bersangkutan terhadap bangsa dan negara di mana mereka menjadi anggotanya, yang untuk konteks Indonesia disebut 'nasionalisme Indonesia'. Oleh karena identitas lokal sebagai konsep diri yang lebih personal, dan juga sebagai ikatan emosional yang dimiliki seorang warga terhadap kelompok etnis darimana ia berasal, cenderung lebih kuat, bahkan dalam beberapa kasus bisa menimbulkan semangat etno-nasionalisme yang bertentangan dengan semangat ultra-nasionalisme (baca: nasionalisme Indonesia), maka identitas diri pada tingkat lokal, dalam hal ini identitas ke-Melayu-an, seringkali dianggap menghambat nasionalisme, atau nasionalisme Indonesia.

Secara formal orang Melayu-Riau memang merupakan anggota bangsa-negara Indonesia yang ditunjukkan oleh status kewarganegaraan mereka, yaitu Warganegara Indonesia. Ke-Indonesia-an tersebut pada umumnya dilihat melalui pengakuan terhadap berbagai penanda yang dianggap bersifat 'nasional', atau seperti dikatakan oleh Amien Rais, mengacu pada enam rujukan fundamental yang "menekankan persatuan atau keIndonesiaRayaan yang mengatasi kumpulan anak bangsa yang berbeda-beda". Kutipan perkataannya adalah sebagai berikut:

“Akhirnya perlu kita ingat selalu, bahwa pada dasarnya ada enam rujukan fundamental buat bangsa Indonesia, tanpa kecuali dalam membangun masa depannya. Enam rujukan dasar itu diuraikan dibawah ini.

*Satu*, lagu kebangsaan (*national anthem*) kita. Bait-bait lagu kebangsaan kita itu laksana sumber inspirasi untuk terus menerus bersatu dan bersama membangun Indonesia yang merdeka, yang bangun jiwa dan badannya, yang selalu berdinamika menuju Indonesia Raya. *Dua*, sang saka merah putih. Bendera sang dwi-warna itu mengatasi seluruh bendera partai, kelompok, golongan dan setiap komponen bangsa. Bendera berbagai kumpulan anak bangsa boleh berbeda-beda, tetapi semuanya berada dalam naungan merah-putih. *Tiga*, bahasa Indonesia, bahasa pemersatu kita. Lewat bahasa Indonesia, ratusan *lingua franca* (bahasa daerah) yang ada di seluruh Nusantara dapat dijembatani. *Empat*, semboyan nasional Bhinneka Tunggal Ika. *Lima*, TNI Polri yang berdiri diatas kepentingan seluruh bangsa Indonesia. Sumpah *Saptamarga* untuk prajurit TNI dan *Tribata* untuk Polri menjamin pengabdian yang lebih luas, pengabdian kepada nusa dan bangsa, bukan pengabdian sempit pada satu golongan atau kelompok. *Enam*, Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara kita” (Rais, 2008:143).<sup>25</sup>

Kesemua itu disimpulkan Taufik Abdullah sebagai “kesadaran ke-Indonesia-an, Indonesia sebagai suatu keutuhan yang tunggal”, dan menurutnya, “[i]deologi dan ikatan kedaerahan, agama atau apa saja dimungkinkan untuk hadir selama kesemuanya bertolak dari kesadaran [tersebut]” (Abdullah, 2008:15).<sup>26</sup> Pandangan Taufik

---

<sup>25</sup> Rais, Prof. Dr. H. Amien, 2008, “Pemimpin Harus Mampu Menolak Korporatokrasi Dunia”, dalam Zulkifli Akbar, *Menapaki Perjalanan Bangsa: Catatan 80 Tokoh Nasional*, Jakarta: Lembaga Jangka Indonesia bekerja sama dengan Kementerian Negara Pemuda dan Olahraga Republik Indonesia, hal. 136-144.

<sup>26</sup> Abdullah, Prof. Dr. Taufik, 2008, “‘Sumpah Pemuda’ dalam Perspektif Sejarah Bangsa” dalam Zulkifli Akbar, *Menapaki Perjalanan Bangsa*:

Abdullah ini pada dasarnya merupakan jawaban terhadap pertanyaan mendasar yang muncul pada masa pergerakan Indonesia di awal abad ke 20 tentang “[h]ad the greatness of the inherited culture lost its place in the modernizing world?” (Abdullah, 2009:25).<sup>27</sup> Mengikuti pandangan Mohammad Hatta yang, bagi Taufik Abdullah, merupakan “the only radical nationalist leader in a pre-war Indonesia, who consistently tried to formulate and reformulate democratic system that might be suited to the newly formed - or, ... “the newly imagined” – multi-ethnic nation” [baca: Indonesia] (Ibid., hal. 39), Taufik Abdullah berpendapat bahwa,

*“Any society needs the memories of the past to sustain itself... Collective memories of the past may provide the answers to [innumerable questions about the past being invited by the structure of the present]. If memories fail to give the answers, then myths that may already have been there could somehow provide them”*(2009:58).

Pendapat Taufik Abdullah tersebut sepertinya bertolak dari apa yang dikemukakan Hatta tentang “*musyawarah or deliberation, institutionalized mass-protest, in the case where injustice has been committed, and gotong royong or mutual help ... [as] ...the three basic characteristics of village democracy*” (Ibid., hal. 37) yang diinterpretasikannya sebagai “[c]ollectivism [which] does not mean the rejection of the place of the individuals, but a way to limit unbound individualism” (Ibid.). Atau dengan kata lain, bahwa “[village- or local-based] collectivism is not so much a social and political structure as it is an ideological foundation and a pattern of behavior” (Ibid., hal. 38).

---

*Catatan 80 Tokoh Nasional*, Jakarta: Lembaga Jangka Indonesia bekerja sama dengan Kementerian Negara Pemuda dan Olahraga Republik Indonesia, hal. 4-15.

<sup>27</sup> Abdullah, Taufik, 2009, *Indonesia Towards Democracy*, History of Nation-Building Series, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), khususnya Chapter One, “The Formation of a Multi-ethnic Nation”, hal. 1-87.

Kalau pendapat Taufik Abdullah bisa diterima, berarti apa yang dikatakan oleh beberapa narasumber Melayu-Riau bahwa bagi mereka, paling tidak secara emosional, “keberadaan negara-bangsa Indonesia sudah tidak penting lagi” adalah tidak bisa disalahkan. Dengan kata lain, impian Melayu-Riau mandiri yang diekspresikan orang Melayu-Riau melalui revitalisasi symbol-simbol ke-Melayu-an itu bisa diinterpretasikan sebagai sesuatu yang tidak bertentangan dengan keIndonesiaan. Tetapi, bisakah hal ini diterima oleh pemerintah dan/atau mereka yang cenderung menafikan kelokalan (baca: ke-Melayu-an) karena menginginkan Indonesia ada dan bersatu?

Tulisan Gigin Pragianto di *The Jakarta Post* tanggal 14 Juli 2009 yang lalu yang berjudul “Election: The Anthropology of Indonesia Politics”, dapat dikatakan mewakili pandangan tersebut, dengan menunjukkan kekhawatirannya terhadap masa depan Indonesia, karena “*ethno-centrism still plays a very important role in [Indonesian] politics and as a mean of survival*”. Ia melihat etnosentrisme itu berada di mana-mana, “*from the presidential palace to village chief offices, from top corporations to street hawkers, from most expensive law offices to volunteer groups, from well-connected mafia to street criminals, etc.*”, sehingga baginya bukanlah suatu misteri jika “*ethnic identity and political careers seem to be merging and becoming two sides of the same coin in regional politics, and that the enthusiasm for the creation of ethnic-based new provinces and districts has increased steadily in the past 10 years*”. Melihat kenyataan tersebut, Gigin menekankan agar Indonesia belajar dari “*the case of the former Soviet Union, where combined with a dire economic crisis, strong ethno-centrism can turn into a lether force*”, karena ia sungguh mengkhawatirkan masa depan Indonesia apabila suatu hari kelak Indonesia dipimpin oleh seorang presiden yang “*resembles the anti-West Mahmud Ahmadinejad of Iran or Slobodan Milosevic of Yugoslavia*”, terutama ketika “*its natural resources are exhausted and the country still plagued by massive poverty*”. Seperti dikatakannya “[t]he ‘unfriendly’ president must of course work hard

*to prevent ethno-centrism from rapidly developing into deadly secessionsim*". Bertolak dari pemikiran yang disebut terakhir ini, maka barangkali akan lebih tepat kalau kita mengubah pertanyaan kita menjadi: Bagaimanakah kita membaca dan menempatkan gerakan ke-Melayu-an di dalam dua kelompok pemikiran yang saling berseberangan tersebut?

Jawabannya ternyata tidaklah sesederhana pertanyaan yang diajukan. Pertentangan dan komplementari merupakan dua sisi mata uang yang sama. Ke-Melayu-an, khususnya ke-Melayu-an Riau, memang sepertinya menarik orang-orang Melayu-Riau ke arah lokalisme yang, dari perspektif pusat, merupakan pertentangan atau penentangan terhadap konsep asimilasi yang terkandung dalam ide negara-bangsa kesatuan Indonesia; dan bahkan cenderung "berbahaya" ketika ada yang mengarahkannya ke ide "Riau Merdeka".<sup>28</sup> Di sisi lain, seperti yang bisa kita amati, kehidupan keseharian masyarakat, termasuk kehidupan masyarakat Melayu-Riau, tidak bisa dipisahkan dari keIndonesiaan tersebut, mulai dari hingar-bingar politik dalam pemilu 2009 yang pada saat penelitian ini dilakukan masih berlangsung sampai pada suguhan sinetron dan kehidupan selebritis Indonesia yang tak pernah absen disajikan setiap hari di televisi kita, pada hakekatnya merupakan suatu bentuk representasi imaji keIndonesiaan yang tidak bisa ditolak masyarakat. Oleh karena itu, bagi Hidayat Nur Wahid, ketua PKS, "Makna kebangsaan (nasionalisme) pada hakekatnya sebagai suatu kultur modern yang harus dipahami sebagai persoalan perasaan, komitmen dan keberkahan ... Nasionalisme tidak saja indah, memberikan harga-diri, percaya-diri dan jati-diri, tetapi pula harus disyukuri sebagai karunia Tuhan" (Nur Wahid, 2008:772).<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Gerakan Riau Merdeka muncul pada periode 1998-2001. Untuk detailnya lihat Suryadi, 2008.

<sup>29</sup> Nur Wahid MA, Dr. HM Hidayat, 2008, "Menjaga Persatuan dan Kesatuan Bangsa", dalam Zulkifli Akbar, *Menapaki Perjalanan Bangsa: Catatan 80 Tokoh Nasional*, Jakarta: Lembaga Jangka Indonesia bekerja

Akan tetapi, di sisi lain, kita juga tidak bisa menyederhanakan persoalan “*an ideological foundation and a pattern of behavior*” yang dipermasalahkan Taufik Abdullah hanya dengan “[*village- or local-based*] *collectivism*”, karena Taufik Abdullah sendiri masih mempertanyakan: “*What kind of national community should be created and developed? What should be the cultural substance of this newly conceived community? ... [W]as it possible to lay a common cultural foundation for the new nation? ... Why should the new nation be anti ‘individualism, rationalism, and materialism’, while as a matter of fact, the new nation did not have enough of these qualities?*” (Abdullah, 2009:49 & 50).

Dengan demikian, pertanyaan kita barangkali sebaiknya bukan apakah ke-Melayu-an Riau bertentangan atau berkesesuaian dengan keIndonesiaan, melainkan dengan cara bagaimanakah orang-orang Melayu-Riau bisa menempatkan ke-Melayu-an mereka dalam konteks keIndonesiaan?

Mengapa pertanyaan ini penting untuk diajukan dan dibahas? Karena, untuk membicarakan nasionalisme Indonesia dalam kerangka otonomi daerah yang hari ini sangat dominan dalam konteks perpolitikan di negeri ini, kita tidak bisa mempertentangkan kelokalan dan kenasionalan sebagaimana umumnya pendekatan intelektual di masa lalu. Namun, kita juga tidak bisa membiarkan kondisi yang dikemukakan oleh Taufik Abdullah juga terjadi: “[*Let the dynamics of exchanges in the bazaar sphere [-since “one can assume that the emerging notion of ‘Indonesia’ promised to be a cultural bazaar”-] decide which cultural or ideological commodity would get the most ‘buyers’*” (Abdullah, 2009:59). Tetapi juga perlu dipertanyakan, apakah benar, “*the spread of Islam*”, seperti dikemukakan oleh Taufik Abdullah, “*is undoubtedly instrumental in creating a highly intricate complex of networks of regional collective memories*” (Ibid., hal. 60). Karena ia juga mengatakan bahwa, “[*t]he great importance*

---

sama dengan Kementerian Negara Pemuda dan Olahraga Republik Indonesia, hal. 760-772.

given to 28 October 1928 in the national historical consciousness can therefore be understood. That was the time when the island- and ethnic-based student organizations agreed to disband themselves and to form an all-Indonesia youth organization. Though much less meaningful symbolically, the day, in 1935, when several ethnic- and island-based political parties decided to dissolve themselves and to establish the Greater Indonesia Party, *Partai Indonesia Raya* or *Parindra* is also important. These two events reflect the growing concern for the future, and not less significantly, the wisdom in understanding the past" (Ibid., hal.68). Artinya, kejayaan Islam juga bisa menjadi bagian dari masa lalu yang ditinggalkan, dan ini terbukti dari keputusan para pendiri negara Indonesia untuk menolak Piagam Jakarta yang menginginkan Indonesia sebagai 'negara Islam'.

Harus diakui bahwa kelokalan adalah bagian -bahkan sebagai faktor pembentuk- kenasionalan; tanpa lokal-lokal, tidak akan ada yang bisa disebut nasional. Dalam hal ini Taufik Abdullah mungkin benar bahwa "[t]he origin of some ideologies may be traced to its foreign sources, but others may well be the result of the systematization of traditional values" (Ibid., hal. 68). Persoalannya adalah, bagaimanakah hubungan lokal-lokal ini dengan yang disebut nasional? Apakah lokal-lokal tersebut merupakan faktor pembentuk yang aktif, ataukah faktor pembentuk yang "loose" atau longgar, sehingga kenasionalan yang lebih populer disebut nasionalisme menjadi tidak *solid* (tidak terasa keberadaan dan pengaruhnya)?

### 3.2 Nasionalisme dan Lokalisme: Kerangka Konseptual

Dalam membicarakan nasionalisme di sini, kita perlu berpegang pada definisi nasionalisme, termasuk juga nasionalisme Indonesia, sebagai sesuatu yang bukanlah bersifat *once and for all*, melainkan a 'common project' for the present and the future (Anderson, 1999), yang tidak hanya mencakup hal-hal yang ideal, tetapi juga hal-hal kongkret. Untuk itu kita perlu mengacu kembali pada apa yang dikatakan Anderson (lihat bab I buku ini) yang dalam

refleksinya mengenai asal-usul dan penyebaran nasionalisme (*an imagined political community*), bahwa:

*"The case of Indonesia affords a fascinatingly intricate illustration of this process, not least because of its enormous size, huge population (even in colonial times), geographical fragmentation (about 3,000 islands), religious variegation (Muslims, Budhists, Catholics, assorted Protestants, Hindu-Balinese, and 'animists'), and ethnolinguistic diversity (well over 100 distinct groups). Furthermore, as its hybrid pseudo-Hellenic name suggests, its stretch does not remotely correspond to any precolonial domain; on the contrary, at least until General Suharto's brutal invasion of ex-Portuguese East Timor in 1975, its boundaries, have been those left behind by the last Dutch conquests (c. 1910).*

*Some of the people on the eastern coast of Sumatra are not only physically close, across the narrow Straits of Malacca, to the populations of the western littoral of the Malay Peninsula, but they are ethnically related, understand each other's speech, have a common religion, and so forth. The same Sumatrans share neither mother-tongue, ethnicity, nor religion with Ambonese, located on islands thousands of miles away to the east. Yet during this century they have come to understand the Ambonese as fellow-Indonesians, the Malays as foreigners."*<sup>30</sup> (Anderson, 1987:110; **Bold ditambahkan**).

Jelas bahwa pada awalnya nasionalisme Indonesia merupakan *common project* yang bisa diterima oleh berbagai komunitas etnik di Indonesia, termasuk komunitas Melayu Riau; dan yang sangat menarik adalah penerimaan tersebut dilakukan tanpa banyak persyaratan. Paling tidak, pada saat itu perbedaan budaya tidak menjadi isu yang diperdebatkan di antara kelompok-kelompok

---

<sup>30</sup> Untuk sampai pada "kesadaran" tersebut, "siapa" yang memulainya, dan apa yang menjadi faktor-faktor pentingnya, lihat halaman 100-113.

etnis/agama yang ada. Ini artinya, tidak ada yang salah dengan definisi nasionalisme yang dikemukakan di atas.

Kalau kemudian terjadi perubahan sikap terhadap *common project* Indonesia itu, maka persoalannya perlu dikaji bukar pada penyebab perubahan sikap itu saja, melainkan juga pada bagaimana sikap mereka sekarang terhadap *common project* tersebut, dan apakah ada pergeseran makna nasionalisme bagi komunitas-komunitas etnik yang bersangkutan, khususnya pada komunitas Melayu-Riau yang menjadi subyek penelitian ini?

Seperti telah dikemukakan di bab I, menurut Aspinall dan Fealy, tuntutan dari gerakan Reformasi yang dimulai sejak sebelum kejatuhan Suharto di tahun 1998 pada hakekatnya berupa “demokratisasi struktur politik” Indonesia, antara lain melalui “restrukturisasi hubungan pusat (Jakarta) dengan daerah-daerah” (2003:2), atau apa yang oleh Michael Ford dikatakan sebagai *negotiating identity across geographic and ethnic divides* (Ford, 2003:132). Hal tersebut disuarakan melalui tuntutan agar “putra daerah” bisa “mengontrol pemerintahan daerah dan menjamin perlakuan khusus bagi komunitas mereka dalam alokasi sumber daya ekonomi dan posisi-posisi dalam pemerintahan”. Argumen yang dipakai, khususnya untuk melegitimasi tuntutan mereka adalah perbedaan dalam hal komposisi etnis, kebudayaan dan sejarah daerah mereka yang unik (Aspinall & Fealy, opcit, hal. 6-7), seperti yang tampak dalam kasus orang Melayu Riau (lihat Ford, 2003). Fenomena ini, jika mengikuti pendapat Hans Antlov, adalah sesuatu hal yang seharusnya terjadi, karena:

*...society itself needs to be politicised in the everyday form of 'low politics'. It is above all at the local level that Indonesia must begin to rebuild its political life and basic institutions. Local, everyday politics is the foundation for other form of politics, opening up the spaces that have been monopolised by rent-seekers. Without grassroots democracy, it is impossible to sustain democracy at the national level”* (2003: 74, underline ditambahkan).

Pembentukan *pluralist local politics* ini, menurut Antlov, sangat penting karena “pada tingkat bawah lah rakyat –melalui wakil-wakilnya- menterjemahkan kebijakan nasional menjadi program-program lokal, dan juga isu-isu lokal menjadi ideologi nasional, sehingga pada akhirnya mereka bisa menentukan nasib sendiri, mengekspresikan pandangan mereka dan berpartisipasi dalam keputusan-keputusan yang membentuk kehidupan mereka” (Antlov, 2003:74).

Dalam kerangka *pluralist local politics* yang diajukan Antlov ini, permasalahan pemekaran di Riau harus dilihat melalui konstruksi dua sisi yang dimiliki Riau (baik kepulauan maupun daratan). Secara politis dan *de facto*, Riau merupakan bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia, dengan batas teritori yang jelas, sementara di sisi lain, Riau-Melayu dan ke-Melayu-annya merupakan bagian dari solidaritas etnis yang melampaui batas politis negara (Indonesia), sampai ke Malaysia dan Singapura. Hingga saat ini, keterkaitan persaudaraan (baca: *kinship*) di antara etnis Melayu di 3 (tiga) negara tersebut masih sangat erat. Tinjauan-tinjauan tentang Riau dan nasionalisme Melayu, antara lain seperti yang ditulis oleh Vivienne Wee (2002), menunjukkan tarik-menarik yang kuat antara nasionalisme Indonesia dan nasionalisme Melayu/Riau tersebut. Mencermati kondisi tersebut, barangkali kita bisa menyimpulkan bahwa memang ada pergeseran makna nasionalisme pada tingkat lokal yang perlu dicermati karena berdampak pada perubahan posisi lokal-lokal (termasuk Melayu-Riau) terhadap pusat. Perubahan tersebut pada akhirnya akan mengubah sistem pemerintahan negara-bangsa Indonesia agar dapat mengakomodasi posisi dan hubungan yang berubah tadi. Untuk itu pernyataan Anderson berikut perlu dicatat: “*A revival of truly national life will require a total overhaul of the governmental system, especially in the direction of regional (not ethnic) autonomy*” (1999:10). Studi “Nasionalisme Dalam Kerangka Otonomi Daerah” ini pada dasarnya adalah studi untuk tujuan tersebut, yaitu untuk mencari sistem pemerintahan yang tepat agar kehidupan nasional yang sesungguhnya bisa terjadi.

### 3.3 Gerakan Ke-Melayu-an: Antara Kebanggaan dan Kekecewaan

Kebanggaan orang Melayu Riau terhadap fakta dipergunakannya bahasa Melayu sebagai cikal-bakal dari bahasa pemersatu yang dikenal sebagai Bahasa Indonesia,<sup>31</sup> tidak pernah berkurang. Fakta tersebut seringkali dikemukakan untuk menunjukkan hubungan historis yang erat antara ke-Melayu-an dan keIndonesiaan. Kerelaan Kesultanan Siak Indragiri untuk menyerahkan kedaulatannya<sup>32</sup> kepada negara Indonesia merupakan hal penting lainnya yang ditekankan sebagai bukti "loyalitas Riau" kepada bangsa-negara Indonesia.

Akan tetapi, kekecewaan mereka terhadap "negara Indonesia" juga cukup besar.<sup>33</sup> Kedudukan Riau di bawah Bukittinggi dalam provinsi Sumatra Tengah<sup>34</sup> yang ditetapkan pemerintahan Soekarno setelah Proklamasi Kemerdekaan Indonesia, merupakan kekecewaan

---

<sup>31</sup> Atau, dalam bahasa Elmustian Rahman, "Bahasa Melayu-Riau tidak dapat disangkal merupakan penyumbang terbesar kepada kebudayaan Indonesia" (2003: 254).

<sup>32</sup> Kisah ini terdapat dalam "Syair Siak Sri Indrapura Dar Al-Salam Al-Qiyam"

yang ditulis oleh SPN. Drs. Ahmad Darmawi, M.Ag. (khususnya pada poin 561-578). Untuk melihat keseluruhan syair tersebut, buka Kubah Senapelan: Media Komunikasi Budaya dan Sy'iar Islam, kolom Khazanah Budaya, Selasa, Juni 02, 2009, <http://kubah-senapelan.blogspot.com/>

<sup>33</sup> Bahkan ada yang menganggap bahwa kemunculan sentimen primordial Melayu Riau yang kemudian menjejawantah dalam Gerakan Riau Merdeka adalah sebagai akibat dari "kolonialisasi internal" yang mereka alami. Untuk lebih jelasnya baca Firman Noor, "Riau, Kolonialisme Internal dan Upaya Berdaulat: Refleksi Sentimen Keriauan dalam Gerakan Riau 'Merdeka'", 2008:125-201.

<sup>34</sup> Penetapan Riau di bawah kuasa Gubernur Muda Sumatera Tengah di Bukittinggi ditetapkan melalui Undang-undang No. 10 Tahun 1948 tertanggal 15 April 1948 (Suryadi, 2008:46).

pertama yang tak terlupakan. Ditambah dengan kekecewaan-kekecewaan selanjutnya yang terjadi di bawah serangkaian Gubernur (etnis Jawa dan anggota TNI)<sup>35</sup> yang ditunjuk pemerintah pusat menyebabkan kekecewaan tersebut menjadi lengkap. Perlakuan di bidang ekonomi yang dinilai tidak adil, karena *share* yang diterima Riau sangat tidak sebanding dengan sumbangannya kepada Negara Indonesia melalui produksi, antara lain minyak dan hasil hutan,<sup>36</sup> menjadi inti dari kekecewaan dan kemarahan yang selalu mereka suarakan sampai hari ini.

---

<sup>35</sup> Antara lain Kolonel Kaharuddin Nasution, gubernur Riau ke dua dan sekaligus gubernur pertama yang berasal dari militer; Brigjen Soebrantas Siswanto adalah gubernur ke empat yang meninggal semasa bertugas; Mayjen Imam Munandar, gubernur Riau ke lima yang bertugas selama satu setengah periode (1980- 1985 dan 1985-1988) karena meninggal pada tahun 1988; dan Mayjen Soeripto, ex. Pangdan Bukit Barisan, yang menjadi Gubernur Riau ke enam yang menjabat selama dua periode (1988-1993 dan 1993-1998) (lihat Suryadi, 2008: 73-74 dan 76).

<sup>36</sup> Menurut Suryadi (2008), minyak bumi yang dihasilkan Riau berasal dari ladang minyak yang dikenal sebagai *Block Kangguru*, yaitu Minas, Duri, Bangko dan Kubu, dan produksinya sebesar 835.000 bph atau sekitar 300 juta barrel per tahun (hal. 61-62). Di sektor kehutanan, dikatakan bahwa dari 9,46 juta Ha luas hutan di Riau, 7,5 juta Ha dikuasai oleh 71 pemegang HPH (Hak Pengelolaan Hutan) yang diberikan oleh pemerintah pusat. Selain itu, ada dua pabrik pulp terbesar di Indonesia yang beroperasi di Riau, yakni PT Indah Kiat Pulp and Paper (IKPP) dan PT Riau Andalan Pulp and Paper (RAPP). PT RAPP yang berlokasi di Pangkalan Kerinci, Kabupaten Pelalawan, dengan tanaman industri seluas 159.500 ha, menghasilkan 300 ribu ton pulp per tahun dan merupakan pabrik pulp dengan kapasitas produksi terbesar di Asia, (Ibid., hal. 65). Sementara itu, studi Mubyarto dkk. tahun 1993 tentang Riau mengatakan bahwa “kekayaan alam tersebut tidak berdampak langsung terhadap kesejahteraan masyarakat tempatan”, karena “jumlah penduduk yang hidup di bawah garis kemiskinan sekitar 13 persen tahun 1990”, sehingga timbul dugaan bahwa “tetesan ekonomi minyak bagi masyarakat setempat tidak signifikan” (Ibid., hal. 63).

Gerakan Riau Merdeka atau GRM, sebagaimana dikatakan oleh Hery Suryadi (2008), merupakan bentuk perlawanan daerah yang muncul akibat kekecewaan-kekecewaan di atas. Gerakan tersebut “diawali oleh tuntutan bagi hasil minyak yang tidak kunjung dikabulkan sebagaimana janji Presiden Habibie”, sehingga menimbulkan pandangan bahwa “hal itu merupakan pelecehan terhadap masyarakat Riau”, dan kondisi ini selanjutnya menyebabkan “bersatunya semua unsur masyarakat Riau” dalam gerakan menuntut Riau Merdeka –dengan dorongan dari aliansi aktivis pers kampus atau Gerakan Pers Kampus yang mengadakan diskusi-diskusi untuk menyikapi sikap pemerintah pusat tersebut (2008:160). Perjuangan masyarakat Riau tersebut, yang didukung oleh tuntutan yang sama dari daerah-daerah lainnya, pada akhirnya berhasil memaksa Pusat mengesahkan Undang-undang No. 22 Tahun 1999 tentang Perimbangan Keuangan Pusat dan Daerah, dimana daerah (Riau) mendapat bagian sebesar 15 % untuk bagi hasil minyak bumi. Persentase tersebut, menurut Suryadi, lebih besar dari tuntutan masyarakat Riau yang hanya 10 % (2008:161).

Hari ini, sebagaimana dikemukakan oleh Hery Suryadi, GRM “nyaris tidak menampakkan sosoknya sebagaimana periode awal munculnya” (2008:167). Menurutnya, hal itu antara lain dikarenakan “kelompok awal pendukung utama GRM (kelompok epistem Riau Merdeka) terutama mahasiswa telah memasuki usia kerja dan berumah tangga”; misalnya Zulmizan adalah anggota DPRD Kabupaten Pelalawan periode 2004-2008; Darulhuda adalah reporter Riau Televisi (RTV), dan Gusmar Hadi Al Ambo aktif di FKPMR (Ibid). Namun demikian, sebagian dari kelompok pendukung awal ini masih menganggap bahwa “Gerakan Riau Merdeka tetap relevan sepanjang masa dan tetap menyala serta hidup di hati semua masyarakat Riau yang ingin melihat Riau lebih bermartabat” (Ibid., hal. 169).

Sebagai ganti dari gerakan Riau Merdeka, sepertinya saat ini gerakan untuk menjadikan “Riau sebagai Pusat

Kebudayaan Melayu” semakin berkembang.<sup>37</sup> Terlebih lagi karena pemikiran tersebut telah berhasil dimasukkan oleh para pendukungnya ke dalam Master Plan Riau 2020.

Dalam hal ini kita bisa mengkaitkan gerakan menumbuhkan kembali kebudayaan Melayu ini dengan apa yang dikatakan oleh Eric Hobsbawm tentang “*invented tradition*”, atau “*a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past,*<sup>38</sup> yang “*emerging in a less easily traceable manner within a brief and dateable period – a matter of a few years perhaps – and establishing themselves with great rapidity*” (1987:1). Oleh sebab itu tidak mengherankan apabila upaya-upaya untuk menghidupkan kembali kebudayaan ke-Melayu-an, yang oleh Hobsbawm disebut sebagai ‘*invented traditions*’ itu cepat sekali diterima sebagai sesuatu yang harus dilakukan [“*fixed (normally formalized) practices*”], dan bahkan terus-menerus ditekankan untuk dilakukan [“*repetition*”] (Ibid.). Tujuannya, seperti dikatakan oleh Hobsbawm, mencakup tiga hal, yaitu: (a). “*establishing or symbolizing social cohesion or the*

---

<sup>37</sup> Barangkali salah satu langkah kongkret dari upaya menjadikan Riau pusat kebudayaan Melayu ini tampak dari dilaksanakannya Ekspedisi Empat Sungai oleh Pusat Penelitian Kebudayaan dan Kemasyarakatan Universitas Riau, yaitu untuk memetakan kebudayaan di empat batang sungai di Riau Daratan, yakni Sungai Rokan, Sungai Kampar, Sungai Indragiri dan Sungai Siak. Salah satu bagian dari *progress report* ekspedisi tersebut bisa dibaca dalam tulisan Elmustian Rahman dan Junaidi Syam yang berjudul “Batang Terendam di Sungai Rokan” yang dimuat dalam Majalah Budaya Sagang Nomor 121/Oktober 2008 Tahun X, hal.23-32. Ekspedisi tersebut merefleksikan perspektif Elmustian Rahman tentang bagaimana “[m]eletakkan Riau sebagai pusat dan titik sentrum kebudayaan dan peradaban di Asia Tenggara, yang menurut pandangannya adalah “**mau tidak mau meletakkan dasar pemikiran kita kepada sesuatu yang tidak semu, tetapi mengakar, yaitu sejarah negeri ini**” (2003: 256; bold ditambahkan).

<sup>38</sup> Atau lebih tepatnya, “*with a suitable historic past*” (Hobsbawm, 1983:1).

*membership of groups, real or artificial communities*"; (b). *"establishing or legitimizing institutions, status or relations of authority"*; dan (c). *"[the] socialization, the inculcation of beliefs, value systems and conventions of behaviour"* (Ibid.). Dalam kasus ke-Melayu-an di Riau, sepertinya ketiga tujuan tersebut tercakup di dalamnya, walaupun tidak jelas mana yang menjadi prioritas.

Namun, dari segi substansi, perlu dicatat bahwa masih banyak perdebatan tentang bagaimana bentuk dan kedudukan kebudayaan Melayu yang ingin dikembangkan di Provinsi Riau. Kelompok yang pertama, menurut Muchtar Ahmad, melihat kebudayaan Melayu sebagai "sesuatu yang semula, jadi sepertinya roh, sakral, final dan tak layak dibangun atau diubah" (2003:241), sementara kelompok yang lain menganggap bahwa "seperti setiap kebudayaan, kebudayaan Melayupun bersifat baharu – buatan manusia, berawal, berubah, bahkan mungkin saja berakhir – dinamis, boleh dirubah dan dapat pula dijadikan objek untuk dibangun, karena itu tidak layak dijadikan roh suatu pembangunan" (Ibid., hal. 241-242). Oleh sebab itu, bagi Muchtar Ahmad, "[g]agasan menjadi[kan] Riau sebagai pusat kebudayaan adalah idealisme yang elok ... Posisi Riau dalam peta percaturan kebudayaan Melayu serantau dan dunia di masa depan tak mudah meramalkannya. Peluangnya ada tiga, sebagai pusat rujukan kebudayaan Melayu, penyumbang utama mengenai kebudayaan, dan kepemimpinan yang kuat dalam kebudayaan Melayu... Dengan mendudukkan posisi kebudayaan Melayu baru dalam pentas skenario masa depan yang paling mungkin, akan menjadikan dapat dilakukan pembangunan berwawasan kebudayaan Melayu, bahkan ke-Melayu-an itu menjadi mungkin sebagai pemangkinnya" (Ibid., hal. 247 & hal. 251-252; lihat juga Ahmad, 2004: bagian Penutup, hal. 125-126 dan hal 134 & 140-141). Apa yang tampak di Riau hari ini sepertinya perlu dilihat dalam konteks harapan tersebut.

### 3.4 Revitalisasi Simbol-simbol Ke-Melayu-an dan Gerakan Sejuta Melayu

Melihat Riau hari ini, kita akan merasakan adanya karakteristik ke-Melayu-an yang kuat, paling tidak di pusat kotanya, karena simbol ke-Melayu-an yang dikenal sebagai *Selembayung*, sebagaimana telah dikemukakan di atas, melekat hampir di sebuah bangunan pemerintahan, hotel, pertokoan dan restoran. Begitu juga dengan nama-nama jalan yang diikuti dengan huruf Arab Melayu di bawahnya memperlihatkan bagaimana ke-Melayu-an yang identik dengan Islam menjadi ciri kota yang dominan. Barangkali dalam hal ini penting untuk dipahami pandangan yang mendasari pelekatan simbol-simbol ke-Melayu-an secara fisik tersebut. Muchtar Ahmad, misalnya, berpendapat bahwa,

“Ke-Melayu-an sebagai suatu gagasan dan hasil tanggapan yang sama manusia Melayu terhadap masa kini, dapat diwujudkan ke alam fisik nyata berupa arsitektur Melayu, yang dalam penerapannya pada kota memberi kesan dan pesan sebagai kota dan perkotaan berazaskan budaya Melayu... Konsep kota yang bercirikan Melayu dapat dilihat dari tatanan kota mulai dari jalan-jalan, jumlah bangunan pokok dan resmi, pemukiman, kawasan perdagangan dan rumah ibadah yang menggambarkan arsitektur yang bercirikan Melayu. Sebagaimana halnya setiap kota terpilah antara pinggiran kota berupa perkampungan dengan pusat kota sebagai *downtown*-nya, maka adanya perkampungan Melayu dalam suatu kota akan menjadi arti tersendiri” (Ahmad, 2004:121-122).

Barangkali sulit bagi kita untuk melihat hubungan antara pelekatan simbol-simbol Melayu yang mempunyai arti penting pada masa lampau itu dengan kenyataan hidup hari ini. Akan tetapi, memang seperti dikatakan oleh Hobsbawm, “*the peculiarity of ‘invented’ traditions is that the continuity with it is largely factitious*” (Hobsbawm, 1987:2). Selain itu, “*the object and characteristic of ‘traditions’, including invented ones, is invariance*” (Ibid.). Artinya, simbol-simbol Melayu itu hanya untuk memperlihatkan bahwa ada

'keajegan' yang dibawa dari masa lalu ke masa kini, walaupun keajegan itu hari ini telah kehilangan makna aslinya.

Selain dari pelekatan simbol-simbol Melayu pada bangunan-bangunan fisik, di sekolah-sekolah kita juga bisa melihat anak-anak, baik anak-anak Melayu maupun non-Melayu berpakaian Melayu.<sup>39</sup> Begitu pula dalam upacara-upacara resmi pemerintah daerah Provinsi Riau. Jadi jelaslah bahwa memang benar, sebagaimana dikatakan oleh Hobsbawm, “[i]nventing traditions... is essentially a process of formalization and ritualization, characterized by reference to the past, if only by imposing repetition” (Ibid., hal. 4), di mana “objects or practices are liberated for full symbolic and ritual use when no longer fettered by practical use” (Ibid.).

Hal lain yang tampak menonjol dari gerakan revitalisasi ke-Melayu-an adalah kehidupan di kompleks Yayasan Bandar Seni Raja Ali Haji atau Yayasan Bandar Serai<sup>40</sup> (yang berlokasi di kompleks peninggalan MTQ) yang cukup dinamis dengan berbagai pertunjukan, baik yang diselenggarakan oleh mahasiswa Akademi Kesenian Melayu Riau yang berlokasi di kompleks Bandar Serai tersebut, maupun oleh rombongan kesenian dari kabupaten-kabupaten di wilayah propinsi Riau yang secara fisik direpresentasikan melalui bangunan rumah-rumah adat yang ditempatkan di dalam lingkungan Bandar Serai bersama-sama dengan Akademi Kesenian Melayu Riau

---

<sup>39</sup> Yang disebut baju Melayu ini khususnya adalah baju kurung *cekak musang*, yaitu baju lengan panjang berleher baju tegak sebesar satu jari atau 2,5 cm. Baju ini umumnya dipakai oleh kaum laki-laki Melayu.

<sup>40</sup> Menurut Elmustian Rahman, sebagian besar pengelola Yayasan Bandar Serai ini adalah pengelola DKR (Dewan Kesenian Riau) (2003: 261). Dikatakan pula bahwa rencananya Yayasan Bandar Serai akan membangun pusat kesenian (*art centre*) dunia, akan tetapi masih ada ketidak-sepahaman dalam hal peran masing-masing antara DKR dan Yayasan Bandar Serai dalam hal kanonisasi dan pengelolaan, dan dalam pengamatan Elmustian Rahman, kecenderungan sekarang adalah DKR merupakan pusat kesenian unggul (*centre of excellent*) dan Bandar Serai merupakan impresariat dan fasilitator (Ibid., hal. 261-262).

dan DKR (Dewan Kesenian Riau). Mulai dari Kabupaten Siak Indragiri (Indragiri Hulu dan Indragiri Hilir) yang dianggap sebagai pusat Kebudayaan Riau Daratan, sampai ke Kabupaten Pelalawan yang baru dibentuk 10 tahun yang lalu.<sup>41</sup>

Karya para sastrawan Melayu, atau sastrawan non-Melayu tentang Melayu, juga nampak makin bertambah jumlahnya.<sup>42</sup> Walaupun hal tersebut kurang diikuti dengan tulisan warga Melayu dalam bidang-bidang lainnya, termasuk bidang politik dan ekonomi. Kemunculan Majalah Budaya “Sagang” yang dijalankan oleh Yayasan Sagang dan didanai oleh salah seorang pemilik Riau Pos yang beretnis Melayu<sup>43</sup> sejak 10 tahun yang lalu juga memperlihatkan adanya “sebuah komitmen dan tanggung jawab sosial” dari apa yang mereka katakan “sebagai usaha untuk memajukan dunia sastra dan

---

<sup>41</sup> Dalam situs resmi Kabupaten Pelalawan dikatakan bahwa kabupaten ini “dibentuk berdasarkan UU. No. 53 Tahun 1999, yang merupakan pemekaran dari Kabupaten Kampar, dan diresmikan oleh Menteri Dalam Negeri pada tanggal 12 Oktober 1999. Sementara peresmian operasionalnya dilakukan oleh Bapak Gubernur Riau pada tanggal 5 Desember 1999, dimana Pangkalan Kerinci sebagai Ibu Kota Kabupaten Pelalawan”, [http://www.pelalawankab.go.id/index.php?action=generic\\_content.main&id\\_gc=63](http://www.pelalawankab.go.id/index.php?action=generic_content.main&id_gc=63).

<sup>42</sup> Antara lain, *Jembatan: sebuah novel*, karya Olyrinson (2006); *Bulang Cahaya: Sebuah Novel*, karya Rida K. Liamsi (2007), *Perjalanan Kelekatu (sebuah kumpulan sajak)*, karya Rida K. Liamsi (2008); *Metafora dan Alegori: Sebuah Novel*, karya Ahmad Ijazi Hasbullah (2008); Nubuat: sebuah novel, karya gde agung lontar (2008); dan Langit Kelabu: Sebuah Novel, karya Olyrinson (2008).

<sup>43</sup> Rida K. Liamsi yang menurut beberapa kalangan sesungguhnya bernama Rida Ismail Kadir merupakan salah seorang pemilik dan CEO Riau Pos Group. Beliau dikenal sebagai seorang tokoh Melayu di Riau yang tidak saja mendukung berbagai gerakan kebudayaan Melayu, bahkan beliau merupakan inisiator Gerakan Sejuta Melayu. Selain itu, beliau juga dikenal sebagai penulis puisi dan novel. Salah satu karyanya yang cukup terkenal adalah *Bulang Cahaya: Sebuah Novel* yang diterbitkan tahun 2007.

budaya ...buat negeri yang bernama Riau” (lihat *cover* dalam Majalah Sagang). Kata *Sagang* sendiri berarti “penopang atau penyangga”, atau dengan kata lain Majalah ini diharapkan bisa berfungsi sebagai “penyangga kebudayaan” (Sagang No 121/Oktobre 2008 Tahun X, hal. 7).<sup>44</sup>

Namun perlu juga dicatat bahwa, sebagaimana ditunjukkan oleh para responden orang Melayu dan non-Melayu, bahasa sehari-hari yang dominan di kota Riau adalah bahasa Minang, dan ini seringkali dikaitkan dengan banyaknya warga propinsi Sumatera Barat yang bertempat tinggal di Pekanbaru dan kebanyakan dari mereka berprofesi sebagai pedagang, baik pedagang tekstil, toko kelontong maupun rumah makan. Bagi mereka yang memahami bahasa Minang, keberadaan kelompok ini sangat terasa di pasar-pasar, terminal bus maupun pelabuhan. Sepertinya gerakan ke-Melayu-an tidak berpengaruh banyak terhadap kehidupan para pendatang ini, walaupun pada awalnya ada respon yang cukup kentara dari kelompok etnik Minangkabau, di mana mereka mencoba mengangkat identitas keMinangkabauan di tengah masyarakat Melayu-Riau melalui berbagai pagelaran budaya yang diselenggarakan oleh Ikatan Keluarga Minang (IKM) di Pekanbaru dan Dumai (Saifudin dan Hidayah, 2001:570).

Gerakan Sejuta Melayu adalah merupakan gerakan sosial-ekonomi yang baru diluncurkan tahun lalu (2008). Gerakan Sejuta Melayu yang juga dikenal sebagai GENTA MELAYU, dicetuskan pada tanggal 19 November 2008 oleh Rida K. Liamsi, salah seorang pemilik Riau Pos pada acara diskusi “Membangun Kembali Ekonomi Melayu Serumpun” di kediaman tokoh Melayu Tenas Effendy yang diorganisir oleh Tenas Effendy Foundation bersama dengan Badan Pengurus Daerah Riau Himpunan Pengusaha Muda Indonesia.<sup>45</sup> Organisasi GENTA MELAYU diresmikan tanggal 27 Desember 2008

---

<sup>44</sup> Dalam tulisan Marhalim Zaini yang berjudul “Rida dan HJ adalah Sagang”, hal. 5-9.

<sup>45</sup> Diambil dari brosur Majelis Gerakan Sejuta Melayu (MGSM).

di Hotel Aryaduta Pekanbaru, dengan Forum Gerakan Sejuta Melayu (FGSM) sebagai lembaga induk dan dibantu oleh dua tulang punggung, yaitu PT Genta Melayu Serumpun atau GMS Corp sebagai organisasi bisnis/ekonomi, dan Majelis Gerakan Sejuta Melayu (MGSM) sebagai organisasi sosial-budaya (Ibid). Organisasi ini mempunyai visi “Membangun Masyarakat Melayu yang Maju, Mandiri, Cergas dan Bermarwah dan Unggul ditengah-tengah Masyarakat Dunia” (Ibid). Dikatakan bahwa,

“Secara nyata diakui, meskipun masyarakat rumpun Melayu, khususnya di Provinsi Riau, dahulunya adalah masyarakat yang maju dan telah menyumbangkan tamadun yang cemerlang, namun karena proses perkembangan dan cabaran zaman, maka dalam berbagai aspek kehidupan, terasa peran masyarakat Melayu makin melemah, terutama dalam bidang sosial dan ekonomi. Bahkan makin banyak masyarakat Melayu yang berada di bawah garis kemiskinan, baik secara struktural, namun juga dalam kualitas sumber daya manusia, miskin terhadap akses ekonomi, baik produksi, pasar maupun keuangan.

Kondisi ini bukan saja membuat masyarakat Melayu, khususnya Riau, tidak memiliki daya tawar yang kuat, namun juga dapat mengancam eksistensi rumpun bangsa Melayu saat ini, terutama dalam menghadapi arus globalisasi. Karena itu harus ada upaya nyata berkelanjutan, bersinergi dan berjaringan, untuk memberdayakan kehidupan masyarakat Melayu agar kembali menjadi masyarakat yang maju, mandiri, cergas dan bermartabat, melalui sebuah gerakan bersama dengan ekonomi sebagai teras upaya yang dikelola dengan modern, transparan dan professional. Hanya dengan memajukan ekonomi, masyarakat Melayu akan dapat duduk setara dengan bangsa lain dan mampu mewariskan tamadun yang cemerlang.

Gerakan ini juga sebagai wujud dari tanggung jawab masyarakat Melayu dalam mengemban amanah Laksamana Besar Hang Tuah: Esa Hilang, Dua Terbilang,

Patah Tumbuh Hilang Berganti, takkan Melayu Hilang di Dunia”(*Ibid*).

Dalam melaksanakan visinya, Majelis Gerakan Sejuta Melayu yang merupakan instansi sosial mempunyai 6 program unggulan, yaitu: (1) Perlindungan Kesehatan Warga Melayu Usia Lanjut; (2) Tanggap Asuh Balita Melayu; (3) Beasiswa Anak Melayu; (4) Pendidikan Kewirausahawan Saudagar Melayu; (5) Pemberdayaan Wanita Melayu; (6) Pengembangan Seni dan Warisan Budaya Melayu; dan (7) Riset dan Pengembangan (*Ibid*). Secara umum, program-program tersebut sama sekali tidak berbeda dengan program-program pembangunan yang dilakukan oleh pemerintah Indonesia (misalnya dalam hal program kesehatan, kewirausahaan dan pemberdayaan wanita), terkecuali bahwa program-program pemerintah tidak ditujukan secara khusus kepada warga Melayu. Dengan demikian, penting untuk menggaris-bawahi persoalan identitas ini, atau lebih spesifik lagi hal pen-diferensiasi-an yang dilakukan oleh kelompok Melayu terhadap non-Melayu dalam konteks negara-bangsa Indonesia dan dampaknya bagi Nasionalisme Indonesia. Jika yang pertama dapat dikatakan sebagai *ethnic politics* atau “politik (suku) bangsa”, maka yang kedua terkait dengan *discourse* tentang “nasion Indonesia” yang sejalan dengan kerangka Benedict Anderson (1987) tentang *Imagined Communities*. Dalam kerangka berpikir yang terakhir ini, di mana nasionalisme dimaksud lebih bersifat supra-etnik atau non-etnik, maka etnisitas dan organisasi etnis dapat dilihat sebagai ancaman terhadap kohesi nasional, keadilan dan negara (Eriksen, 1993:119). Tetapi apakah benar hal itu yang terjadi dalam kasus Ke-Melayu-an dan KeIndonesiaan?

### 3.5 Melayu, Non-Melayu dan Kelindonesiaan

Kalau kita mengacu kembali ke tujuan penelitian yang dikemukakan dalam penelitian tahun pertama (2007)<sup>46</sup> tentang rencana pengkajian problematika ‘nasionalisme Indonesia’ terkait dengan proses pembelahan dari bawah (baca: pemekaran kabupaten/kota) yang terjadi sejak diterapkannya kebijakan desentralisasi atau otonomi daerah pada tahun 2001, kasus Gerakan Ke-Melayu-an di Riau mungkin tidak bisa dikatakan sebagai sebuah contoh yang tepat. Gerakan Ke-Melayu-an tidak dapat dikatakan sebagai bagian proses pemekaran kabupaten/kota seperti yang diatur dalam Undang-undang Otonomi Daerah No. 22/1999 dan No. 32/2004. Dalam hal ini kita juga tidak berbicara tentang Otonomi Khusus sebagaimana yang diterima Provinsi Papua melalui Undang-undang No. 21/2001 dan Perpu No. 1/2008 tentang Otonomi Khusus Papua, ataupun Otonomi Khusus yang diterima Provinsi Aceh melalui Perjanjian Helsinki (15 Agustus 2005) dan Undang-undang No. 11/2006.<sup>47</sup> Tidak pula sama dengan pembentukan Provinsi Irian Jaya Barat yang ditetapkan melalui UU No. 45/1999 dan PP No. 24/2007 menjadi Provinsi Papua Barat. Pembelahan masyarakat Riau menjadi masyarakat Melayu dan Non-Melayu lebih bersifat informal, sementara pemekaran-pemekaran yang terjadi bersifat legal-formal. Namun demikian, dilihat dari kerangka konsep yang dikemukakan dalam penelitian tahun kedua (2008),<sup>48</sup> jelas bahwa pembelahan

---

<sup>46</sup> Soewarsono, Thung Ju Lan & Dwi Purwoko (2007), *Nasionalisme Indonesia Dalam Konteks Otonomi Daerah*, diedit oleh Soewarsono, Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.

<sup>47</sup> Lihat laporan LIPI tahun 2007 di atas, dan juga laporan LIPI tahun ke II (2008) yang berjudul *Nasionalisme dalam Kerangka Otonomi Daerah: Pemekaran dan Implikasinya*, dengan penulis: Soewarsono, Thung Ju Lan dan Tine Suartina.

<sup>48</sup> Soewarsono, Thung Ju Lan dan Tine Suartina (2008), *Nasionalisme Dalam Kerangka Otonomi Daerah: Pemekaran dan Implikasinya*, Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.

Melayu-NonMelayu juga merupakan proses pembelahan dari bawah sebagaimana dimaksud oleh tim peneliti.

Proses pembelahan yang terjadi dalam kasus Riau bisa dilihat dalam dua kerangka konsep, yaitu konsep Komunitas-komunitas Terbayang yang dikemukakan Daniel Dhakidae dengan menterjemahkan konsep *Imagined Communities* Benedict Anderson, dan konsep Hans Antlov tentang *grassroots democracy* dan *pluralist local politics*.<sup>49</sup> Bagi Daniel, tesis Komunitas-komunitas Terbayang “lebih dekat dengan paham otonomi, membangun kekuatan masyarakat lokal”, karena “masyarakat dalam bayang-bayang citra Indonesia menjadi suatu proyek yang dikerjakan semua orang yang bukan saja membayangkan dirinya terlibat dalam bangsa dan kebangsaan akan tetapi membayangkan dirinya ‘memimpin bangsa’ yang sedang menjalankan tugas ‘berbangsa’”(Soewarsono, et.al., 2008:15). Dalam perspektif komunitas Melayu-Riau, pengusungan isu ke-Melayu-an untuk membangun kekuatan masyarakat lokal (baca: Melayu-Riau) adalah tugas “berbangsa” yang harus mereka jalankan.

Sementara, dalam hal membangun kekuatan masyarakat lokal itu, kita bisa mengacu pada pendapat Hans Antlov yang mengatakan bahwa, “...society itself needs to be politicised in the everyday form of 'low politics'... Local, everyday politics is the foundation for other form of politics.... Without grassroots democracy, it is impossible to sustain democracy at the national level” (Soewarsono, et.al., 2008:16-17; huruf miring dan garis bawah pada aslinya). Ini artinya bahwa Gerakan Ke-Melayu-an bisa dikategorikan sebagai salah satu ‘bentuk’ *pluralist local politics* yang sangat penting untuk pengembangan demokrasi di Indonesia, sebagaimana dikemukakan Antlov tersebut.

---

<sup>49</sup> Kerangka konseptual atas dasar dua konsep ini dapat dibaca dalam laporan LIPI tahun 2008 (Ibid., hal. 12-19)

Persoalannya kemudian, bagaimana hubungan antara Gerakan Ke-Melayu-an yang terjadi pada tingkat bawah ini, dengan komunitas Non-Melayu atau komunitas yang ‘terbelah’, serta dengan negara-bangsa Indonesia pada tingkat nasional? Sayangnya Antlov tidak menjelaskan hal ini, selain bahwa “*Local, everyday politics is the foundation for other forms of politics...*” (Ibid.). Barangkali untuk itu kita bisa memakai konsep *dichotomisation & complementarisation* dari Thomas Hylland Eriksen (1993:26-28).

Seperti dikatakan Eriksen, kebanyakan studi tentang etnisitas menekankan pada “*the relative distinctiveness of ethnic groups*”, bahwa “*the groups in a polyethnic social system remain apart and different in most regards*” (1993: 26). Padahal, karena etnisitas merupakan aspek dari hubungan, maka menurut Eriksen, sebaiknya kita juga menekankan “*the mutual contact and the integrative aspect*”, sebagaimana ditunjukkan oleh studi Fredrik Barth di lembah Swat, di utara Pakistan tentang “*the biological metaphor of symbiosis*” di antara ke tiga kelompok etnik yang tinggal di sana, yaitu “*the Pathans, the Kohistanis and the Gujars*” (Ibid., hal. 27). Bahkan studi Harald Eidheim terhadap orang Sami di Norway bagian utara, menurut Eriksen juga memperlihatkan bagaimana “*negative stereotyping can be interrelated with a shared cultural repertoire*” sebagai dua aspek yang barangkali membuat suatu sistem hubungan antar etnik menjadi stabil, walaupun diakui pula bahwa ada proses “*mutual demarcation*” yang disebut “*dichotomisation*” (*Us-Them kind of relationship*) yang terjadi antara orang Sami dengan orang Norwegia yang dibentuk melalui *stereotyping* dan artikulasi konflik atau kompetisi (Ibid.). Pengakuan terhadap perbedaan sendiri, menurut Eriksen, sudah merupakan “*complementarisation*” (*We-You kind of process*) (Ibid.). Dengan demikian, hubungan antar etnik tidak selalu “*conflictual*”, karena “*ethnicity entails the establishment of both Us-Them contrasts (dichotomisation) and a shared field for interethnic discourse and interaction (complementarisation)*” (Ibid., hal. 28). Barangkali hal ini juga yang terjadi antara kelompok Melayu dan Non-Melayu di Riau dalam hal membagi ruang kebersamaan di

kota Pakan Baru, khususnya. Sepertinya kedua belah pihak bisa menerima bahwa sementara orang Melayu mempertegas jati diri dan keberadaannya melalui simbol-simbol kearsitekturan yang ditempelkan di berbagai bangunan publik, di sisi lain bahasa Minang juga masih dipakai sebagai bahasa komunikasi di tempat-tempat umum, seperti di pasar-pasar, daerah pertokoan dan di jalan-jalan.

### 3.6 Penutup

Seperti dikatakan pula oleh Thomas Hylland Eriksen (1993), “[n]ationalism and ethnicity are kindred concepts, and the majority of nationalisms are ethnic in character” (hal. 118), ini artinya ada “a grey zone between nation and ethnic category” (Ibid., hal. 119) yang sulit untuk dipetakan. Oleh karena itu penting untuk memahami bahwa perbedaan keduanya, seperti ditekankan oleh Eriksen, “can be highly problematic” (Ibid., hal. 118), sehingga seringkali apa yang disebut sebagai “a nationalist ideology” adalah juga “an ethnic ideology” (Ibid.) yang lebih bersifat partikularistik, dibandingkan universalistik sebagai ciri-ciri yang ditorokkan untuk nasionalisme (atau apa yang dikatakan Eriksen sebagai “nationalism as a supraethnic ideology, guaranteeing formal justice and equal rights for everybody” (2008:119)). Ketika ideologi ke-Melayu-an diarahkan untuk mencapai keadilan dan hak yang sama bagi warga Melayu, sebagaimana tercermin dalam Gerakan Sejuta Melayu, barangkali kita juga sudah dapat menyebutnya sebagai nasionalisme, atau tepatnya ‘nasionalisme Melayu’. Di sisi lain, penekanan pada identitas ke-Melayu-an menunjukkan bahwa ‘nasionalisme Melayu’ tersebut cenderung partikularistik sebagaimana karakteristik umum konsep etnisitas, sehingga ia tidak bisa menjadi “supra ethnic ideology” sebagaimana pengertian yang diajukan dalam konsep *Imagined Communities* Benedict Anderson.

Barangkali sifat partikularistik itu pula yang menyebabkan Eriksen berpendapat bahwa nasionalisme adalah “a form of metaphoric kinship” (Ibid., hal. 108). Menurutnya, sebagaimana ideologi etnik, “nationalism lays claim to symbols which have great

*importance for people*”, and “*it frequently draws on religion and myth for its symbolism, which is often violent in character*” (Ibid., hal. 107), sehingga mengikuti pandangan pendapat Anderson, Eriksen setuju bahwa nasionalisme “*should be classified together with kinship and religion rather than with fascism and liberalism*” (Ibid.). Dalam hal ke-Melayu-an yang bertumpu pada simbol-simbol kesejarahan (Kerajaan Melayu-Riau) dan agama (Islam) sehingga dianggap sebagai *core* dari identitas ke-Melayu-an, maka sebagaimana dikatakan Eriksen, nasionalisme atau ‘nasionalisme Melayu’, pada prakteknya merupakan “*an ideology which proclaims that the Gemeinschaft<sup>50</sup> threatened by mass society can survive through a concern with roots and cultural continuity*” (Ibid.). Dengan demikian, pembelahan yang dilakukan oleh kelompok Melayu-Riau dengan menciptakan dikotomi Melayu-non-Melayu, pada hakekatnya juga merupakan upaya ‘*survival*’ dari sebuah kelompok etnis yang merasa mulai kehilangan keajaiban atau akar budayanya.

---

<sup>50</sup> Mengacu pada pengertian yang diberikan oleh Ferdinand Tonnies (1887), *Gemeinschaft* yang diartikan sebagai “kelompok atau asosiasi”, menurut Rizki Aji Hertantyo (2007) adalah “sebagai situasi yang berorientasi nilai-nilai, aspiratif, memiliki peran, dan terkadang sebagai kebiasaan asal yang mendominasi kekuatan sosial”. Jadi, dalam pandangannya, “*Gemeinschaft* timbul dari dalam individu dan adanya keinginan untuk memiliki hubungan atau relasi yang didasarkan atas kesamaan dalam keinginan dan tindakan”. Individu dalam hal ini diartikan Hertantyo sebagai “pelekat/perekat dan pendukung dari kekuatan sosial yang terhubung dengan teman dan kerabatnya (keluarganya), yang dengannya mereka membangun hubungan emosional dan interaksi satu individu dengan individu yang lain”. Sementara, status individu yang bersangkutan diperoleh “berdasarkan atas kelahiran, dan batasan mobilisasi juga kesatuan individu yang diketahui terhadap tempatnya di masyarakat”, sehingga diketahui ada tiga jenis *Gemeinschaft*, yaitu: *gemeinschaft by blood*, *gemeinschaft by placo (locality)*, dan *gemeinschaft by mind*, <http://adjhee.wordpress.com/2007/12/12/teori-perubahan-masyarakat-ferdinand-tonnies/>

Oleh karena itu, walaupun ada upaya pembelahan dari bawah untuk membedakan Melayu dan non-Melayu, sulit bagi kita untuk memisahkan etnisitas dan nasionalisme, atau Ke-Melayu-an dan KeIndonesiaan, terutama ketika batas-batas kultural wilayah etnis (Melayu-Riau) dan batas wilayah negara-bangsa (Indonesia) tidak bisa dipisahkan secara tegas. Seperti telah dikemukakan sebelumnya, kehidupan keseharian masyarakat Melayu-Riau tidak pernah lepas dari kehidupan keseharian masyarakat Indonesia. Hal ini terlihat dari saling terjalannya berbagai aspek kehidupan politik, ekonomi, dan sebagainya, dari mulai sistem pemerintahan, pasar, maupun dalam hal produksi pengetahuan dan informasi, baik yang melalui media massa maupun yang langsung dibawa oleh para migran yang menetap di Riau. Keberadaan para pendatang yang telah tinggal bergenerasi di Riau ini juga yang menyebabkan adanya perluasan – atau yang dikatakan Noor (2008:143) sebagai ‘moderatisasi’- definisi keRiauan dari Melayu menjadi mencakup mereka-mereka yang bukan asli Melayu namun merupakan warga Riau (Noor, *op.cit* 143-148). Dengan demikian, persoalan Ke-Melayu-an dan KeIndonesiaan sesungguhnya adalah persoalan perspektif kita dalam melihat keduanya, bisakah kita memahami bahwa keduanya sesungguhnya merupakan dua sisi dari satu mata uang yang sama, yang tidak seharusnya diperhadapkan atau dipertentangkan satu sama lainnya. Kalau kita sepakat dengan perspektif tersebut, sesungguhnya kita tidak perlu bertanya: “*faayna tadzhabun?*” kepada warga Melayu atau warga etnis lainnya karena mereka warga etnis sekaligus warga Indonesia.

---

---

## **BAB IV**

---

---

# **PENGUATAN IDENTITAS MELAYU RIAU MELALUI REVITALISASI HUKUM ADAT MELAYU RIAU**

Oleh: Tine Suartina

### **4.1 Pengantar**

Saat ini, studi mengenai hukum adat sudah semakin berkembang; tidak terbatas lagi pada studi tentang wilayah hukum dan hukum adat semata atau hanya sebagai mekanisme hukum yang berlaku dan mengikat kepada warganya. Perkembangan studi tentang hukum adat dapat ditarik lebih jauh pada permasalahan lainnya, seperti fungsi hukum adat dalam mendukung ikatan di dalam kelompok dan penguatan identitas kedaerahan satu kelompok, serta membentuk fondasi atau dasar sosial kemasyarakatan yang solid. Selain fungsi hukum adat yang bersifat internal, hukum adat dapat menjadi filter atau mekanisme resistensi sosial dalam menghadapi faktor eksternal, serta sebagai alat klaim dan kekuasaan, khususnya untuk masalah-masalah tertentu seperti masalah tanah dan hak ulayat, di dalam persaingan dan konflik dengan pendatang.

Sebagai pengikat kelompok masyarakat, hukum adat dapat menjadi unsur penguat identitas, karena ciri utama mekanisme sosial yuridis di suatu kelompok masyarakat tertentu berbeda dengan kelompok masyarakat lainnya. Peranan ini menjadi semakin penting ketika semangat atau keinginan untuk menonjolkan identitas dan menekankan eksistensi diri dari masyarakat tersebut menguat seiring dengan masuknya arus globalisasi<sup>51</sup> dan munculnya gerakan revitalisasi.

---

<sup>51</sup> Masuknya pengaruh globalisasi berdampak pada persoalan negara-bangsa.

Identitas dan eksistensi diri masyarakat memiliki korelasi dengan penguatan gagasan nasionalisme lokal. Walaupun bukan sebagai faktor tunggal, penguatan identitas lokal dapat mendukung penguatan gagasan nasionalisme lokal. Lebih lanjut, penguatan identitas lokal dapat dilakukan melalui revitalisasi.

Provinsi Riau adalah provinsi yang memiliki masyarakat yang majemuk, dengan komposisi terbesar adalah etnis Melayu. Pendetang antara lain berasal dari etnis Minangkabau, Batak, Bugis, Banjar, Jawa, Sunda dan etnis lainnya. Berdasarkan kebudayaannya, orang Melayu Riau berkebudayaan Melayu, sedangkan para pendatang sebagian besar berbaur menganut kebudayaan Melayu dan sebagian masih tetap berakar pada kebudayaan asalnya (Agustianto, 2003:15). Penilaian awal ketika mencermati hukum adat di Riau, yaitu sama seperti halnya hukum adat yang hidup di masyarakat di provinsi-provinsi lain di Indonesia, bahwa hukum adat Melayu juga merupakan satu jenis hukum adat yang hidup di masyarakat, yang dalam hal ini adalah masyarakat Melayu. Namun demikian, kondisi masyarakat yang sangat majemuk, serta perkembangan masyarakat yang terjadi menjadikan hukum adat Melayu saat ini lebih bervariasi disesuaikan dengan unsur yang telah mempengaruhinya.

Selama beberapa tahun terakhir ini, tepatnya sejak tahun 2001 ketika Gerakan Melayu Sedunia diselenggarakan, kebudayaan dan (hukum) adat Melayu Riau mengalami perubahan dan revitalisasi. Selain untuk mendukung 'tujuan besar' yaitu menjadikan Riau sebagai pusat (rujukan) budaya Melayu sedunia, juga diarahkan untuk mendukung tujuan-tujuan jangka menengah dan pendek, di antaranya adalah memperkuat peranan dan eksistensi unsur-unsur Melayu, baik pada level provinsi maupun level di bawahnya hingga ke tingkat terendah di kehidupan sehari-hari masyarakat.

Dalam hal penguatan dan revitalisasi hukum adat Melayu ini, provinsi-provinsi lain sebenarnya telah menerapkan hal serupa, walaupun dengan ragam dan mekanisme yang berbeda. Secara umum, walau tidak dapat disebutkan sebagai jaminan tunggal, faktor

penetus revitalisasi ini adalah penerapan otonomi daerah, termasuk otonomi khusus, yang kemudian diperkuat oleh peranan serta komitmen tokoh-tokoh setempat untuk membangun gerakan revitalisasi tersebut. Gerakan Melayu Sedunia di Riau dan otonomi khusus di Aceh dan Papua merupakan contoh dimaksud.

Aceh dengan penerapan hukum syariah, yang dikombinasikan dengan mekanisme adat dan hukum adat, menetapkan penyelesaian sengketa di tingkat *gampong* melalui mekanisme hukum syariah dalam pertemuan adat, yang dihadiri baik oleh anggota lembaga adat dan perwakilan unsur pemerintahan desa. Penetapan dan pengaturan mekanisme ini diatur melalui peraturan daerah Aceh (*qanun*). Sementara di Papua, semenjak otonomi khusus ditetapkan, hal ini menjadi lebih politis ketika, perwakilan masyarakat adat ditempatkan dalam lembaga MRP, untuk lebih mengimbangi peranan pranata non-adat yang ada.

Gerakan Melayu Sedunia di Riau sendiri adalah titik awal upaya membangkitkan unsur ke-Melayu-an dalam berbagai bidang; seperti sosial-budaya, pemerintahan daerah, dan integrasi lokal. Dimulai pada tingkat provinsi, kabupaten hingga desa, hukum adat Melayu diposisikan (kembali) agar berperan banyak dalam kehidupan masyarakat Melayu Riau. Kajian dan penelitian Lembaga Adat Melayu Riau (LAM Riau) tentang pemetaan adat masyarakat Melayu di Riau menggambarkan pentingnya ikatan sosial di masyarakat Melayu Riau. Ikatan-ikatan sosial ini kemudian dikembangkan untuk memperkuat identitas dan secara perlahan menumbuhkan kebanggaan sebagai 'orang Melayu'.

Tulisan ini akan membahas mengenai hukum adat pada masyarakat Riau sebagai satu unsur yang membentuk ikatan, identitas kelompok/lokal, solidaritas kelompok dan dasar sosial kemasyarakatan yang '*solid*', yang dapat dicermati sebagai salah satu bagian penting dalam membentuk (gagasan) nasionalisme (lokal). Tulisan ini juga tidak akan mengesampingkan pembahasan hukum

adat dan hubungannya dengan pengaruh otonomi daerah di dalam perkembangan hukum adat di masyarakat.

## 4.2 Hukum Adat Melayu di Riau

Dari beberapa kriteria hukum adat yang dikemukakan oleh Ter Haar, Soepomo dan Hazairin, MS Kaban (2005) merumuskannya sebagai berikut:

- (1) Terdapat masyarakat yang teratur
- (2) Menempati suatu tempat tertentu;
- (3) Ada kelembagaannya;
- (4) Memiliki kekayaan bersama;
- (5) Susunan masyarakat berdasarkan pertalian suatu keturunan atau berdasarkan lingkungan daerah;
- (6) Hidup secara komunal;

Selain itu, Soepomo juga memberikan catatan mengenai kedudukan hukum adat (di masyarakat- penulis) antara lain adalah sebagai hukum yang tidak tertulis di dalam peraturan legislatif, hukum yang hidup sebagai konvensi di badan-badan negara, hukum yang timbul karena putusan-putusan hakim, hukum yang hidup sebagai peraturan kebiasaan yang dipertahankan di dalam pergaulan hidup baik di kota-kota maupun di desa-desa (*customary law*) (Muhammad, 2006:10).

Dari pengertian di atas, hukum adat tidak diartikan sebagai hukum yang selalu ada di masyarakat pedesaan atau kampung. Pada masyarakat dengan ikatan adat yang sangat kuat, hukum adat dapat berlaku atau bahkan diimplementasikan pada tingkat kota atau ditekankan dalam hal ini bahwa yang menjadi penekanan adalah luasan wilayah adat yang belum tentu sama dengan batas teritorial menurut struktur pemerintahan daerah.

Prof. Bushar Muhammad kemudian menyimpulkan bahwa:

”Hukum adat itu adalah hukum yang mengatur terutama tingkah laku manusia Indonesia dalam hubungan satu sama lain, baik yang merupakan keseluruhan kelaziman dan

kebiasaan (kesusilaan) yang benar-benar hidup di masyarakat adat karena dianut dan dipertahankan oleh anggota-anggota masyarakat itu, maupun yang merupakan keseluruhan peraturan-peraturan yang mengenal sanksi atas pelanggaran dan yang ditetapkan dalam keputusan-keputusan para penguasa adat yaitu mereka yang mempunyai kewibawaan dan berkuasa memberi keputusan dalam masyarakat adat itu, ialah terdiri dari lurah, penghulu agama, pembantu lurah, wali tanah, kepala adat... (*op.cit*, 2006: 19).

Selanjutnya, peraturan-peraturan yang telah disepakati tersebut diberlakukan secara terus menerus sehingga menjadi kebiasaan dan sistem nilai di masyarakat.

Dihubungkan dengan kondisi empirik di masyarakat saat ini, Provinsi Riau terbagi menjadi 10(sepuluh) kabupaten dan 2(dua) kota. Budaya dan adat (Melayu) di seluruh kabupaten dan kota tersebut bervariasi, namun secara umum dapat dikatakan karakteristik budaya dan adat Melayu memiliki sifat yang terbuka, terhadap pengaruh-pengaruh budaya dan adat non-Melayu. UU Hamidy (1982, dalam Agustian (2003)), menyatakan bahwa masyarakat Riau mempunyai sistem nilai yang dianutnya; sebagian dari sistem nilai itu berakar dari kesejarahan mereka sebagai suatu suku bangsa dan sebagian lagi berasal dari penyerapan mereka terhadap nilai-nilai yang datang dari luar. Berdasarkan sumber pengaruhnya, hukum adat Melayu Riau dapat dibedakan menjadi:

- (1) Hukum adat Melayu Riau yang dipengaruhi hukum adat Minangkabau, terdapat di beberapa dusun/desa di Kabupaten Kampar.<sup>52</sup> Mayoritas dusun atau desa dengan hukum adat yang dipengaruhi unsur Minangkabau memiliki sistem kekeluargaan matrilineal. Sebagai contoh adalah Dusun Air Tiris di Kabupaten Kampar.

---

<sup>52</sup> Tidak seluruhnya dusun atau desa di Kabupaten Kampar mengadopsi sistem matrilineal.

- (2) Hukum adat Melayu Riau yang dipengaruhi oleh hukum adat Melayu Malaysia. Daerah-daerah yang menerapkan hukum adat Melayu seperti ini, sebagian besar menerapkan sistem kekeluargaan patrilineal.
- (3) Hukum adat Melayu Riau yang dipengaruhi oleh hukum adat Batak Melayu
- (4) Hukum adat Melayu Riau yang dipengaruhi oleh hukum adat Bugis, seperti beberapa daerah di Kabupaten Indragiri Hilir (wawancara Sanggam, Mei 2009)

Dalam hal hukum adat Melayu Riau yang dipengaruhi oleh unsur budaya Melayu Malaysia, dapat dilihat bahwa ketika meneliti Riau, kita akan memahami Riau dalam dua jenis pengertian; (1) Riau sebagai bagian kewilayahan semenanjung dan (2) Secara politis, Riau sebagai bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Secara kewilayahan, Riau dapat dikatakan lebih merupakan bagian Semenanjung Melayu yang memiliki persamaan dengan daerah Melayu lainnya seperti Malaysia dan Singapura. Hal ini menjadi sangat penting dan menjadi alasan 'Melayu Riau *beyond nationalism*' apabila pengertian nasionalisme itu hanya didasarkan pada batas teritori negara saja. Perasaan satu daerah, 'dekat' dan 'saudara' sesama orang Melayu sangat kental untuk menjadi dasar dalam identifikasi 'Melayu'.

Dalam hal ini, Anthony Smith (1996) menyatakan:

*"The strength and solidarity of an ethnic culture and a wider lifestyle is often matched by an exclusive, sometimes fanatical, attachment to that culture which leaves little room for cultural borrowings and outside influences (Kekuatan dan solidaritas dari suatu budaya etnik dan gaya hidup yang lebih luas seringkali cocok dengan keterikatan yang eksklusif, terkadang fanatik, pada kebudayaan tersebut yang meninggalkan ruang kecil untuk peminjaman budaya dan pengaruh luar)"*

Yang dimaksud dengan pengaruh luar di sini adalah nilai-nilai dari luar adat dan dari luar komunitas yang dipilih-diterima dan

diterapkan oleh masyarakat pada hukum adat Melayu yang secara tegas (bahkan fanatik) mereka tetap terapkan.<sup>53</sup>

Dihubungkan dengan teori dan pendekatan Van Vollenhoven mengenai lingkungan atau wilayah hukum adat, pembedaan hukum adat Melayu ini memang tidak tercakup secara rinci di dalam lingkungan tersebut.<sup>54</sup> Dinamika masyarakat yang berlangsung secara jelas memberikan gambaran bahwa struktur hukum adat sangat dinamis dan dapat berubah mengikuti perkembangan masyarakat, khususnya pada sistem hukum adat yang bersifat terbuka seperti hukum adat Melayu Riau, sehingga pembagian lingkungan hukum adat pun dapat berkembang. Hal ini juga mengacu pada pendapat Prof. Bushar Muhammad yang mengemukakan bahwa pembagian wilayah hukum adat Indonesia dari Van Vollenhoven hanya berdasarkan atas ciri-ciri lokal (setempat) saja dan bahwa ciri-ciri

---

<sup>53</sup> Ketentuan utama adalah penerapan hukum adat Melayu. Pengaruh dari nilai non adat dan luar kelompok adat berlaku dengan tidak merubah pakem Melayu. Hal ini dapat terlihat misalnya pada sistem kekeluargaan pada masyarakat Melayu yang berbeda-beda, sesuai dengan pengaruh pada hukum adat yang mereka terapkan. Pada masyarakat Desa Air Tiris, hukum adat kekeluargaan dan waris Melayu yang mereka terapkan bersifat matrilineal, sedangkan di daerah lain menerapkan sistem patrilineal. Namun tetap, pada prinsip dan pakem keduanya adalah hukum adat Melayu yang bersumber utama dari adat istiadat Melayu.

<sup>54</sup> Van Vollenhoven sangat berjasa dalam membuka rintisan studi hukum adat Indonesia. Van Vollenhoven mempercayai bahwa karena kondisi Indonesia yang sangat plural tidak sesuai dengan unifikasi hukum yang ingin diterapkan oleh Pemerintah Belanda yang didukung oleh sejumlah ahli hukum pada saat itu. Tidak hanya pengelompokan lingkungan/wilayah hukum adat di Indonesia, tetapi perdebatan Van Vollenhoven dan perjuangannya untuk pengakuan dan eksistensi hukum adat yang berdasarkan pada penelitian dan kajian ilmiah, pun sangat penting dan saat ini menjadi teori klasik studi hukum adat Indonesia. (Burns, 1999 - Lihat Bab I)

lokal itu lama kelamaan akan lenyap (Muhammad, 2006:31).<sup>55</sup> Pada studi-studi hukum adat di Indonesia hingga saat ini, apa yang dikemukakan Van Vollenhoven sangat berguna bagi pemahaman awal pengelompokan hukum adat di Indonesia; yakni tinjauan awal hukum adat pada level nasional dan provinsi, karena apa yang dinyatakan Van Vollenhoven dan pembentukan hukum adat secara makro, sebagian besar<sup>56</sup> sesuai dengan pengelompokan hukum adat hingga pada level provinsi. Adapun pada level kabupaten/kota, diversifikasi hukum adat mulai ada, terlebih pada tingkat di bawahnya.

---

<sup>55</sup> Namun demikian, penulis tidak sepenuhnya sependapat dengan pendapat Prof. Bushar Muhammad bahwa ciri lokal lama kelamaan lenyap mengingat masyarakat mengalami suatu proses menuju ke suatu integrasi kebudayaan. Menurut penulis, ciri lokal bersifat dinamis dengan didasarkan pada dinamika masyarakat yang mendorong terjadinya pembauran dan variasi budaya dan hukum adat, khususnya pada masyarakat dengan sistem hukum adat yang terbuka seperti Melayu Riau, sehingga dapat menciptakan ciri lokal baru.

<sup>56</sup> Perhatikan pada beberapa kasus. Contoh, etnis Sunda secara umum identik dengan Provinsi Jawa Barat, namun dalam level kabupaten/kota, misalnya orang Cirebon memiliki karakteristik berbeda dengan orang Bandung. Sebelum pemekaran, Banten masih termasuk di dalam Provinsi Jawa Barat –secara umum termasuk di dalam provinsi Jawa Barat-. Van Vollenhoven tidak menyebutkan Banten sebagai salah satu lingkungan wilayah hukum adat di Indonesia – masih melihat bagian dari Sunda. Namun, dalam kondisi demikian orang Banten tidak sama dengan orang Sunda. Setelah pemekaran, perbedaan antara orang Banten dengan orang Sunda semakin terlihat, dan patut menjadi kajian rincian dari teori besar Van Vollenhoven tentang lingkungan wilayah hukum adat.

Sembilan Belas Lingkungan Hukum Adat Indonesia Menurut Van Vollenhoven:

1. Aceh (Aceh Besar, Pantai Barat, Singkel, Simeulue)
2. Tanah Gayo, Alas dan Batak
  - A. Tanah Gayo (Gayo Lueus)
  - B. Tanah Alas
  - C. Tanah Batak (Tapanuli)
    - I. Tapanuli Utara
      - a. Batak Papak (Barus)
      - b. Batak Karo
      - c. Batak Simelungun
      - d. Batak Toba (Samosir, Balige, Laguboti, Lumban Julu)
    - II. Tapanuli Selatan
      - a. Padang Lawas (Tano Sepanjang)
      - b. Angkola
      - c. Mandailing (Sayurmatinggi)
- 2a. Nias (Nias Selatan)
3. Tanah Minangkabau (Padang, Agam, Tanahdatar, Limapuluh Kota, Tanah Kampar, Korinci)
- 3a. Mentawai (orang Pagai)
4. Sumatra Selatan
  - A. Bengkulu (Rejang)
  - B. Lampung (Abung, Paminggir, Pubian, Rebang, Gedongtataan, Tulang Bawang)
  - C. Palembang (Anak-Lakitan, Jelma Daya, Kubu, Pasemah, Semendo)
  - D. Jambi (penduduk daerah Batin dan Penghulu)
5. Tanah Malayu (Lingga Riau, Indragiri, Sumatra Timur, Orang Banjar)
6. Bangka dan Belitung
7. Kalimantan (Dayak, Kalimantan Barat, Kapuas Hulu, Kalimantan Tenggara, Mahakam Hulu, Pasir, Dayak Kenya, Dayak Klemanten, Dayak Landak dan Dayak Tayan, Dayak Lawangan, Lepo Alim, Lepo Timai, Long Glatt, Dayak Maanyan-Patai, Dayak Maanyan Siung, Dayak Ngaju, Dayak ot Danum, Dayak Penyabung Punan)
8. Minahasa (Menado)
9. Gorontalo (Bolaang Mongondow, Boalemo)
10. Tanah Toraja (Sulawesi Tengah, Toraja, Toraja Baree, Toraja Barat, Sigi, Kaili, Tawaili, Toraja Sadan, To Mori, To Lainang, Kepulauan Banggai)

11. Sulawesi Selatan (orang Bugis, Bone, Gowa, Laikang, Ponre, Mandar, Makassar, Selayar, Muna)
12. Kepulauan Ternate (Ternate, Tidore, Halmahera, Tobelo, Kepulauan Sula)
13. Maluku Ambon (Ambon, Hitu, Banda, Kepulauan Uliasar, Saparua, Buru, Seram, Kepulauan Kei, Kepulauan Aru, Kisar)
14. Irian
15. Kepulauan Timor (Timor Timur, Timor Barat, Timor Tengah, Mollo, Sumba, Sumba Tengah, Sumba Timur, Kodi, Flores, Ngada, Roti, Savu, Bima)
16. Bali dan Lombok (Bali, Tnganan Pagringsingan, Kastala, Karangasem, Buleleng, Jembrana, Lombok, Sumbawa)
17. Jawa Tengah, Jawa Timur serta Madura (Jawa Tengah, Kedu, Purwokerto, Tulungagung, Jawa Timur, Surabaya, Madura)
18. Daerah Kerajaan (Solo, Yogyakarta)
19. Jawa Barat (Priangan, Sunda, Jakarta, Banten)

Sumber: Soekanto, 1983: 19-20

Dalam hal pengaruh pada hukum adat di suatu masyarakat, teori *Receptio in Complexio* menyatakan adanya penerimaan masyarakat atas pengaruh pada hukum mereka. Bahwa hukum dapat menerima pengaruh dari unsur lain (seperti dari agama dan lain sebagainya) didasarkan pada resepsi atau penerimaan masyarakat, seperti dari agama dan lain sebagainya, namun yang diterapkan adalah tetap hukum tersebut, bukan unsur yang mempengaruhinya.

Dalam mencermati hukum adat Melayu Riau, susurannya dapat ditinjau pada skala regional, nasional, provinsi, dan masyarakat bawah atau masyarakat adat secara langsung. Pada skala regional, hukum adat Melayu Riau merupakan bagian dari sistem hukum masyarakat Melayu secara umum (seperti juga halnya masyarakat Melayu di Malaysia atau Singapura). Selain perasaan sebagai sesama orang Melayu, kesamaan-kesamaan (secara umum) yang ada di dalam hukum adat Melayu Riau dan daerah-daerah di Malaysia dan menjadi unsur pengikat sesama masyarakat (adat) Melayu. Pada skala nasional, hukum adat Melayu merupakan salah satu hukum yang diterapkan oleh warga Indonesia, khususnya di Riau. Secara ideal,

hukum adat Melayu seyogyanya menjadi kontribusi pada hukum negara Indonesia karena di samping hukum positif yang diberlakukan, hukum adat adalah sesuatu yang dimiliki oleh masyarakat (khususnya masyarakat adat) yang ada di dalam wilayah suatu negara, yang menjadi 'aturan' kehidupan secara langsung sesuai dengan karakteristik dan pilihan masyarakat. Dengan kata lain, hukum negara atau hukum positif seharusnya merupakan bentuk pengaturan umum yang mampu mengayomi masyarakat di suatu negara yang majemuk. Namun demikian, pada prakteknya terdapat kendala dan benturan antara hukum adat dan positif. Pengakuan atas eksistensi hukum adat dirasa belum memadai saat ini karena yang lebih penting adalah pengakuan dalam tataran praktis, seperti permasalahan eksistensi hak masyarakat adat pada satu wilayah yang seharusnya terjamin, meskipun dengan pembuktian sederhana dan tradisional, dan tidak dikalahkan oleh pembebanan tanah tersebut secara langsung menjadi hak negara.<sup>57</sup>

Nilai-nilai yang ada pada budaya dan adat Melayu tersebar pada berbagai aspek kehidupan dan sifatnya tidak berbeda dengan sifat dari hukum adat secara umum. Agustian (2003: 53-56) mengklasifikasi sistem nilai pada masyarakat Melayu Riau, yaitu nilai agama, nilai adat dan nilai tradisi.

Nilai agama merupakan nilai yang memberi pengaruh sangat kuat kepada masyarakat Melayu Riau. Agama Islam sebagai agama mayoritas, menjadi ukuran bagi kedua nilai lainnya (Agustian, 2003:53). Hal ini bahkan mempengaruhi kualifikasi dan ciri-ciri 'orang Melayu Riau' yaitu orang yang beragama Islam.<sup>58</sup> Dalam

---

<sup>57</sup> Wawancara dengan Al Azhar dan Elmustian Rahman (Mei 2009), memberikan gambaran bahwa masih banyak permasalahan seperti sengketa tanah antara masyarakat adat – negara- dan –swasta. Contoh: kasus tanah di hutan Kampar Peninsula dan Kabupaten Indragiri Hilir.

<sup>58</sup> Agustian juga menyebutkan bahwa pandangan ini dalam masyarakat Riau yang melahirkan sebutan bahwa orang yang bukan Islam kemudian masuk agama Islam disebut "masuk Melayu". Sebaliknya orang Melayu

hubungannya dengan penerapan hukum adat, kualifikasi ini menjadi penting untuk menentukan apakah seseorang dapat terikat atau tidak pada satu hukum adat di wilayahnya (di Riau). Di sisi lain, hukum adat tertentu di wilayah Melayu Riau juga memberi ketegasan identitas bagi individu dan memperkuat ikatan antara dirinya dengan keluarga (individu lain sedarah/*kinship*) dan kelompok atau masyarakat adatnya.

Nilai adat adalah ketentuan-ketentuan adat dengan ciri khas memiliki sanksi. Nilai kolektivitas dan penghargaan pada individu anggota kelompok (adat) sangat besar, walaupun dengan intensitas yang berbeda. Di Desa Air Tiris, pengelolaan pada tanah pusako dan tanah adat sangat rinci dan mengikat, bahwa (khususnya) *tanah pusako* dan tanah adat memiliki pengelolaan tersendiri dengan syarat mutlak tidak dapat dialihkan kepada pihak lain sehingga penguasaan tanah tidak akan pernah beralih pada pihak lain, di luar anggota masyarakat adat. Pendetang tidak termasuk dalam ketentuan mengikat hukum adat tanah karena pendatang tidak termasuk di dalam pihak yang berhak atas pengelolaan atau sejak awal sudah dinyatakan tidak berhak.

Walaupun pada kasus di Kecamatan Merbau Kabupaten Meranti, pengelolaan tanah di dalam lingkungan kelompok atau desa tidak ditetapkan dengan rinci, namun tetap mengikat seluruh anggota masyarakat desa, bahkan kepada pendatang. Melalui peraturan informal yang dipahami oleh seluruh masyarakat, pendatang tidak diperkenankan untuk memiliki tanah (wawancara dengan Taufik Ikram Jamil, Mei 2009), namun tidak dijelaskan apakah dengan sejumlah perjanjian dan persyaratan yang dapat dipenuhi pendatang dapat melakukan perjanjian sewa atau pengelolaan tanah dimaksud. Narasumber juga tidak menjelaskan adanya sanksi kuat, namun menyebutkan pendatang tidak diperkenankan memiliki tanah dan masyarakat memahami hal ini.

---

sendiri yang keluar dari agama Islam, tidak lagi diakui orang Melayu tetapi disebut "orang lain" atau "budak asing" (2003:54).

Hal yang membedakan dua kasus di atas adalah intensitas atau kekuatan mengikat dari nilai adat. Pada kasus Desa Air Tiris, nilai diiringi dengan persyaratan dan sanksi yang sangat ketat. Masyarakat tidak melakukan pelanggaran karena sanksi yang sangat berat, terutama sanksi sosial.<sup>59</sup> Namun pada kasus Kecamatan Merbau, persyaratan dan sanksi tidak diatur dengan rinci dan tegas, namun kesadaran dan pemahaman masyarakat sendiri yang menghendaki demikian.

Hal penting lainnya adalah bahwa sejarah sistem hukum Indonesia secara tradisional memang beranjak dari hukum yang ada pada tingkat terbawah dari masyarakat, yaitu masyarakat adat. Benturan terjadi pada zaman penjajahan Belanda, dimana hukum adat yang berlaku di masyarakat dan menjadi aturan dalam hubungan-hubungan sosial kemasyarakatan, berbeda dengan sistem hukum Barat yang dimiliki Belanda. Untuk mempermudah pengaturan dan pelaksanaan sanksi pada hubungan sosial kemasyarakatan dan perekonomian,<sup>60</sup> Pemerintah Hindia Belanda kemudian melakukan kajian mendalam pada hukum adat yang dipelopori oleh beberapa ahli hukum Belanda dan mengakuinya berlaku pada sektor-sektor kehidupan tertentu, seperti masalah peradilan,<sup>61</sup> hubungan perdagangan atau perekonomian, dan lain-lain.

---

<sup>59</sup> Yang dimaksud dengan sanksi sosial dalam hukum adat beragam, mulai dari tidak disertakan dalam kegiatan sosial masyarakat secara sementara, hingga pengucilan dari seluruh kegiatan kehidupan masyarakat.

<sup>60</sup> Karena Pemerintah Hindia Belanda juga kerap melakukan hubungan perdagangan/perekonomian dengan warga etnis Tionghoa, maka, pengakuan pada sektor ekonomi dan peradilan tidak terbatas pada hukum adat (pribumi), tetapi juga hukum Timur Asing untuk masyarakat etnis Tionghoa.

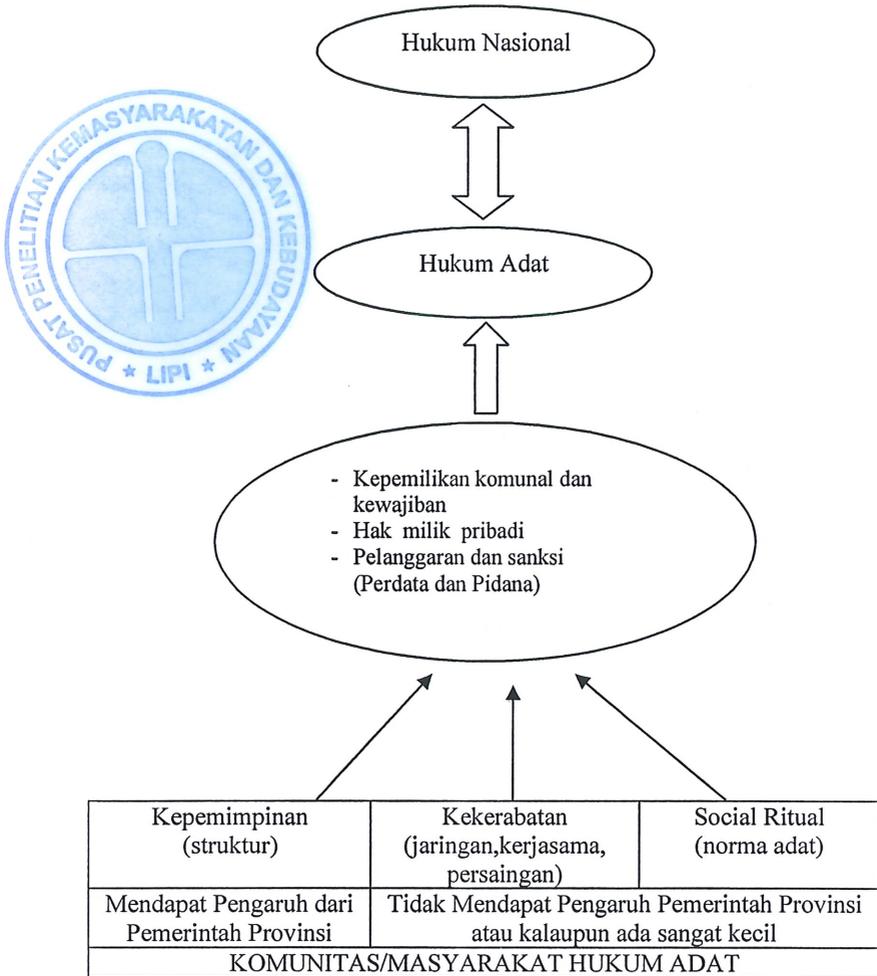
<sup>61</sup> Terdapat pembagian hukum yang dipergunakan, berdasarkan pihak yang terlibat dalam perkara, yaitu hukum Barat untuk golongan Barat, hukum adat untuk masyarakat pribumi, dan hukum Timur Asing untuk warga asing lain, seperti misalnya warga Tionghoa.

Mekanisme ini berlanjut hingga saat ini. Pada prakteknya eksistensi hukum adat sangat bergantung pada pengakuan hukum nasional/hukum negara/hukum positif. Steni menjelaskan beberapa hukum positif terkait pengakuan hukum adat oleh hukum negara.

"...eksistensi masyarakat adat baru dinyatakan ada dalam konteks politik unifikasi hukum dan stabilitas negara. Dalam UU Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan, UU Nomor 22 Tahun 2001 tentang Minyak dan Gas Bumi dan UU Nomor 27 Tahun 2003 yang menggunakan istilah masyarakat adat dan UU Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan, UU Nomor 7 Tahun 2004 tentang Sumber Daya Air, UU Nomor 18 Tahun 2004 tentang Perkebunan, UU Nomor 31 Tahun 2004 tentang Perikanan, UU Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah, UU Nomor 24 Tahun 2003 tentang Mahkamah Konstitusi dan konstitusi hasil amandemen yang menggunakan istilah masyarakat hukum adat, negara hadir untuk memberi syarat bagi eksistensi masyarakat adat, paling tidak dalam empat hal: (1) sepanjang masih ada; (2) sesuai dengan perkembangan zaman; (3) dalam NKRI; (4) berdasarkan undang-undang yang berlaku." (Steni, 2009)

Skema 1 di bawah ini menjelaskan tentang struktur dari sistem hukum, dan di mana pemerintah daerah, dalam hal ini pemerintah provinsi dapat memberi pengaruh.

Skema 1  
Pemetaan Konsep dan Struktur Hukum Adat Indonesia



### 4.3 Hukum Adat Melayu Riau dan Revitalisasinya

Keinginan dan upaya merintis penguatan budaya Riau sebenarnya tidak terjadi secara tiba-tiba atau langsung pada saat Deklarasi Gerakan Ke-Melayu-an pada tahun 2001. Vivienne Wee menyebutkan bahwa dalam kurun tahun 1965-1997 di Provinsi Riau telah adanya 'atavism',<sup>62</sup> dan *indigenism*'. Melalui penjelasan contoh etnografi dalam tulisannya, Wee menyebutkan bahwa "...I shall present an ethnographic examples how atavism and indigenism have been symbolically and ritually realized on the ground (1965-1997) (Wee, 2002).<sup>63</sup>

Penjelasan selanjutnya, Wee juga menyebutkan:

*"Atavistic attempts to recreate bygone sultanates imply a knowledge of the past. Such knowledge is rooted in ethno-historical construction as the intellectual foundations of atavistic movements. These constructions exist in multiple forms- as verbal narratives, documentary records, genealogies, myths, material representations, sacred sites, ritual, social institutions, interactional patterns, and so on. The ethno-historical constructions of the past are thus articulated and embedded in the everyday life of the present. As a result, such construction have the power of creating a constituency of insiders loyal to the atavistic vision but*

---

<sup>62</sup> Berdasarkan Kamus Umum Lengkap, pengertian *Atavism* adalah timbulnya kembali sifat nenek moyang pada seseorang ( Nasution, 1991)

<sup>63</sup> Menurut Wee:

*"...during this period, many prominent Riau Malays adopted a strategy of cultural revitalization.....was able to utilize government funds for such activities are (1) restore historical graves, palace ruins, and other archaeological sites, (2) establish cultural centers, (3) conduct researches on language and literatures, (4) conduct seminars and conferences.*

*detached and even cynical about the mundane world outside.” (ibid)*

Sedikit berbeda dengan penjelasan di atas, revitalisasi budaya Melayu saat ini memang tidak menuju pada ‘*atavism*’ seperti telah diuraikan Wee secara rinci, yaitu menciptakan kembali kesultanan Riau. Namun, konstruksi revitalisasi di Riau saat ini lebih cenderung disebut sebagai satu proses (peningkatan) penemuan kembali unsur-unsur budaya Melayu dan sosialisasi budaya Melayu secara massal untuk penguatan lokalitas -- ke-Melayu-an -- di Riau. Revitalisasi budaya Melayu pada saat ini sangat difokuskan pada unsur masyarakat dan kesadaran mereka atas budaya dan adat Melayunya.

Contoh revitalisasi budaya ke-Melayu-an di Riau, *pertama*, yaitu simbol. Simbol merupakan contoh upaya revitalisasi budaya Melayu Riau, dan salah satunya dilakukan pada fisik bangunan, sosial, dan tata pemerintahan lokal (pembahasan terdapat pada tulisan Thung Ju Lan, bab III dalam buku ini). *Kedua*, revitalisasi unsur-unsur hukum adat dalam pranata kehidupan masyarakat Riau, seperti pada tata pemerintahan-kelembagaan-institusi lokal, interaksi sosial budaya dan aspek/bidang politik di Riau. Peran strategis dimiliki oleh lembaga adat, yang walaupun belum memiliki satu ‘kekuatan’ lembaga adat secara formal, namun mulai berperan dalam membantu elit lokal dalam merumuskan dan menyusun kebijakan-kebijakan sosial dan pemerintahan di Riau.

Lembaga adat tersusun dalam tingkatan provinsi, kabupaten/kota, dan lembaga-lembaga (kerapatan) adat yang lebih rendah. Lembaga adat terdiri dari tokoh masyarakat, tokoh adat dan tokoh agama. Lembaga Adat Melayu merupakan satu majelis kerapatan untuk memberi wadah pada tokoh-tokoh Melayu Riau yang tidak berorientasi atau ‘silau’ pada kedudukan struktural pemerintahan (wawancara dengan Khaidir, Mei 2009).

Di tingkat provinsi, Lembaga Adat Melayu Riau (LAMR) mengkaji dan merumuskan hal-hal terkait sosial-budaya serta hukum adat Melayu melalui kajian dan musyawarah adat. Peran LAM Riau

sangat strategis karena berwenang untuk perumusan identitas dan pendefinisian ketentuan sosial budaya Melayu, khususnya untuk masyarakat Riau. Di tingkat kabupaten dan lembaga kerapatan adat dusun atau desa, peran lembaga adat -ketua adat dan pemuka agama-direvitalisasi dengan jalan: (1) me-'legitimasi' kedudukan lembaga adat dan pelaksananya oleh pemerintah daerah/provinsi (kasus Dusun Air Tiris Kabupaten Kampar); (2) pada beberapa dusun atau daerah yang sebelumnya tidak memiliki lembaga adat, lembaga adat dibentuk dengan menghimpun tokoh-tokoh setempat yang 'dipilih' oleh masyarakat (kasus Kecamatan Merbau Kabupaten Meranti). Permasalahan yang muncul pada poin kedua adalah, masyarakat tidak memiliki bayangan atau pengetahuan yang cukup dan tidak bisa berpikir jauh tentang kedudukan lembaga adat yang nantinya berkompeten untuk menyelesaikan permasalahan di masyarakat.

Fokus pada revitalisasi hukum adat Melayu Riau sendiri adalah 'unifikasi' dan 'integrasi' sistem pada penerapan hukum adat Melayu Riau di seluruh Riau. Meskipun demikian, 'unifikasi' dan 'integrasi' yang dimaksudkan di sini hanya terkait pada unsur hukum adat, dan bukan pada corak hukum yang menjadi pilihan masyarakat. Unsur-unsur yang diterapkan dalam 'unifikasi' dan 'integrasi' sebagian besar 'ditentukan' oleh elit Melayu di tingkat provinsi dan kabupaten, seperti kebijakan adanya lembaga adat di tingkat dusun atau desa berikut perangkat/pemuka adat di dalamnya dan tidak dikenakan pada masalah-masalah privat—seperti sistem kekeluargaan—dan ritual-ritual sosial yang dipilih-diterima-diterapkan oleh masyarakat. Sehingga ketika melihat Dusun Air Tiris di Kabupaten Kampar dan Desa Merbau di Kabupaten Meranti, dengan adanya kebijakan *top down* diadakannya lembaga adat setempat, keduanya sama-sama memiliki lembaga adat beserta perangkat di dalamnya, namun, lembaga-lembaga adat yang ada memiliki sistem yang berbeda satu sama lain, bahkan dalam kasus Dusun Air Tiris, perbedaan bisa terjadi dengan dusun tetangga (wawancara dengan Hendry Sayuti dan Taufik Ikram Djamil, Mei 2009).

Ketentuan dan kebijakan revitalisasi hukum adat Melayu di Riau hanya terkait pada persyaratan dipenuhinya unsur-unsur yang dapat mendukung revitalisasi, ikatan sosial dan identitas ke-Melayuan, namun pada tataran praktis, sistem hukum adat dan ritual sosial yang diterapkan diserahkan pada masyarakat setempat, sehingga terjadi keragaman sistem sosial budaya di masyarakat Riau. Walaupun memang untuk mewakili dari seluruh sistem sosial budaya di masyarakat yang beragam, tetap harus dilakukan semacam 'pemilihan' unsur sosial budaya Melayu (Riau) yang representatif sebagai identitas (umum) Melayu. Di sisi lain, hal positif di masyarakat adalah dengan adanya kesadaran hukum dan pemilihan sistem yang dikehendaki oleh masyarakat maka diharapkan akan dapat mendukung proses penguatan identitas dan membentuk basis sosial yang *solid*.

Skema 2  
Perlakuan pada Hukum Adat Berdasarkan Tingkatan

<p style="text-align: center;"><u>Tingkat Provinsi</u></p> <p>'Perwakilan' untuk keperluan identifikasi Melayu (Riau) 'secara umum'</p>	<i>Similarity</i>
<p style="text-align: center;"><u>Tingkat Kabupaten dan persekutuan/lembaga kerapatan adat dusun atau desa:</u></p> <p>Kesadaran hukum masyarakat di suatu tempat dan dilanjutkan dengan pemilihan sistem hukum yang diterapkan, akan mendukung proses penguatan identitas. Akibatnya: hukum adat di masyarakat bawah beragam</p>	<i>Diferensiasi</i>

Selain contoh kasus seperti disebutkan di atas, terdapat contoh kasus lain mengenai kelembagaan di tingkat masyarakat di Riau yang mengalami penyesuaian dan modifikasi. Dumai merupakan satu contoh daerah di Riau dengan penduduk yang sangat majemuk. Jumlah pendatang dari etnis non Melayu sangat besar sehingga keadaan yang sangat majemuk dan interaksi sosial yang terjadi sangat memungkinkan untuk terjadinya konflik antar etnis. Solusi yang

berusaha disusun oleh para elit lokal di Dumai adalah dengan memperkuat kelembagaan masyarakat yang tetap mengedepankan unsur dan tokoh Melayu setempat.

Pembentukan lembaga kerapatan masyarakat pada awalnya bersifat non formil dan hanya berdasar pada interaksi sosial antara para tokoh etnis Melayu dan non Melayu. Pada perkembangannya lembaga ini kemudian menjadi formil dengan nama Lembaga Kerukunan Keluarga Masyarakat Dumai (LKKMD), namun tanpa mengedepankan hukum adat sebagai instrumen utama, melainkan koordinasi di antara elit lokal Melayu dan non Melayu. Lembaga ini terdiri dari kelembagaan-kelembagaan pada skala lebih rendah yang diterapkan juga kepada para pendatang beserta kelompok masing-masing, sehingga masing-masing kelompok etnis memiliki organisasi dan kelembagaan yang *solid*. Pola yang kemudian diterapkan adalah pada penyelesaian konflik atau sengketa, perwakilan tokoh dari masing-masing kelompok menghadiri musyawarah untuk mencari penyelesaian masalah, dan diikuti dengan penyampaian dan penyelesaian masalah pada masing-masing kelompok (wawancara dengan Ketua LKKMD dan tokoh setempat di Dumai, Mei 2009).

Karakteristik dasar kelembagaan masyarakat ini sebenarnya dapat terlihat pada lembaga-lembaga (kerapatan) adat skala lebih kecil yaitu di tingkat desa. Pada contoh kasus Dumai dimana lembaga masyarakat yang dibentuk adalah pada tingkat kota, maka lingkup kelembagaan menjadi lebih luas. Mekanisme yang digunakan sebenarnya sangat mirip dengan musyawarah (awal) pada lembaga kerapatan adat yang lazim dilakukan di tingkat masyarakat bawah. Sehingga, meskipun tanpa pendefinisian secara jelas, mekanisme ini sebenarnya telah mempergunakan mekanisme di dalam hukum adat, bahwa masyarakat (baik penduduk asli Melayu maupun pendatang) menjadi terikat dan harus menaati ketentuan musyawarah, dengan tetap dimunginkannya upaya musyawarah dan negosiasi.

#### 4.4 Kesadaran Hukum Adat Melayu di Riau dan *Reinventing Tradition*

Pertanyaan yang muncul dalam hal lahirnya, pemilihan, penerapan, pentaatan atas suatu hukum adat adalah: apa yang mendasari itu semua? Tentu saja, ada satu unsur penting yang ada di masyarakat, yaitu kesadaran dan keputusan.

Dalam buku *De ontdekking van het Adatrecht Van Vollenhoven* mengemukakan sejarah penemuan hukum adat dan dibedakan dua kesadaran; "kesadaran barat" dan "kesadaran timur". Kesadaran barat adalah kesadaran orang barat secara berangsur-angsur mengenai adanya hukum adat sebagai hukum yang hidup dan mengatur kehidupan sehari-hari rakyat Indonesia. Dimulai kesadaran pada tahun 1500 hingga tahun 1900 diperoleh 'penemuan-penemuan', yaitu orang barat mendapatkan dan mulai mengenal beberapa lembaga hukum adat dan sesudah 1900 orang barat yang telah menemukan hukum adat itu menyelidiki dan mempelajari secara sistematis, menjalankan di dalam perundang-undangan, pemerintahan dan peradilan. (Muhammad, 2006:211-212)

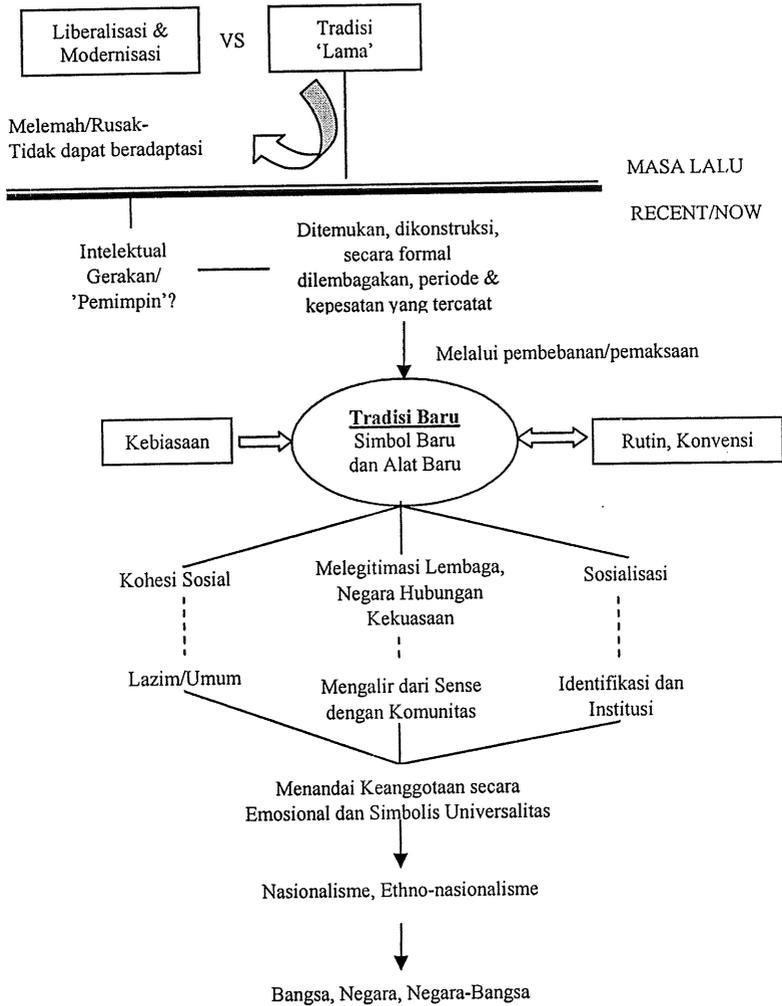
Adapun kesadaran timur adalah kesadaran orang timur dalam 'menyadari berlakunya dan menyadari nilai-nilai hukum adat. Yang dimaksud dengan menyadari hukum adat di sini adalah penemuan sifat khas ketimuran dan belajar menghargai sifat khas hukum adat itu yang dialami oleh orang timur sendiri (Muhammad, 2006:213-214). Kesadaran timur ini penting dipahami sebagai dasar dalam memaknai penemuan hukum adat. Konstruksi yang diterapkan adalah dengan mementingkan kesadaran dan penemuan oleh orang timur pada hukum adat, karena orang timur merupakan pelaku sekaligus objek dalam hukum adat di Indonesia.

Konsep kesadaran timur ini menjadi penting menurut Van Vollenhoven dalam kaitannya dengan imperialisme kebudayaan. Kesadaran hukum juga menentukan intensitas kekuatan dari hukum adat dan mengetahui dasar/alasan masyarakat di suatu lingkungan adat menaati hukum adat yang berlaku.

Mekanisme legalisasi penerapan hukum adat pada 3(tiga) kasus di Riau, yaitu Desa Air Tiris Kabupaten Kampar; Kecamatan Merbau Kabupaten Meranti dan Kota Dumai, adalah melalui keputusan dari musyawarah masyarakat adat bersangkutan atau yang terlibat. Alasan yang mendasarinya adalah pemilihan hukum yang akan diterapkan secara teknis sangat tergantung pada penerimaan masyarakat yang kemudian diputuskan. Ter Haar dalam 'teori keputusan' menjelaskan bahwa lahir dan berlakunya suatu hukum adat diperoleh melalui keputusan dan diwujudkan dalam peraturan masyarakat adat. Untuk mencapai keputusan tersebut, masyarakat adat yang bersangkutan dapat saja menerima pengaruh unsur-unsur lain, seperti agama, atau hukum adat lain. Teori *receptio in complexio* memberikan pemahaman untuk hal itu bahwa hukum adat yang diberlakukan dapat mendapat pengaruh dari unsur lain, seperti agama.

Dalam konteks penerapan dan revitalisasi hukum adat, konsep Eric Hobsbawm tentang '*Invented Tradition*' menjadi salah satu konsep penting untuk melihat penguatan-penguatan dan revitalisasi tradisi, dan hukum adat, di beberapa daerah di Indonesia termasuk Riau. Secara sederhana, fungsi '*invented tradition*' dapat diartikan sebagai (satu) jalan untuk membentuk (kembali) identitas dan nasionalisme, bangsa dan negara-bangsa. Penjelasan dapat dilihat melalui skema berikut:

**Skema 3**  
**Inti Pemahaman 'Invented Tradition' Eric Hobsbawm**



Sumber: Disarikan dari Hobsbawm (1987)

Tradisi-tradisi baru, berikut simbol dan alat baru dapat: *Pertama* membentuk kohesi sosial yang dilakukan secara lazim atau menjadi umum; *Kedua* melegitimasi lembaga/negara atau berhubungan dengan kekuasaan dan *Ketiga* melalui sosialisasi dapat mengalir *sense* identifikasi dengan komunitas dan institusi. Keseluruhannya akan menandai keanggotaan secara simbolis, emosional, dan universal sehingga mendukung nasionalisme atau etno-nasionalisme untuk melahirkan bangsa, negara, negara-bangsa.

Dalam kasus Riau, *invented tradition* yang dikemukakan oleh Eric Hobsbawm dapat ditemukan, namun proses tersebut bersifat lebih gradual di satu daerah daripada daerah lain, seperti beberapa daerah di Riau tradisi yang di-*invented* tersebut sudah berlaku melalui kelembagaan adat, sementara di daerah lain harus dibentuk terlebih dahulu. *Invented tradition* tidak selalu dikenakan pada kondisi tidak adanya tradisi atau norma dan adat di masyarakat tersebut (nol), akan tetapi bentuk-bentuk perubahan, penyesuaian atau variasi baru pada tradisi, adat dan norma sosial yang sudah ada juga dapat disebut sebagai *invented tradition*.

Struktur dan kedudukan lembaga pranata adat merupakan tradisi yang paling umum direvitalisasi dan di-*reinvented* untuk beberapa daerah di Riau. Seperti pada kasus Merbau di Kabupaten Meranti, lembaga kerapatan adat yang sebelumnya, secara formil, tidak ada (disebabkan masyarakat tidak membentuknya dalam waktu yang lama), kemudian mulai dibentuk dengan adanya instruksi vertikal. Masyarakat masih harus beradaptasi dengan sistem ini disebabkan masyarakat belum akrab dengan jenis 'institusi' adat formil ini – hal ini terlihat pada proses pemilihan tokoh yang duduk di lembaga kerapatan adat yang dilakukan dengan pertimbangan pemilihan yang sederhana dan tidak rumit. Walau demikian, kemungkinan yang diperoleh berdasarkan observasi adalah, jumlah, keberadaan dan kedudukan para tokoh adat di tempat ini sebenarnya telah ada pada beberapa waktu yang lalu, namun tidak dilembagakan secara formil.

Pada kasus lain seperti di Desa Air Tiris dan pada umumnya desa-desa lain di Kabupaten Kampar, lembaga kerapatan adat sudah berjalan dengan baik dan memiliki kedudukan yang sangat kuat. Konsep *invented tradition* tidak berlaku dalam hal ini, melainkan revitalisasi semata, yaitu pemerintah provinsi melegitimasi kedudukan para tokoh adat dalam lembaga kerapatan adat.

Untuk dapat berfungsi, hukum adat harus memiliki daya ikat. Unsur sanksi dapat membantu hal ini dikarenakan sanksi memberi *power* pada hukum adat untuk memiliki daya ikat yang kuat pada masyarakatnya dan memelihara stabilitas sosial. Kasus Desa Air Tiris, dalam hal ini bisa menjadi contoh yaitu pelanggaran yang dilakukan pada tradisi, kebiasaan dan hukum adat memuat sanksi sosial yang bervariasi, dari pengasingan hingga denda. Dalam lingkup kehidupan masyarakat yang memiliki ketergantungan besar pada lingkungan sosialnya, sanksi terendah pun akan terasa berat dan menjadi pengikat, baik secara fisik maupun sosial. Pengikat fisik di sini dapat dihubungkan dengan ikatan masyarakat dengan aset-aset fisik seperti tanah, yang tidak akan dimungkinkan beralih pada pihak luar suku atau penduduk asli setempat.

Ikatan dari tingkat bawah hingga atas, seperti halnya pada kasus masyarakat Melayu, pada akhirnya dapat berfungsi juga sebagai alat klaim masyarakat Melayu atas tanah dan wilayahnya, baik secara fisik maupun sosial. Namun demikian, memang derajat ikatan ini tidak dapat digeneralisasi, karena daya ikat dan keterikatan masyarakat pada hukum adat di setiap wilayah di Riau berbeda-beda. Dari segi fisik, kasus hilangnya klaim tanah-tanah oleh kelompok suku Melayu pada pendatang atau pihak non suku Melayu setempat dapat disebabkan oleh lemahnya ikatan hukum adat di masyarakat tersebut.

Pada daerah dengan intensitas hukum adat Melayu yang masih sangat kuat seperti Desa Air Tiris dan Merbau, hilangnya klaim tanah oleh penduduk terhadap orang luar sangat kecil, mengingat hukum adat (e.g. mekanisme pengalihan *tanah pusako* pada sistem

matrilineal) dan ketentuan hukum hak ulayat, masih diterapkan. Sanksi yang sangat kuat mendukung daya ikat hukum adat. Di sini dapat terlihat daya ikat hukum adat akan mempengaruhi klaim dan *attachment* masyarakat Melayu pada wilayahnya.

Pada kasus Riau, konsep hukum adat yang diterapkan, baik seperti dalam kasus Desa Air Tiris maupun Kecamatan Merbau, di-*invented* dengan jalan menerapkan 'bentuk-bentuk' baru dalam hukum adat yang sudah berjalan, yaitu kelembagaan baru, prosedural baru (yang belum pernah diterapkan sebelumnya), dan melibatkan pengaruh institusi pemerintahan daerah dan non pemerintahan daerah melalui 'legitimasi', seperti halnya dari pemerintah daerah maupun lembaga kerapatan adat tingkat vertikal. Selain itu, peran elit lokal di sini sangat besar dan berpengaruh. Keseluruhan hal tersebut melalui proses pembebanan kepada masyarakat dan khususnya kelembagaan adat setempat, akan menjadi tradisi baru yang dapat membentuk ikatan sosial yang bejalan menjadi kelaziman atau hal umum; legitimasi kelembagaan, dan sosialisasi yang melahirkan *sense* identifikasi komunitas 'Melayu'. Pada akhirnya, menandai keanggotaan masyarakat Melayu atau 'orang Melayu' secara emosional, simbolis dan universal di seluruh Riau. Rumusan akhirnya adalah satu bentuk nasionalisme lokal, yang apabila di rumuskan secara tepat dapat mendukung pembentukan nasionalisme Indonesia. Namun demikian, dalam konteks kekinian, pendekatan campuran antara *civic nationalism* dan *ethno nationalism*<sup>64</sup> menjadi syarat penting, dalam hal nasionalisme Indonesia -- yang didukung oleh heterogenitas dan nasionalisme-nasionalisme lokal -- dapat membentuk negara, negara-bangsa dan bangsa Indonesia. Seperti halnya pendapat Smith (2006) berikut:

---

<sup>64</sup> Tentang hal ini Smith (2006) memberikan penjelasan tentang pentingnya untuk memperhatikan unsur-unsur etnis dalam konteks nasionalisme, selain itu Smith menyebutkan beberapa contoh mengenai kegagalan akibat hanya menitikberatkan pada *civic nationalism* semata.

*”The success of nationalism, as well as its limitations, has therefore much to do with the conjunction of the more recent ideals of popular sovereignty and cultural authenticity with antecedent, and often much older, ethnic ties and communities.”*

#### **4.5 Revitalisasi Adat dan Hukum Adat: Penguatan Identitas dan Gagasan Nasionalisme Lokal**

Adanya pengaruh pada hukum adat Melayu menunjukkan hukum bersifat dinamis, dan penerimaan masyarakat menjadi syarat utama terjadinya penerimaan pengaruh ini. Secara perlahan, batas daerah kemudian menjadi lebih cair<sup>65</sup> dan ketika penguatan lokalitas masing-masing kelompok masyarakat muncul maka nampak keragaman yang memiliki masing-masing kekhasan. Revitalisasi hukum adat Melayu di Riau saat ini lebih merupakan proses untuk memperkuat identitas secara kelompok atau internal dan dapat membentuk batasan ‘siapa’ yang termasuk dan tidak di dalam kualifikasi ‘orang Melayu’. Tentunya, batasan ini tidak semata hanya berasal dari batasan melalui hukum adat, namun juga dari aspek sosial dan budaya lain di luar pembatasan melalui hukum adat, misalnya agama, seperti pada pengkualifikasian identitas ‘orang Melayu’ secara umum yaitu individu yang beragama Islam dan terikat serta

---

<sup>65</sup> Batas daerah yang lebih cair secara sederhana memang dapat dilihat sebagai lawan dari penguatan lokalitas. Namun harus diperhatikan bahwa apabila mengacu kepada Teori *receptio in complexio* bahwa penerapan hukum dapat memperoleh pengaruh dari sumber atau nilai lain, namun yang diterapkan adalah tetap hukum tersebut, bukan nilai atau sumber yang mempengaruhi. Dalam hal penerapan hukum adat Melayu di Riau, masyarakat dapat menerapkannya dengan variasi pengaruh dari nilai agama (Islam), nilai hukum adat daerah lain (diperoleh melalui interaksi sosial), namun tetap yang diterapkan adalah hukum adat Melayu, sehingga pada tataran praktis sangat nampak variasi di antara hukum adat Melayu di Riau. Adapun penguatan lokalitas di sini, adalah intensitas penerapan hukum adat Melayu semakin ditingkatkan dan mengalami revitalisasi.

menerapkan adat istiadat Melayu. Walaupun sifatnya terbuka, dalam arti pendatang dapat memasuki atau menjadi 'orang Melayu', ketentuan tersebut di atas – walaupun sebagai hukum informal – tetap berlaku.

Dari segi hukum adat, pembatasan identitas dapat dilihat misalnya dalam hal objek yang terikat dalam ketentuan hukum adat. Bahwa orang Melayu adalah individu yang terikat pada masyarakat adat dan menerapkan hukum adat yang berada di wilayah atau lingkungan Melayu Riau. Meskipun terdapat beragam hukum adat Melayu yang berada di dalam lingkungan atau wilayah Melayu Riau, namun hal itu tidak menjadi permasalahan karena adanya keterangan 'di dalam lingkungan Melayu Riau' sebagai standar kualifikasi. Masalah tanah adat dan *tanah pusako*, serta tanah-tanah lain yang menggunakan ketentuan hukum adat merupakan salah satu contoh riil.

Hal ini membuka diskusi pada permasalahan politik identitas melalui penerapan hukum.

- (1) Pada kasus Desa Air Tiris, dimana ketentuan adat dan sanksi sosial-adat yang kuat, ketentuan adat mengatur mengenai penguasaan dan pemanfaatan tanah-tanah adat dan *tanah pusako*. Tidak ada ketentuan bagi pendatang, non-Melayu atau individu di luar kelompok adat, disebabkan pendatang, non-Melayu atau individu di luar kelompok adat tidak diperkenankan untuk memiliki penguasaan atas tanah adat dan *pusako*;
- (2) Dalam kasus Kecamatan Merbau, ada sedikit perbedaan. Ketentuan adat yang mengikat masyarakat adat dan ketentuan larangan bagi pendatang tidak dirumuskan secara rinci dan jelas, namun masyarakat setempat memahami 'ketentuan' tersebut. Misalnya: tidak ada ketentuan jelas bahwa pendatang terlarang untuk memiliki tanah di kawasan Kecamatan Merbau, terutama tanah adat dan *tanah pusako*, dan tokoh-tokoh adat setempat pun tidak menyusun ketentuan rinci, tegas dan jelas atas hal itu (eksistensi tokoh adat beberapa waktu lalu juga tidak secara formal terbentuk dalam satu lembaga kerapatan adat). Namun,

pada prakteknya para pendatang memang terlarang untuk memiliki tanpa harus melalui satu pertemuan kerapatan adat. Dalam hal ini, kesadaran masyarakat sangat dominan, dan di sisi lain juga membuktikan bahwa 'keputusan' penerapan hukum adat tidak harus dicapai melalui satu pertemuan formal lembaga kerapatan adat dan masyarakat, melainkan dapat melalui 'keputusan informal'

- (3) Kembali pada zaman kolonial, pemerintah Belanda menerapkan politik identitas melalui penggolongan penerapan sistem hukum atau pemilihan hukum, yaitu: (1) Hukum Barat untuk orang Barat; (2) Hukum adat untuk warga pribumi/bumiputra; (3) Hukum Timur Asing untuk warga asing lainnya, seperti warga keturunan Tionghoa.<sup>66</sup> Konsekuensi sederhana dalam hal ini adalah, salah satu cara penentuan identitas seseorang adalah melalui sistem hukum yang dipilihnya.

Hal apa yang terkandung di dalam contoh-contoh di atas? Penerapan hukum secara nyata dapat menjadi (salah satu) alat (memperjelas) eksistensi identitas. Walaupun terdapat jenis yang berbeda, namun jika kita lihat lebih jelas maka pada poin 1 dan 2, terdapat perbedaan terkait pada penentuan 'masyarakat adat' dan 'pendatang'. Pendatang tidak terikat dan dikeluarkan dari pengenaan satu ketentuan hukum adat di daerah tertentu. Apabila ketentuan hukum adat mengatur sama, maka kondisi menjadi sejenis homogenisasi hukum, dan 'kategorisasi identitas' pupus dan membur. Dihubungkan dengan kualifikasi 'orang Melayu', yaitu beradat istiadat Melayu, maka konteks ini bisa disebut satu contoh terkait.

Namun demikian, ada hal yang sangat penting lainnya, yaitu bahwa walaupun sifat kebudayaan Melayu bersifat terbuka, dan

---

<sup>66</sup> Penggolongan ini sendiri, pada prakteknya, tidak bersifat sangat mutlak. Pemilihan sistem hukum, di luar sistem hukum yang telah dinyatakan berlaku bagi seseorang, diperkenankan dengan syarat adanya upaya penundukan dari yang bersangkutan.

warga etnis non Melayu yang secara sukarela membaurkan diri ke dalam kebudayaan Melayu, melalui berbagai cara misalnya: perkawinan, komitmen untuk beradat istiadat Melayu, dan lain-lain dapat disebut sebagai 'orang Melayu' juga – maka simpulan yang harus digarisbawahi dari kondisi poin 1 dan 2 adalah pengaturan hukum adat tentang masalah tanah adat dan *pusako* tetap menjadi (salah satu) pembatasan identitas antara 'Melayu' dan 'bukan Melayu' dan hingga saat ini masih berlaku.

Pada kasus poin 3, kita dapat menarik 'hukum adat untuk warga pribumi' ke dalam skala mikro pembatasan identitas Melayu' dan 'non Melayu', sebagai hukum adat Melayu untuk orang Melayu. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, orang Melayu adalah yang beradat istiadat Melayu. Kembali, sifatnya yang terbuka memungkinkan etnis non Melayu 'masuk' dan disebut 'orang Melayu' dengan memenuhi persyaratan muslim (syarat mutlak) dan beradat istiadat Melayu. Hal ini dapat disebut sebagai pernyataan memilih dan 'penundukan secara sukarela' pada hukum adat Melayu. Hal yang sama diterapkan pada pembagian/penggolongan warga dan sistem hukum yang dibuat pada zaman kolonial, yaitu persyaratan adanya 'penundukan diri secara sukarela.'

Dari bahasan penerapan hukum adat dan revitalisasinya di atas, kita dapat membagi 2(dua) pemahaman identitas:

- (1) Secara mikro pembatasan identitas 'Melayu' dan non Melayu;
- (2) Identitas 'Melayu Riau' secara makro, di tataran lebih lebih tinggi, paling tidak mulai pada tingkatan provinsi.

Secara mikro, keleluasaan pilihan hukum adat dan pembatasan identitas 'Melayu' dan non Melayu akan berpengaruh pada level soliditas sosial di internal masyarakat adat Melayu di suatu daerah. Inilah, level yang paling rendah dan 'kecil' yang mendasari pembentukan identitas dan nasionalisme lokal.

Adapun pada tingkat provinsi, proses revitalisasi yang berlangsung saat ini memperkuat identitas Melayu Riau secara umum, namun tidak secara kolektif keseluruhan masyarakat Melayu. Hal ini

disebabkan pada tingkat provinsi identitas khas (adat) Melayu Riau yang dimunculkan adalah unsur yang umum dan mewakili secara keseluruhan dan tidak menonjolkan spesifikasi dan ciri-ciri khas keanekaragaman masing-masing hukum adat di tingkat masyarakat bawah.

Kebijakan lokal dan penerapan simbol yang diterapkan untuk mendukung revitalisasi sangat jelas memperlihatkan dominasi dari etnis Melayu sebagai etnis terbesar. Meskipun demikian, kemajemukan dan unsur multikultur di tingkat masyarakat Melayu tidak dimunculkan pada tingkat provinsi, karena elit lokal lebih memilih untuk mengambil unsur-unsur yang bersifat mewakili adat Melayu Riau. Kemungkinan dari penerapan hal tersebut di atas oleh para elit lokal di Riau, adalah untuk memfungsikan hukum adat atau unsur-unsur adat sebagai alat integrasi lokal atau regional.

Apabila dipahami lebih dalam, bentuk integrasi lokal dan penguatan identitas lokal memang merupakan dukungan pada pembentukan gagasan: (1) Nasionalisme lokal atau (2) Etno-nasionalisme. Di sisi lain dalam pengertian '*civic nationalism*', hal yang utama adalah identitas nasional yang tidak didasarkan pada identitas etnik tertentu. Wilson menguraikan beberapa pendapat para pendukung '*civic nationalism*' tentang nasionalisme, bangsa, dan kewarganegaraan, yang lebih menekankan pada unsur hukum (positif-nasional-negara – penulis) dan hak asasi manusia sebagai unsur pendukung nasionalisme (lihat dalam Wilson, 2005).<sup>67</sup>

Pada proporsi pemahaman di atas memang dapat diposisikan bahwa identitas lokal bukan merupakan unsur esensial dari nasionalisme dan kewarganegaraan. Namun demikian, ketika arus globalisasi memasuki satu negara dan perkembangan masyarakat juga

---

<sup>67</sup> Pandangan Habermas tentang nasionalisme adalah '*the rule of law and the 'praxis of citizenship' transcend nationalism in its cultural and tradition-bound form.*' Kemudian Igantieff (masih dalam Wilson, 2005) menyatakan juga bahwa '*according to the civic nationalist creed, what holds society together is not common roots but law.*'

sangat dinamis, khususnya pada negara dengan kondisi masyarakat majemuk, diskusi mengenai etnisitas dan identitas lokal layak untuk dikemukakan ketika menghadapi permasalahan atau konflik. Seperti yang dikemukakan oleh Anthony Smith (1996): *"...attempts by states in Africa and Asia to create unitary nations out of ethnically very heterogeneous populations have not met with great success up to now."*

Penyelesaian konflik etnis atau konflik sosial melalui penyelesaian yuridis formal semata tidak memberikan jaminan secara pasti mengingat unsur etnis dan adat yang belum tentu memiliki kualitas perlindungan yang mapan, mengingat hukum negara yang positif sangat berdasar pada kesetaraan yang tidak membedakan, bahkan tidak meninjau pada unsur asal dan budaya. Sehingga prinsip *justice is blind* dapat diterapkan secara langsung di masyarakat homogen, namun pada masyarakat heterogen prinsip tersebut dapat berlaku sepanjang pada hal kesetaraan di depan hukum dengan tetap melakukan peninjauan pada hukum adat dan budaya setempat.

Di sinilah peran legal pluralisme dalam membantu dan menjembatani kesenggangan antara hukum positif dengan kenyataan di masyarakat. Adanya pola dan mekanisme hukum (adat) yang sesuai di masyarakat, di samping hukum positif negara, dapat memberikan solusi selain jalur legal formal.

Selain itu, penerapan hukum adat, penguatan identitas lokal serta nasionalisme lokal sangat terkait dengan kemampuan dan kapasitas elit lokal untuk membangun ideologi di masyarakat. Sejauh ini peran elit dan kelembagaan lokal sangat penting terutama lihat kasus kota Dumai. Hal ini yang dicoba oleh pemerintah provinsi, melalui lembaga adat Melayu, dengan menyusun struktur vertikal lembaga hingga ke tingkat desa atau dusun. Selain bentuk lembaga adat Melayu, bentuk lainnya yang dapat memperkuat posisi dan kedudukan elit lokal adalah asosiasi multi etnis, seperti di kota Dumai. Dalam lembaga non formil semacam ini, dominasi etnis terbesar/utama memang terasa, namun tanpa melakukan pengabaian

pada eksistensi etnis pendatang/non lokal lainnya. Meskipun terbatas, etnis-etnis non Melayu dapat memiliki posisi tawar dan hak suara yang jelas. Dan sebagaimana dijelaskan oleh Brown (2006), pada kondisi demikian kedudukan dari pemerintah lokal akan mendapat dukungan. Adanya konsolidasi antara etnis minoritas dan etnis mayoritas, menunjukkan prioritas etnisitas yang (sementara?) diturunkan untuk lebih mendahulukan stabilitas dan kebijakan pembangunan demi kepentingan bersama.

#### **4.6 Penutup**

Revitalisasi dan penguatan hukum adat Melayu di Riau sejauh ini masih berada dalam proses. Namun demikian revitalisasi dan penguatan hukum adat Melayu Riau ditujukan untuk mempertegas identitas, posisi masyarakat Melayu, dan gagasan (etno) nasionalisme Melayu.

Pada perkembangannya, gambaran Van Vollenhoven tentang hukum adat di Indonesia mengalami perubahan-perubahan yang besar. Hukum adat Melayu dahulu digambarkan dengan batas yang jelas dengan hukum adat lain; akan tetapi saat ini dapat dikatakan hukum adat Melayu memiliki banyak unsur campuran sebagai akibat pengaruh hukum adat lain sehingga pembatasan atau pembedaan hukum adat Melayu dengan hukum adat lain yang mempengaruhinya harus disusun beserta pembaruan atau variasi-variasinya

Mekanisme revitalisasi budaya di Riau, termasuk hukum adat, dan penguatan identitas dilakukan dengan cermat. Namun demikian, ketentuan dan kebijakan revitalisasi hanya terkait pada persyaratan dipenuhinya unsur-unsur yang dapat mendukung revitalisasi dan penguatan identitas, karena pada tataran masyarakat bawah, sistem hukum adat dan ritual sosial yang diterapkan diserahkan pada masyarakat setempat. Hal positif yang diharapkan masyarakat adalah dengan pemilihan sistem yang dikehendaki oleh masyarakat maka dalam keragaman sistem sosial budaya, proses penguatan identitas yang diharapkan elit lokal untuk membentuk ideologi (gagasan)

nasionalisme lokal terjadi dan ikatan sosial akan terbentuk secara *solid*. Di sisi lain, pada level provinsi, dilakukan semacam 'pemilihan' unsur sosial budaya Melayu (Riau) yang representatif sebagai identitas umum Melayu. Sejauh ini, mekanisme yang ditempuh adalah masih memasukkan unsur-unsur lokal ke dalam satu bentuk kebijakan yang (diusahakan) mengikat, namun belum dalam bentuk peraturan formil yang mengikat dan bersanksi. Walau demikian, pada kasus Riau, representasi simbol dan budaya Melayu pada tingkat provinsi sudah tidak mempersoalkan lagi mengenai keaslian atau otentifikasi.

Kontribusi hukum adat yang sangat penting adalah sebagai salah satu unsur untuk memperkuat identitas masyarakat Melayu, dan pada tataran teknis (level terbawah dari level masyarakat) berfungsi untuk memperkuat kohesi sosial level bawah (terutama keluarga; hubungan sedarah; komunitas) yang kemudian sangat penting pada jangka panjang dapat: (1) Mendasari penguatan gagasan nasionalisme lokal atau (2) Menjadi alat legitimasi gagasan nasionalisme di masyarakat dan unsur-unsur pembentuknya.

Tinjauan-tinjauan secara makro tentang hukum adat Melayu dan nasionalisme lokal di atas memperlihatkan tentang penguatan lokalitas di tataran praktis – dalam hal ini melalui revitalisasi hukum adat- menjadi pendukung dalam penguatan (gagasan) nasionalisme lokal, yaitu dengan terbentuknya kohesi sosial dan legitimasi institusi vertikal. Dalam hubungannya dengan nasionalisme Indonesia, Vivienne Wee (2002) menunjukkan bahwa tarik-menarik antara nasionalisme Indonesia dan nasionalisme Melayu/Riau selalu akan ada, bahkan di satu keadaan dapat terjadi benturan, terutama ketika proses *similarity* (yang dikembangkan nasionalisme) dan diferensiasi (yang didasarkan pada etnis) bertabrakan. Poin penting yang harus dicatat dalam hal ini adalah, sejauh mana penguatan lokalitas dapat diperkuat, misalnya oleh *stakeholder* di daerah, tanpa harus berbenturan dengan nasionalisme Indonesia. Pada kasus Riau, penerapan otonomi daerah seperti halnya daerah lain di Indonesia bertitik berat di tingkat kabupaten/kota, sebenarnya memperkuat

posisi unsur-unsur lokal atau diferensiasi, dengan tetap memiliki batasan, yaitu di tingkat provinsi. Kemudian beberapa unsur penting yang dapat dihubungkan adalah: (1) Penumbuhan gagasan dan ideologi nasionalisme negara tidak dapat dilakukan secara tunggal dan mengesampingkan kondisi heterogen masyarakat (2) Kemampuan elit lokal (tidak terbatas pada level provinsi saja) sangat penting dalam mengembangkan gagasan nasionalisme. (3) Kohesi sosial dalam bentuk *kinship*, *community ties*, dan *ethnic ties* adalah faktor utama untuk membentuk gagasan nasionalisme dan nasionalisme lokal.

Keragaman etnis di Indonesia – baik itu beragam berdasarkan provinsi (representasi etnis dalam batas teritori provinsi), maupun keragaman berdasarkan etnis di tingkat *grassroot* – secara ideal, merupakan faktor pendukung dari nasionalisme Indonesia. Namun demikian, pada tingkat nasional, yang sangat diutamakan adalah persamaan (*similarity*) atas rasa kebangsaan dan warga di dalam satu wilayah, yaitu NKRI, atau *civic nationalism*. Penerapan yang berimbang antara kebanggaan berbangsa dan bernegara Indonesia dengan konsep 'perbedaan yang terikat dalam satu negara' sebenarnya akan lebih sesuai dalam konteks negara plural seperti Indonesia.

---

---

## **BAB V**

---

---

# **SETELAH NASIONALISME: TENTANG ORANG JAWA DI LAMPUNG<sup>68</sup>**

Oleh: Riwanto Tirtosudarmo

*Orang Jawa itu tetap menjadi Orang Jawa  
yang dimodifikasi dalam lingkungan Sumatra.  
(Wertheim, 1959)*

### **5.1 Pengantar**

Selain tantangan yang semakin meningkat yang dibawa oleh proses globalisasi, tantangan terhadap nasionalisme Indonesia yang berasal dari dalam tubuhnya sendiri (lokalisasi?) terasa meningkat bersamaan dengan tumbangannya rejim politik Suharto-Orde Baru yang sangat sentralistik. Tulisan ini merupakan bagian dari Laporan Penelitian tentang “Nasionalisme Indonesia dalam Konteks Otonomi Daerah: Rekonstruksi Pluralisme dan Etnisitas”, yang dilakukan di Propinsi Lampung dan Riau Seperti tertera dalam judul, tulisan ini mengambil fokus “tentang Orang Jawa di Lampung”.<sup>69</sup>

Lampung adalah nama sebuah wilayah yang terletak di bagian paling selatan pulau Sumatra. Lampung sejak awal abad ke-20 menjadi daerah tujuan migrasi Orang Jawa. Pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1905 memindahkan 115 keluarga Jawa dari Bagelen, Kedu, Jawa Tengah, ke Gedong Tataan – yang terletak sekitar 20 km dari ibukota Propinsi Lampung sekarang, Bandar

---

<sup>68</sup> Saya mengucapkan terimakasih pada Thung Julan yang telah mengoreksi dan memberikan saran-saran perbaikan pada draf awal tulisan ini. Ada beberapa hal yang memang harus didiskusikan lebih lanjut secara mendalam, yang dalam kesempatan ini memang belum sempat dilakukan.

<sup>69</sup> Sejak 18 Maret 1964 Lampung menjadi provinsi sendiri. Sebelumnya wilayah Lampung adalah bagian dari Provinsi Sumatera Selatan.

Lampung. Sejak saat itu secara bertahap pemerintah kolonial Belanda memindahkan keluarga-keluarga Jawa ke Lampung. Dalam perkembangannya, Orang Jawa ternyata ke Lampung tidak hanya karena dipindahkan oleh pemerintah kolonial Belanda, namun juga pindah atas kemauan sendiri, antara lain karena melihat keberhasilan dari rekan-rekannya yang lebih dahulu bermigrasi dan tinggal di berbagai tempat di Lampung. Setelah Indonesia merdeka program pemindahan penduduk ke Lampung ternyata dilanjutkan oleh pemerintah Indonesia, bahkan secara besar-besaran ketika pemerintahan Suharto dan rejim Orde Baru berkuasa.<sup>70</sup> Dampak migrasi penduduk dari Jawa, baik yang diatur oleh pemerintah maupun yang bersifat spontan, saat ini diperkirakan lebih dari 60 persen penduduk di Provinsi Lampung adalah Orang Jawa. Berdasarkan Sensus Penduduk 2000 Propinsi Lampung menempati urutan keempat sebagai provinsi yang paling banyak dihuni Orang Jawa setelah Provinsi Jawa Tengah (98 persen), Yogyakarta (97 persen) dan Jawa Timur (78 persen) (Suryadinata et al. 2003:34).

Karena jumlahnya yang besar, Orang Jawa di Lampung diduga akan mendominasi berbagai aspek kehidupan, baik yang bersifat ekonomi, politik maupun budaya. Dalam konteks otonomi daerah, dimana masyarakat-masyarakat di berbagai wilayah di Indonesia seperti terhanyut dengan apa yang dinamakan politik identitas, antara lain bermunculannya propinsi maupun kabupaten baru, yang lahir karena adanya klaim identitas etnis tertentu sebagai pemilik yang sah dari sebuah wilayah tertentu, maka menjadi pertanyaan besar apakah identitas etnis sebagai Orang Jawa -- yang secara demografis merupakan mayoritas -- memiliki makna yang signifikan dalam konteks otonomi daerah di Lampung? Dalam konteks nasionalisme yang menjadi tema penelitian ini, pertanyaannya adalah: Apakah implikasi dari banyaknya Orang Jawa terhadap gejala etnosentrisme yang merebak di Lampung bersamaan

---

<sup>70</sup> Tentang kebijakan transmigrasi di masa Orde Baru, antara lain lihat Tirtosudarmo (2001).

dengan diimplementasikannya otonomi daerah dan desentralisasi politik? Gejala menguatnya proses diferensiasi yang didasari oleh kesamaan identitas etnis pasca runtuhnya pemerintahan Suharto yang sentralistis antara lain mencuat dalam isu “putra daerah”. Sejauhmana kehadiran Orang Jawa sebagai mayoritas di Lampung, memiliki arti yang signifikan terhadap proses-proses sosial politik pasca-Suharto: differensiasi, etnosentrisme dan putra-daerahisme? Ataukah kehadiran Orang Jawa dalam jumlah besar di Lampung justru merupakan faktor pencegah proses differensiasi dan sebaliknya merupakan faktor yang memperkuat proses integrasi?

Selain didasarkan oleh kunjungan lapangan ke Lampung, terutama ke pusat-pusat wilayah Orang Jawa, seperti Pringsewu dan Metro, tulisan ini juga didasarkan studi kepustakaan yang ternyata cukup kaya tentang Orang Jawa dan tentang migrasi Orang Jawa ke Lampung. Wawancara dengan narasumber yang dianggap memahami tentang dinamika sosial Orang Jawa di Lampung juga dilakukan, terutama di Bandar Lampung, Pringsewu dan Metro. Tulisan ini terbagi menjadi lima bagian. Setelah bagian pengantar, bagian kedua merupakan upaya untuk memahami sejarah perkembangan nasionalisme Orang Jawa, dan bagaimana implikasinya bagi Orang Jawa dewasa ini. Bagian ketiga, diisi oleh ulasan tentang migrasi Orang Jawa ke Lampung sejak awal hingga hari ini serta resistensi dari Orang Lampung terhadapnya. Bagian keempat, merupakan penggabungan dari penelusuran literature dan hasil penelitian singkat di Lampung, terutama dikaitkan dengan perkembangan politik pasca Suharto. Bagian kelima adalah rangkuman dan kesimpulan sementara penelitian.

## 5.2 Memandang Jawa dari Cina<sup>71</sup>

Siapakah yang sesungguhnya kita maksud dengan Orang Jawa? Dengan mudah kita menganggap bahwa setiap kali kita memperbincangkan tentang Orang Jawa seolah-olah kita semua sudah dianggap mengerti siapa yang kita maksudkan sebagai Orang Jawa. Ada sesuatu yang terasa biasa, familiar, dan tidak lagi kita pertanyakan, ketika kita menyebut atau membicarakan tentang Orang Jawa. Apakah memang demikian? Mungkin Orang Jawa, seperti halnya Orang Cina, kita terima sebagai sebuah identitas yang tidak perlu kita persoalkan lagi karena jumlah mereka yang besar, dan hampir bisa kita jumpai dimana-mana. Orang Cina menyebar keseluruh dunia, dan Orang Jawa kini menyebar ke seluruh bagian dari Indonesia, seluruh Nusantara. Mengingat adanya kemiripan karakteristik antara Orang Jawa dan Orang Cina, dalam bagian ini Orang Jawa akan dilihat melalui pemahaman yang telah dilakukan terhadap Orang Cina. Berikut adalah ulasan yang dilakukan oleh Allen Chun (1996), seorang Cina berkewarganegaraan Taiwan, yang mencoba mengulas siapakah sesungguhnya Orang Cina. Dalam tulisannya yang cenderung sarkastik, seperti terlihat dalam judulnya *Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity*, Chun membuka ulasannya sebagai berikut:

*“It is said that China is the oldest extant civilization in the world and that its population constitutes one-quarter of humanity. Something so well entrenched demographically, territorially, politically, and historically should be anything but an uncertain entity. It is easy, thus, to identify*

---

<sup>71</sup> Dalam tulisan ini dipergunakan kata Cina sebagai terjemahan dari kata China yang banyak dipakai dalam literatur dan studi tentang Cina dalam bahasa Inggris. Pada saat ini dalam bahasa Indonesia selain dipergunakan kata Orang Cina juga dipakai kata Orang Tionghoa. Dalam tulisan ini dipakai kata Orang Cina untuk menjaga konsistensi dengan literatur bahasa Inggris yang menggunakan kata “Chinese”. Di Indonesia juga dipergunakan kata Tiongkok, selain Cina, untuk merujuk pada negara Cina.

*something called 'Chinese culture and society.' Its political presence in the modern world system is incontestable, and the amount of intellectual discourse devoted to the study of China continues to fill libraries. In short, there is much to suggest that the very idea of China is an unambiguous or unquestionable entity. But what is so unambiguous about China that makes it an unquestioned object of gazing? What is the nature of Chineseness, and who are the Chinese? Finally, who is really speaking here?"*

Mengikuti argumentasi yang dikemukakan dalam menerangkan tentang non-ambiguitas terhadap pengertian Cina, kecinaan dan Orang Cina, pengalaman yang sama tampaknya juga terjadi ketika kita mengupas pengertian tentang Jawa, kejawaan dan Orang Jawa. Ada non-ambiguitas dalam pemahaman kita terhadap apa yang kita anggap sebagai entitas Cina dan Jawa karena keduanya telah menjadi kosakata yang begitu saja kita terima dalam wacana dan pembicaraan sehari-hari kita. Tapi, seperti dikatakan Chun, kita harus secara kritis menganalisis penggunaan kata Cina tersebut, dan yang tidak kalah pentingnya adalah pertanyaan tentang siapa yang sedang menggunakan kata tersebut. Selanjutnya Chun menunjukkan betapa beragam sesungguhnya pengertian tentang Cina dan kecinaan:

*"While the Western term for China appears to accentuate the unity of a civilization brought about by the Ch'in Empire, Chinese terms for China and Chinese, on the other hand, suggest other kinds of associations, some of which are historically or regionally specific. The term chung-kuo, China's rendition of itself as 'the middle kingdom,' has existed since antiquity, and the term chung-kuojen is commonly used nowadays to denote Chinese people who speak chung-kuo hua or some form of Chinese language. When Chinese wish to talk about themselves as a unified people belonging to a unified culture, however, they refer to themselves as 'people of the Han (dynasty)' (han-jen), as belonging to a Han culture that originated in the region of the Han River. The process of sinicization is*

*one of being Han-ized (han-hua), and the ethnic minorities within territorial China are likewise set apart as being non-Han. Southern Chinese, in contrast, typically those from Fukien and Kwangtung who constitute the vast majority of 'overseas Chinese' in places such as Southeast Asia, express their Chineseness by saying that they are 'people of the Tang (dynasty)' (t'ang-jen) who speak 'T'ang language' (t'ang-hua) and have deep attachments toward a homeland called 'the land of T'ang' (t'ang-shan). Perhaps not coincidentally, Chinatown is called 'street of the T'ang people' (tang-jen chieh). Nonetheless, the historical metaphor cannot be carried too far. When speakers refer to t'ang-shan, it usually means the China of one's home village and not that of the imperial court; likewise, t'ang-hua simply means 'Chinese,' which, because it can refer to any Chinese, does not sit well with Mandarin speakers who claim to speak chung-wen."*

Orang Jawa tentu saja tidak sedahsyat Orang Cina, baik dari segi jumlah maupun pengaruhnya secara internasional. Orang Cina, diperkirakan saat ini telah mencapai 1,3 miliar, 92 persen adalah Orang Han; sementara Orang Jawa, berdasarkan sensus 2000 berjumlah 83,7 juta orang, 41,65% dari seluruh penduduk Indonesia yang berjumlah 202 juta orang.<sup>72</sup> Jika dicoba untuk dicari padanannya di sini semata-mata untuk menunjukkan betapa heterogen sesungguhnya Orang Cina maupun Orang Jawa yang secara sepintas lalu tampaknya tidak ada persoalan ketika kita membicarakan tentang mereka. Allen Chun menunjukkan dalam tulisannya itu bahwa Orang Cina ternyata berbeda-beda tergantung dari posisi si pembicara, karena ternyata setiap pembicara memiliki referensinya masing-masing ketika membicarakan Orang Cina. Chun mengatakan bahwa "sesuatu yang dikatakan sebagai Cina tidak dapat diragukan lagi ada, tetapi yang lebih penting lagi adalah begitu banyaknya ekspresi yang

---

<sup>72</sup> Estimasi jumlah penduduk Cina pada bulan Juli 2009 adalah 1.338.162.968 orang (lihat <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ch.html>).

dikenakan untuk menandai aspek-aspek yang berbeda tentang Cina dan kecinaan”. Aspek geografis dimana Cina yang kita bicarakan itu berada, di samping aspek bahasa, menurut Chun juga sangat menentukan identifikasi kecinaan yang dibicarakan. Saya kira begitu juga dengan Jawa dan kejawaan, begitu beragam sesungguhnya makna dan arti Jawa dan kejawaan, tergantung dari sudut mana kita memandang dan siapa yang membicarakannya. Di pulau Jawa sendiri, secara geografis juga terdapat perbedaan antara Jawa yang satu dengan Jawa yang lain, ada Jawa yang dianggap ”pusat” seperti yang tinggal di Solo dan Yogyakarta, tapi juga ada Jawa pesisiran atau jawatimuran yang tinggal di daerah pinggiran. Belum lagi dilihat dari perbedaan bahasa yang digunakan. Juga, dengan semakin menyebarnya Orang Jawa, muncul identitas kejawaan yang baru; ada Jawa Suriname, Pujakesuma (Putera Jawa kelahiran Sumatera), dan Jawa Lampung atau ”Japung” misalnya. Berhimpitnya berbagai identitas dalam kejawaan juga bukan sesuatu yang aneh. Dalam kaitan ini menarik sekali ekspresi seorang teman yang dilahirkan di Suriname dari keluarga Jawa dan kemudian bermigrasi ke Belanda, ketika omong-omong dengan penulis, mengekspresikan identitasnya sebagai berikut: *“Suriname is my home, Holland is my country and Jawa is my soul”*.

Dalam konteks Jawa dan kejawaan, Clifford Geertz (1960:7), antropolog yang dianggap ahli tentang Jawa, agak mirip dengan Allen Chun, menulis dalam bagian pengantar bukunya *The Religion of Java* sebagai berikut:

*“Java – which has been civilized longer than England; which over a period of more than fifteen hundred years has seen Indians, Arabs, Chinese, Portuguese, and Dutch come and go; and which has today one of the world’s densest populations, highest development of the arts, and most intensive agricultures – is not easily characterized under a single label or easily pictured in terms of a dominant theme. It is particularly true that in describing the religion of such a complex civilization as the Javanese any simple unitary view is certain to be inadequate; and so*

*I have tried in the following pages to show how much variation in ritual, contrast in belief, and conflict in values lie concealed behind the simple statement that Java is more than 90 per cent Moslem. If I have chosen, consequently, to accent the religious diversity in contemporary Java – my intention has not been to deny the underlying religious unity of its people or, beyond them, of the Indonesian people, generally, but to bring home the reality of the complexity, depth, and richness of their spiritual life”.*

Penggambaran atau deskripsi tentang Jawa yang dikemukakan oleh Geertz adalah Jawa sebagaimana ditemukan pada awal tahun 1950an di sebuah kota kecil di Jawa Timur. Kota ini, Pare, tidak jauh dari Kediri, diberi nama samaran oleh Geertz sebagai Modjokuto. Hasil penelitian tentang agama Jawa ini sesungguhnya telah dikemukakan secara sangat hati-hati oleh Geertz, namun kita mengetahui bahwa tiga varian tentang agama Jawa yang oleh Geertz disebut sebagai “abangan”, “santri” dan “priyayi” ini telah ditangkap oleh banyak pihak secara kurang tepat seolah-olah Orang Jawa benar-benar terbelah menjadi tiga golongan. Sikap hati-hati Geertz terhadap penggambaran tentang Jawa pun sesungguhnya tercermin dalam mengawali bagian kesimpulan dari bukunya ini. Geertz (1960: 355) misalnya mengatakan sebagai berikut:

*“On the basis of a presentation of the content of the three religious variants in Modjokuto alone, one might easily come to the conclusion that abangan, santri, and priyayi are encapsulated ‘pure types’, and that Modjokuto community life consists of three sub-communities whose main relationships with one another are geographical and perhaps economic – a ‘plural society’ within a plural society, so to speak. Such a notion would be totally incorrect; for the three groups are all enclosed in the same social structure, share many common values, and are, in any case, not nearly so definable as social entities as a simple descriptive discussion of their religious practices would indicate.”*

Dalam konteks studi tentang Indonesia, bahkan Asia Tenggara, Jawa barangkali yang paling banyak mendapatkan perhatian para peneliti Barat. Thomas Stanford Raffles, Gubernur Jendral Inggris, yang memerintah dalam waktu relatif pendek, dianggap sebagai peletak studi ilmiah tentang Jawa yang pertama melalui karyanya yang berjudul *The History of Java* (1965). Akan tetapi, pengaruh dari Barat yang terbesar terhadap studi tentang Jawa barangkali adalah hasil karya Clifford Geertz. Geertz yang pertama kali datang ke Indonesia pada awal tahun 1950an sebagai mahasiswa antropologi dari Universitas Harvard menulis dua buku tentang Jawa yang dianggap sangat penting bagi siapapun yang ingin mempelajari Jawa. Buku yang pertama, terbit tahun 1960, berjudul *The Religion of Java*, dan yang terbit tahun 1971, berjudul *Agriculture Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. A. Teeuw (1990) mengatakan bahwa judul buku Clifford Geertz *The Religion of Java* sebagai "agak mengelirukan".<sup>73</sup>

Persoalannya barangkali memang karena Geertz tidak mendefinisikan secara jelas apa yang dimaksud *religion* dalam bukunya, dan ini juga yang menjadi dasar kritik keras dari Harsya Bachtiar (1964).<sup>74</sup> Kritik terhadap buku Geertz ini juga dikemukakan oleh Parsudi Suparlan dalam kata pengantar yang ditulisnya untuk edisi terjemahan *The Religion of Java* kedalam bahasa Indonesia, terbitan Pustaka Jaya tersebut, yang judulnya berubah menjadi "Abangan, Santri dan Priyayi". Parsudi Suparlan, seorang antropolog yang tesis doktornya berjudul *The Javanese in Suriname* (1995)

---

<sup>73</sup> Dalam kata pengantar untuk buku Denys Lombard, versi Indonesia, *Nusa Jawa: Silang Budaya* (Jilid 1): *Batas-Batas Pembaratan*,"

<sup>74</sup> Dalam resensinya terhadap buku "The Religion of Java", yang dimuat di *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia* No. 1, Januari 1973, Jilid V. Sebuah karangan yang ditulis tahun 1964 dan diterbitkan lagi pada 1973 tanpa perubahan. Tulisan Harsya Bachtiar ini juga dimuat sebagai lampiran dalam buku terjemahan yang diterbitkan oleh Pustaka Jaya yang cetakan pertamanya terbit pada tahun 1981 – lebih dari 20 tahun setelah buku aslinya diterbitkan.

dalam kata pengantarnya, mengakhiri dengan kalimat sebagai berikut: “Sesungguhnya, kalau sekiranya Agama Jawa ini ada di Mojokuto, Geertz memperoleh datanya, dan kemudian menelitinya secara lebih mendalam, maka model yang diciptakannya (*Abangan, Santri, dan Priyayi*) akan menjadi porak poranda. Karena Agama Jawa, dari pengamatan saya, tidak mengenal *Priyayi* dan *Abangan*, atau juga batas antara *Priyayi* dan Petani”. Berbeda dengan studi Geertz yang bersifat terbatas, studi Lombard, menurut Teeuw bersifat lebih mendasar dan luas, dan bisa dianggap semacam ensiklopedi sejarah sosial budaya Jawa dalam konteks Asia dan Dunia.

### 5.3 Tidak Terbentuknya “Nasion Jawa”

Jawa seperti halnya Cina diduga akan terus mengundang kontroversi selain karena keberagaman pandangan terhadapnya, juga karena kejawaan dan kecinaan terus akan berkembang sepanjang zaman. Jika ada yang berbeda tentang Orang Cina dan Orang Jawa, barangkali berasal dari penggunaan nama Cina untuk tidak hanya “bangsa” tetapi juga “Negara” (*Republic of China/Taiwan dan People’s Republic of China/Tiongkok*), sementara nama Jawa, tidak digunakan untuk nama “bangsa” maupun “negara”. Ada Orang Cina dan ada “bangsa Cina” serta “Negara Cina”, tetapi sebaliknya, ada Orang Jawa, tetapi tidak ada “bangsa Jawa” dan tidak ada pula “Negara Jawa”.<sup>75</sup> Juga, implikasi lebih lanjut dari hal ini adalah adanya apa yang disebut sebagai “warganegara Cina”, sementara tidak ada dalam kosakata kita tentang “warganegara Jawa”. Dalam konteks Cina, “kecinaan” menjadi sesuatu yang penting antara lain

---

<sup>75</sup> Meskipun demikian, tidak tertutup kemungkinan adanya pandangan yang menganggap bahwa ada yang namanya “Bangsa Jawa” dan “Negara Jawa”. Para pemimpin Gerakan Aceh Merdeka, misalnya secara tegas mengatakan bahwa ada yang namanya “Bangsa Jawa”, “Negara Jawa” dan juga “Tentara Jawa”. Identifikasi terhadap Jawa seperti ini juga akan dengan mudah muncul di Papua atau Timor Leste, bahkan di komunitas-komunitas diaspora di luar negeri yang melakukan perlawanan terhadap rejim politik yang dianggap represif di Indonesia.

karena adanya persaingan antara dua Cina (ROC/Taiwan dan PRC/Tiongkok) yang dua-duanya membutuhkan legitimasi politik maupun kultural untuk meneguhkan siapa yang 'paling Cina' di antara keduanya. Tampaknya faktor ini juga yang membedakan antara Orang Cina dan Orang Jawa, dimana kejawaan tidaklah merupakan sesuatu yang penting karena memang kemudian tidak diperlukan untuk melegitimasi secara politik dari apapun yang berkaitan dengan kejawaan. Dari sejarah kita mengetahui bahwa kejawaan mulai kehilangan arti pentingnya secara politik ketika para pemimpin bangsa mendeklarasikan Sumpah Pemuda pada 28 Oktober 1928 di Batavia yang menyatakan "Satu Bangsa, Satu Bahasa dan Satu Negara-Indonesia". Sejak saat inilah 'kejawaan' kalau toh masih ada sekedar menjadi penanda dari sebuah kelompok penduduk yang memiliki adat-kebiasaan, tradisi, artefak dan barang-barang peninggalan budaya (kraton, pusaka), bahasa sehari-hari, tulisan maupun berbagai bentuk kesenian (seni tari, wayang, seni suara), makanan (gudek, pecel, rawon dll) – yang secara luas dirangkum dalam sebagai Kebudayaan Jawa. Jawa sebagai identitas kebudayaan terus berkembang, sementara Jawa sebagai identitas politik tampaknya surut kebelakang. Kalau toh kemudian Jawa muncul, atau dimunculkan, adalah dalam isu "kebudayaan politik Jawa" sebagaimana dikupas, antara lain, dalam tulisan Anderson dalam *The Idea of Power in Javanese Culture* atau Pemberton dalam *On the Subject of Java*.

Di sinilah barangkali menariknya membandingkan sejarah perkembangan sosial dan politik Cina, terutama nasionalisme Cina dan dengan demikian juga nasionalisme Jawa. Berbeda dengan nasionalisme Cina (baik yang dikembangkan oleh Sun Yat Sen maupun yang dikembangkan oleh Mao Tse Tung) yang memerlukan legitimasi secara kultural, nasionalisme Indonesia tidak memerlukan legitimasi kultural. Nasionalisme Indonesia adalah nasionalisme yang bersifat *civic* bukan etnik. Nasionalisme Indonesia mendapatkan legitimasinya dari sejarah perjuangan melawan penjajah dan adanya cita-cita bersama untuk membentuk sebuah bangsa. Bangsa Indonesia

adalah sebuah “komunitas yang dianggit” – istilah yang dipakai Goenawan Mohammad untuk menterjemahkan istilah *Imagined Community* yang diperkenalkan oleh Benedict Anderson. Nasionalisme Indonesia tidak bisa dicari akarnya ke belakang, seperti halnya nasionalisme Cina, melainkan kedepan, sebagai sebuah proyek bersama yang harus dibangun secara terus menerus. Dibandingkan dengan nasionalisme etnis, seperti halnya nasionalisme Cina, atau nasionalisme Melayu di Malaysia, nasionalisme Indonesia oleh karena itu lebih “tidak bersifat *taken for granted*”, harus terus dipupuk, dikembangkan dan diperjuangkan keberadaannya, karena jika tidak, bisa secara perlahan-lahan dilupakan dan hilang. Tema penelitian ini “Nasionalisme dalam Konteks Otonomi Daerah” dapat dikatakan bertolak dari semacam kekhawatiran bahwa perkembangan gerakan otonomi daerah yang semakin didasarkan oleh perbedaan (*differences*) seperti etnisitas merupakan ancaman langsung terhadap nasionalisme – yang menekankan persamaan (*similarities*).<sup>76</sup> Ada baiknya dikutipkan di sini ekspresi dari keprihatinan yang dimaksud, sebagaimana tertulis dalam sebuah kata pengantar laporan penelitian yang terdahulu (Soewarsono (ed), 2007: Kata Pengantar):

”Penelitian ini berangkat dari suatu keprihatinan bahwa walau ada konflik dalam pemahaman nasionalisme Indonesia, ternyata tidak banyak studi yang dilakukan dalam hal ini untuk menjelaskan mengapa hal itu terjadi. Penelitian ini ingin mencoba menelusuri kembali pengertian nasionalisme yang dicanangkan oleh para pendiri Negara-bangsa Indonesia, dan mendudukkannya dalam konteks ‘kekinian’ ketika daerah-daerah di Indonesia menuntut otonomi dan mulai menginterpretasikan kebangsaan Indonesia dari sudut kepentingan lokal yang kadangkala

---

<sup>76</sup> Terdapat pada Rancangan Penelitian Tim untuk Tahun 2009 “Nasionalisme Indonesia Dalam Konteks Otonomi Daerah Ketika Sebuah Zaman (*Age*) Menekankan Sebegitu Rupa Perbedaan (*Difference*) (*An Age of Difference*): Membaca Proses-Proses Pemekaran di Lampung dan Riau (Sebuah Rancangan Penelitian).”

kontradiktif dengan kepentingan nasional yang diusung oleh pemerintah pusat di Jakarta.”

Bagaimana Orang Jawa sebagai kelompok etnis mayoritas memaknai nasionalisme dalam konteks otonomi daerah merupakan pertanyaan yang sangat menarik untuk dicari jawabnya. Namun demikian, seperti dipersoalkan oleh Chun dalam membicarakan etnis Cina, memang tetap harus dicermati siapa yang sedang membicarakan soal kecinaan, atau dalam konteks penelitian ini, kejawaan. Hal ini sangat penting untuk disadari karena identitas sosial-budaya adalah hasil dari sebuah proses konstruksi sosial yang tidak terhindarkan dari persaingan kepentingan dari pihak-pihak yang mengendakannya, biasanya negara dan para cendekiawan, yang mengklaim sebagai telah menyuarkan aspirasi publik. Apa yang dikemukakan Chun berikut ini juga penting untuk diperhatikan:

*“The factual substance of culture is, in this regard, less important than the rhetorical forms it takes. That is to say, behind the message itself, it is more important to know who is really speaking, how statements are produced and disseminated, how they relate to other discourses, and, finally, how they become systematized and institutionalized, if at all. In the Chinese world, cultural discourse constitutes an appropriate ‘space of dispersion,’ in Michel Foucault’s terms, for understanding how ethnicity (as nationality) is constructed. Cultural discourse in this regard includes not only symbols of national identity, icons of patriotic fervor and other things; more importantly, it involves the authority of statements about shared values embodied in language, ethnicity, and custom, as well as shared myths encoded as genres of knowledge, such as history, ideology, and beliefs. In the context of the state, such discourses rarely emanate directly from the people themselves but are articulated by the state, intellectuals, and other vested interests, all of whom claim naturally to speak on behalf of ‘society as a whole’.”*

Konstruksi tentang bangsa (*nation*) jelas sangat dipengaruhi oleh konstruksi tentang nasionalisme, dan sebaliknya. Negara sebagai pengejawantahan (*embodied*) dari bangsa, dalam dirinya menanggung beban untuk selalu menunjukkan adanya sebuah identitas yang bersifat nasional (*national identity*). Karena jika tidak, hilanglah legitimasi sebagai pemegang kekuasaan tertinggi yang bisa mengatasnamakan bangsa. Simbol-simbol identitas nasional, seperti bahasa, kesenian, arsitektur, makanan menjadi penting untuk menjadi penanda dari adanya sebuah identitas nasional sebuah bangsa.<sup>77</sup> Dalam kaitan ini juga menjadi menarik untuk memperhatikan adanya kenyataan bahwa dalam sebuah bangsa ternyata ada berbagai kelompok besar dan kecil yang memiliki tradisi, bahasa lokal, makanan, kesenian; yang berbeda satu sama lain. Dalam kasus Cina, meskipun Orang Han diakui sebagai mayoritas yang sangat dominan, tidak dapat dipungkiri ternyata ada kelompok-kelompok penduduk (*minoritas*) yang memiliki berbagai karakteristik sosial maupun kebudayaan yang berbeda dengan Orang Han, seperti Orang Tibet yang beragama Buddha dan Orang Xinjiang yang Muslim.<sup>78</sup> Adanya kelompok minoritas di Cina yang berbeda dengan Orang Han merupakan problematik tersendiri ketika Cina harus menunjukkan apa yang mereka anggap sebagai identitas nasional (*national identity*). Dalam hal ini Allen Chun mengatakan sebagai berikut:

*“The existence of ethnic minorities within China's national borders, on the other hand, created particular problems for reconciling notions of ethnicity in relation to national identity. For the most part, the government*

---

<sup>77</sup> Gejala ini belakangan muncul di Indonesia berupa protes terhadap Malaysia, karena dipakainya simbol-simbol budaya yang dianggap sebagai milik atau bagian dari bangsa Indonesia, oleh Malaysia.

<sup>78</sup> Orang Tibet yang mayoritas beragama Budha dan memiliki bahasa sendiri, sampai hari ini masih merupakan masalah bagi Cina. Sementara itu, Orang Xinjiang yang umumnya Muslim, bahkan memperlihatkan resistensi yang semakin terbuka terhadap dominasi Orang Han di Xinjiang.

*adopted a Stalinist policy of multiculturalism, with the Han ethnic majority positioned at the core of a family of nations."*

Indonesia secara etnis mungkin lebih beragam daripada Cina, meskipun seperti halnya Orang Han, Orang Jawa merupakan kelompok mayoritas dalam konteks keIndonesiaan. Namun demikian Orang Jawa nasibnya tidak sama seperti Orang Han yang memiliki legitimasi sebagai *the core of a family of nations*. Jika Orang Han di Cina secara resmi dikonstruksi oleh negara dan elit politik di Cina yang kebanyakan memang merupakan Orang Han, sebagai "suku utama" atau "*the core nation*"; Orang Jawa meskipun jumlahnya banyak tidak pernah secara resmi dikonstruksi sebagai "suku utama". Namun demikian, dikonstruksikannya Orang Han sebagai *core nation*, bukanlah tanpa persoalan, seperti dikemukakan Allen Chun, berikut ini:

*"The criteria of traditional practices and material customs applied to distinguish ethnic groups, however, made the very notion of ethnic identity within a cultural taxonomy problematic, especially in cases of historically known minority groups that had been undergoing a long process of sinicization. In this regard, the need to define ethnicity according to the kind of hard-and-fast rules characteristic of the boundedness of a modern nation-state ultimately fabricated ethnic divisions that did not exist in the minds and lives of the people themselves, while at the same time made cultural objectification a normative practice in the state's institutional routine. As in the case of Taiwan, history and ethnicity thus combined to produce (a national) identity in which they were, in fact, nothing more than imagined constructions by the state to define the ethos of its own modernity."*

Jika Chun mengatakan ada yang dinamakan sebagai proses panjang pencinaan (*a long process sinicization*) yang dialami oleh kelompok-kelompok minoritas di Cina, tampaknya sulit untuk mengatakan telah terjadinya proses penjawaan (atau Jawanisasi)

terhadap suku-suku lain di Indonesia. Isu Jawanisasi bukannya tidak ada di Indonesia. Isu ini bahkan sudah muncul pada tahun 1950an bersamaan dengan dilakukannya program transmigrasi terutama di Sumatra. Heeren (1979) dan Wertheim (1986) berdasarkan pengamatan mereka di Lampung dan Sumatra Selatan sudah melihat upaya pemerintah pusat untuk menjawakan Sumatra melalui pembentukan eklat-enklaf Jawa di tengah-tengah masyarakat Lampung. Isu Jawanisasi semakin kuat terdengar pada masa pemerintahan Suharto ketika pemindahan penduduk dari Jawa ke berbagai lokasi transmigrasi di luar Jawa mengalami peningkatan secara masif. Kritik paling tajam dilakukan oleh kelompok LSM, nasional maupun internasional, terhadap proses Jawanisasi yang dilakukan secara sistimatis berbarengan dengan isu marjinalisasi kelompok-kelompok minoritas dan penebangan hutan tropis (deforestasi) yang dilakukan secara besar-besaran di luar Jawa. Isu Jawanisasi juga berkembang di Aceh, Timor Timur dan Papua yang memiliki kelompok-kelompok bersenjata yang menentang pemerintah pusat. Sebagai sebuah isu, Jawanisasi harus dilihat secara hati-hati. Kritik dari berbagai pihak, terutama dari LSM dan gerakan-gerakan menentang dominasi pemerintah pusat (GAM di Aceh, Fretilin di Timor Timur dan OPM di Papua) terhadap pemerintah pusat yang telah melakukan proses Jawanisasi melalui program transmigrasi, tentulah sangat bisa dimengerti. Persoalannya, apakah Jawanisasi sebagai sebuah proses transplantasi kejawaan terhadap masyarakat-masyarakat non-Jawa telah benar-benar terjadi? Dalam kaitan ini Lampung menjadi kasus yang menarik karena besarnya jumlah Orang Jawa di Lampung.

Seperti telah disinggung sebelumnya, berbeda dengan Cina, Jawa bukanlah sebuah identitas politik yang dapat menjadi landasan adanya "nasion Jawa". "Nasion Jawa" bukan berarti tidak pernah dicoba untuk diciptakan oleh Orang Jawa. Berikut ini adalah penjelasan yang telah saya coba kemukakan tentang latar belakang kenapa Orang Jawa gagal dalam membangun "nasion Jawa" (Tirtosudarmo, 2005: 14-15).

*"The explanation as to why the Javanese failed to assert their political identity should be sought in the history of nationalism in Indonesia which began to emerge in the dawn of the twentieth century. The first generation of Javanese intellectuals that were the product of the Dutch educational system began to imagine what sort of future political community would suit the indigenous people in the archipelago. Here I would like to cite the debate between two Javanese intellectuals, namely Tjipto Mangoenkoesomo – who advocated Indies nationalism – and Soetatmo Soeryokoesomo – who advocated Javanese nationalism. This debate – in Dutch not Javanese or Malay – took place in 1918, the same year in which the Volksraad (People's Council) was founded by the Dutch (see Shiraiishi, 1981). In this debate, Soetatmo advocated Javanese nationalism, arguing that the nation could and should be built on the basis of common culture and language. Javanese nationalism had its basis in the common culture, language and history of the Javanese, whereas the cultural bases of Indies nationalism were nonexistent or, at best, a product of Dutch colonial rule. Javanese nationalism was the means of self-expression for the Javanese, while the Indies nationalism was no more than a reaction to Dutch colonial domination of the Indies. Therefore, he (Soetatmo) argued, only Javanese nationalism had the sound cultural basis on which the Javanese could establish their future political community. In reaction to this argument of Soetatmo, Tjipto defended Indies nationalism. In his opinion, what was totally lacking in Soetatmo's view was world historical development. He argued that Europe was clearly more advanced than Asia, and therefore the Javanese could learn from the European historical experience the direction in which the national formation in the Indies would go. The Indies were indeed composed of diverse ethnic groups, with each ethnic group having a different culture and language, but Java had lost its sovereignty and was only a part of the Dutch-dominated Indies. The fatherland of the Javanese was no longer Java*

*but the Indies, and the task of the national leaders was to work for Indies nationalism. In the end, after a long process of negotiation and conflicts, Indies nationalism more or less prevailed as the new form of 'Indonesian nationalism.' Yet, Javanese-ness did not fade away, but instead contributed – in some instances through elite manipulation and reinvention of Java – to contemporary Indonesian politics (see Pemberton, 1994).*

Seperti juga Cina, Indonesia memiliki problem yang mirip ketika harus menampilkan apa yang dianggapnya sebagai identitas nasional. Salah satu formulasi yang pernah ditawarkan adalah bahwa yang disebut sebagai “Kebudayaan Nasional Indonesia adalah puncak-puncak dari Kebudayaan Daerah”. Persoalannya, apakah yang dimaksud sebagai puncak-puncak kebudayaan daerah, dan kebudayaan daerah yang manakah yang akan dipilih untuk mewakili Indonesia? Persoalan semacam ini akan terus menghantui bangsa Indonesia, seperti yang berlangsung hari ini, di mana banyak pihak (biasanya negara atau pejabat negara, atau yang mengklaim dirinya sebagai budayawan atau cendekiawan) sibuk memformulasikan apa yang disebut sebagai “kebudayaan nasional” atau “jati diri bangsa” (sebuah istilah yang terdengar sangat Jawa!).

#### **5.4 Migrasi Orang Jawa dan Resistensi Orang Lampung**

Diaspora Orang Jawa, kalau istilah diaspora bisa dipergunakan di sini, sebetulnya telah berlangsung sejak masa pra-kolonial.<sup>79</sup> Graeme Hugo (1980) umpamanya menyebutkan “*A good example is the Javanese movement into the Banten and north coastal regions of Sundanese West Java which gathered momentum in the sixteenth century ...*”. Selanjutnya Hugo mengatakan:

---

<sup>79</sup> Diaspora Orang Cina, atau dalam literatur berbahasa Inggris disebut “Overseas Chinese”, adalah sebuah fenomena yang saat ini bersifat global. Sebagai daerah, Cina yang merupakan sebuah bagian dari kontinen, memang tidak bisa dibandingkan dengan Jawa yang hanya sebuah pulau.

*"This movement was instrumental in the spread of sedentary wet rice cultivation into West Java where previously almost all of the indigenous Sundanese population engaged in ladang (dry field) cultivation."*

Selain perpindahan penduduk karena alasan-alasan yang bersifat ekonomis, perpindahan penduduk juga dikarenakan adanya *establishment of authority in foreign regions*", misalnya *the conquering of Bantam (in the north west of West Java) by the Sultan of Demak (in Central Java) in 1527 and the subsequent establishment of Javanese authority in that region*. Kehadiran Orang Jawa di Tanah Pasundan dan Banten, dalam perkembangan selanjutnya merupakan salah satu daerah asal dari migrasi orang Jawa ke daerah Lampung.<sup>80</sup> Menurut Lopian, seorang ahli sejarah maritim, selat Sunda yang memisahkan Lampung dan Banten menjadi penghubung yang sangat penting antara Banten dan Lampung. Membicarakan Lampung tidak lengkap tanpa melihat hubungannya dengan Banten melalui Selat Sunda.<sup>81</sup>

Seperti telah dipaparkan dimuka, pada tahun 1905 pemerintah kolonial Belanda secara resmi mulai memindahkan penduduk dari Jawa ke Lampung. Politik Etis dan kebijakan kolonial yang dipusatkan ke tiga sektor, edukasi, irigasi dan imigrasi, merupakan landasan dari program pemindahan penduduk (kolonisasi) dari wilayah-wilayah yang oleh Belanda dianggap telah terlalu padat penduduk dan sangat buruk tingkat kesejahteraannya. Pada saat program kolonisasi ini dimulai, sebanyak 155 keluarga dipindahkan dari daerah Bagelen, Kedu di Jawa Tengah, ke Gedong Tataan di Lampung.<sup>82</sup> Alasan pemindahan penduduk oleh Belanda

---

<sup>80</sup> Salah satu teori yang berkembang di Lampung tentang asal-usul Orang Lampung adalah berasal dari Banten. Teori lain mengatakan Orang Lampung berasal dari Pagar Ruyung, Sumatra Barat.

<sup>81</sup> Disampaikan dalam percakapan pribadi dengan A.B. Lopian, Jakarta, Mei 2009.

<sup>82</sup> Gedong Tataan terletak di kaki G. Betung, sekitar 20 km arah barat dari Tanjung Karang (Bandar Lampung). Pada saat ini Gedong Tataan telah

dari Jawa ke Lampung, menurut Tirtosudarmo (2007) sesungguhnya tidak bisa dilihat semata-mata sebagai alasan yang bersifat demografis atau ekonomis belaka. Alasan yang bersifat politis diduga juga ikut melatarbelakangi program pemindahan penduduk ini. Kartodirdjo (1973) misalnya menjelaskan bahwa sejarah pedesaan Jawa pada abad ke-19 dan awal abad ke-20 ditandai oleh gerakan-gerakan protes petani yang bersifat sporadis. Kebanyakan dari gerakan ini muncul dalam bentuk bentrokan dengan para aparat penjajah. Gerakan-gerakan protes dan kerusuhan-kerusuhan sosial terjadi antara tahun 1900-1920 di berbagai daerah pedesaan di Jawa secara hampir merata, seperti Tangerang, Pamanukan, Sukabumi, Ciasem, Kuningan (Jawa barat), Pekalongan, Gombang, Semarang (Jawa Tengah), Mojokerto, Sidoardjo, Kediri, dan Jember (Jawa Timur).<sup>83</sup> Meskipun tidak bisa dilihat ada hubungan langsung antara kerusuhan sosial di Jawa dan dimulainya program transmigrasi, bukan tidak masuk akal untuk menduga terdapatnya kaitan dan kausalitas hubungan yang bersifat sosial-politik di dalamnya.

Cara memandang program pemindahan penduduk dari Jawa ke Lampung, baik pada masa kolonial maupun pasca-kolonial, sebagai bukan semata-mata bersifat demografis tetapi yang lebih utama sebagai bagian dari eksperimen sosial-politik, juga diperlihatkan oleh ORSTROM (1989) seperti terlihat dalam kata pengantar laporan penelitian mereka tentang program pemindahan penduduk ke Lampung:

*“Lampung’s destiny has been a prodigious one. Devoid of human inhabitants up to the end of the 19<sup>th</sup> century, this southernmost tip of Sumatra was to become, in the 20<sup>th</sup>, the privileged experimental zone for all the forms of organized colonization ever elaborated in the framework of the*

---

menjadi sebuah kecamatan dalam kabupaten Pasawaran. Sementara Bagelen juga telah menjadi nama desa di Kecamatan Gedong Tataan.

<sup>83</sup> Kisah gerakan-gerakan ini telah didokumentasikan secara komprehensif oleh Arsip Nasional Republik Indonesia pada 1981. Selengkapnya lihat Arsip Nasional Republik Indonesia (1981).

*Dutch kolonisatie or the transmigration program of independent Indonesia. The voluntary development policies were so successful there that today the government has been forced to take preventive measures in order to protect the natural environment and to rely upon the local offices of the Transmigration Ministry to encourage emigration to the other islands in the archipelago”.*

Dalam masa kolonial, pemerintah Belanda melakukan beberapa eksperimen pola pemukiman Orang Jawa di Lampung. Sedikitnya ada tiga eksperimen yang dilakukan Belanda dari tahun 1905 sampai dengan tahun 1942. Yang pertama, antara 1905-1911, adalah yang dilakukan di Gedong Tataan, dimana pada akhir fase ini (Maret 1911) tercatat sebanyak 4.818 Orang Jawa berhasil dimukimkan di Gedong Tataan, yang kemudian berkembang dan terbagi menjadi empat desa: Bagelen, Gading Rejo, Purworejo dan Wonodadi. Yang kedua, antara 1911-1928, disebut sebagai periode *Kolonisatie and the Lampongschevolksbank*. Eksperimen ini dilakukan karena eksperimen pertama (Gedong Tataan) meskipun dianggap berhasil namun dinilai terlalu besar biaya yang harus ditanggung oleh pemerintah. Karena itu dalam eksperimen yang kedua ini ada keharusan mereka yang pindah untuk mengembalikan biaya yang telah diberikannya secara mencicil melalui Bank. Eksperimen kedua ini ternyata gagal, antara lain karena para petani Jawa tidak terbiasa dengan perbankan, selain itu juga karena ada tekanan dari para pemilik perkebunan yang mengalami kesulitan mencari tenaga kerja karena Orang Jawa yang dipindahkan hanya diarahkan untuk menjadi petani.

Dalam eksperimen kedua ini dibuka pemukiman Orang Jawa di Wonosobo dan Semangka dimana berhasil dipindahkan 5.927 Orang Jawa. Eksperimen ketiga, 1932-1942, dilakukan bersamaan dengan terjadinya krisis keuangan dan masa depresi pada awal tahun 1930an. Akibat krisis ini banyak perusahaan dan perkebunan yang bangkrut dan terpaksa memberhentikan pekerjanya. Karena adanya kekhawatiran akan terjadinya kerusuhan sosial, maka meskipun

dengan biaya terbatas pemindahan penduduk tetap dilakukan. Pola baru yang diambil dikenal sebagai “sistim bawon”, yang dilandasi oleh praktek pertanian yang telah lama dilakukan oleh para petani di Jawa. Penduduk dari Jawa dipindahkan ke Lampung menjelang panen sehingga mereka bisa diperbantukan pada keluarga-keluarga Jawa yang telah lama bermukim di Lampung. Dalam periode inilah dibangun Metro pada tahun 1937 yang merupakan proyek terbesar selama program kolonisasi, antara lain karena dibangunnya saluran irigasi untuk persawahan yang sampai sekarang masih berfungsi dengan baik. Pada akhir periode kolonisasi, menjelang meletusnya Perang Dunia ke-2, tercatat sebesar 83 ribu keluarga Jawa telah bermukim di Lampung.<sup>84</sup>

Heijting, yang merupakan arsitek dari pemindahan penduduk Jawa pertama ke Lampung, mengatakan: “*Javanese emigration can only be successful by establishing ‘little Java’ in Lampung*”.<sup>85</sup> Cara berpikir yang melandasi program kolonisasi di Lampung yang kemudian disebut sebagai “*Javanese paradigm*” ini pada prinsipnya ingin menciptakan komunitas Orang Jawa pedesaan di Lampung. Mereka yang dipindahkan ditempatkan di wilayah yang kosong di antara komunitas-komunitas penduduk asli di Lampung. Seperti dikemukakan oleh Kingston (1990):

*“In recreating the Javanese landscape, the government allotted about 1.5 bouw (1 bouw= 0.709 ha.) of land per family and encouraged wet rice cultivation by subsidizing irrigation. The government intended that the pioneer settlements engage in food production and did not encourage export commodity crop production; the Dutch image of what Javanese villages ought to be like overshadowed what they could be like. It was the ideal type of Javanese village, conveyed by the village elite and embraced by the colonial officials that defined the manner in which transmigration was implemented on the ground.”*

---

<sup>84</sup> Lihat laporan ORSTROM, 1986, halaman 83-87.

<sup>85</sup> Lihat Kingston (1990).

Heeren (1979) menganggap bahwa alasan Heijting yang mengatakan bahwa penempatan Orang Jawa yang terpisah dari pemukiman penduduk setempat agar Orang Jawa kerasan di Lampung bukanlah alasan yang sesungguhnya. Menurut Heeren keengganan dari penduduk Lampung untuk menyerahkan tanah mereka bagi kepentingan kolonisasi adalah yang melatarbelakangi mengapa Belanda menciptakan pemukiman-pemukiman penduduk asal Jawa yang terpisah dari penduduk Lampung. Pendapat Heeren ini dibantah oleh Widjojo Nitisastro yang berpendapat bahwa *enclave politics* memang menjadi strategi Belanda untuk memisahkan Orang Jawa dengan penduduk setempat (Nitisastro, 1955: 125 dikutip di Heeren, 1979: 17). Menurut Widjojo, Belanda memang tidak menginginkan terjadinya asimilasi antara Orang Jawa dengan Orang Lampung. Wertheim yang melakukan pengamatan terhadap kehidupan Orang Jawa di Lampung pada tahun 1956 menemukan kenyataan yang menarik, meskipun asimilasi memang terjadi namun tidak menjadikan mereka (Orang Jawa) menjadi "Orang Sumatra" maupun "Orang Indonesia". Dalam pengamatan Wertheim, Orang Jawa itu tetap menjadi "Orang Jawa yang dimodifikasi dalam lingkungan Sumatra".

Menurut penelitian Kampto Utomo (1975), sampai tahun 1928 pola pemukiman penduduk yang dipindahkan oleh Belanda ke Lampung masih mengikuti "pola enklaf yang sengaja dibuat secara khusus untuk Orang Jawa dengan sistim pemerintahan sendiri."<sup>86</sup> Baru setelah sistim marga di Lampung dihidupkan kembali sebagai "*inlandse gemeente*", pemukiman Orang Jawa ditempatkan di bawah kekuasaan marga. Perkembangan pemukiman Orang Jawa merambah secara cepat, dimulai dari Gedong Tataan, ke barat dominasi komunitas Jawa sampai ke Pagelaran, dan ke selatan merambah ke daerah pinggiran Rawa Kementara. Di bagian barat, dimulai dari Pringsewu (1926) yang kemudian merupakan pusat pemukiman

---

<sup>86</sup> Penelitian Kampto Utomo di Lampung merupakan dasar disertasi doktor di IPB dengan promotor Profesor W.F. Wertheim.

Orang Jawa, sementara ke utara, merambah daerah Way Sekampung. Proses ini terhenti ketika Jepang masuk. Setelah berakhirnya zaman Jepang (1942) dan diakuinya kedaulatan Republik Indonesia oleh Belanda pada tahun 1949, perambahan penduduk yang berasal dari Jawa ke wilayah-wilayah baru mulai marak kembali. Kampto Utomo (1975) mengatakan:

“...karena perhubungan dengan keluarga-keluarga yang tinggal di Jawa lancar kembali, baik karena meninjau daerah asal atau hubungan surat, menyusullah gerakan **transmigrasi spontan** (garis tebal sesuai dengan aslinya – pen) pendedatang-pendedatang baru dari Jawa yang dari tahun ke tahun makin besar mengalir”.<sup>87</sup>

Program pemindahan penduduk oleh pemerintah ke Lampung diteruskan setelah kemerdekaan meskipun dalam jumlah yang tidak besar. Keuangan yang terbatas dari Republik yang baru berdiri menyebabkan pemindahan penduduk ke Lampung bersifat selektif dan terkait dengan kebutuhan yang bersifat strategis. Penduduk yang dipindahkan ke Lampung adalah para bekas pejuang dan tentara yang setelah perang usai bisa menjadi masalah jika tidak dicarikan pekerjaan. Misalnya pada tahun 1950 anggota-anggota CTN (Corps Tjadian Nasional) yang berasal dari Jawa Timur dimukimkan di Sukohardjo. Pada tahun 1952 para bekas pejuang dipindahkan ke daerah Silihwangi dan Sukamulya di bawah koordinasi BRN (Biro Rekonstruksi Nasional).

Pada kunjungannya ke Lampung pada tahun 1956 Wertheim telah melihat adanya kecenderungan ke arah meningkatnya ketegangan sosial akibat semakin banyaknya Orang Jawa di Lampung, yang tidak saja menimbulkan tekanan bagi ketersediaan

---

<sup>87</sup> Selain Orang Jawa yang memang paling banyak mengalir ke Lampung, bersamaan dengan program kolonisasi sesungguhnya mengalir juga pendedatang dari Sumatera Selatan, seperti Orang Ogan, Orang Sumendo dan Orang Komering; karena tertarik untuk juga mengolah tanah pertanian dan perladangan di Lampung.

lahan namun juga karena alasan-alasan yang bersifat sosial sebagaimana dikatakannya:

*“This situation leads to an increasing resistance of Sumatrans to the way in which resettlement has been carried on. Such resistance may seriously hamper further transmigration efforts. Thus it can be stated that the absorptive capacity of the outer islands is not only restricted by spatial and technical but also by social factors as well.”*

Siapakah Orang Sumatra di Lampung yang melakukan resistensi terhadap banjirnya Orang Jawa ke Lampung? Jika mengacu pada definisi penduduk yang dianggap asli Lampung oleh Biro Pusat Statistik (BPS) dalam Sensus Penduduk 2000, mereka adalah: Orang Peminggir (6,42%), Orang Pepadun (4,22%) dan Orang Abung Bunga Mayang (1,28%) (Suryadinata, 2003:18). Dalam penelitian yang lebih mendalam tentang identitas penduduk di Lampung, ORSTROM (1986: 91) mengidentifikasi paling tidak terdapat empat kelompok, yaitu: Orang Abung, Orang Menggala Tulang Bawang, Orang Pubian dan Orang Pesisir. Sementara kelompok pendatang yang berasal dari Sumatera Selatan adalah: Orang Ogan, Orang Sumendo, Orang Way Kanan dan Orang Mesuji. Dalam hubungan dengan Orang Jawa, kelompok-kelompok yang berasal dari Sumatra ini bisa dianggap sebagai penduduk setempat atau Orang Lampung.

Apa yang diamati oleh Wertheim pada tahun 1956 di Lampung sebagai meningkatnya ketegangan antara pendatang dan penduduk setempat memiliki kaitan dengan perubahan politik yang lebih luas yang terjadi setelah Belanda meninggalkan Indonesia. Sesudah Indonesia merdeka, dimulai sekitar tahun 1950, sistim administrasi daerah mengalami perubahan sejalan dengan berbagai perubahan politik di tingkat nasional. Salah satu perubahan yang penting adalah mengenai sistim pemilikan tanah yang semula berdasarkan hukum adat, secara perlahan-lahan diganti mengikuti sistim yang bersifat nasional. Perubahan dalam sistim administrasi nasional secara tidak langsung telah mengurangi peranan dan

kepentingan penduduk setempat di luar Jawa. Reorganisasi terhadap hirarki dan struktur pemerintahan daerah antara lain terlihat dari dibentuknya sebuah pemerintah otonom yang dinamakan *negeri* menggantikan sistim marga. Berdasarkan sistim yang baru ini, sebuah *negeri* dapat dibentuk berdasarkan satu atau lebih marga, termasuk penduduk yang berasal dari Jawa yang bermukim di wilayah tersebut.<sup>88</sup> Menurut pemerintah pusat, organisasi dari *negeri* haruslah didasarkan pada prinsip-prinsip demokrasi. Artinya, dewan dan kepala sebuah *negeri* harus dipilih secara demokratis. Melalui sistim pemilihan yang baru, *negeri* dapat saja dapat dipimpin oleh seorang yang berasal dari luar Lampung jika memang mereka terpilih dalam sebuah pemilihan yang demokratis.

Berbagai perubahan dan situasi seperti ini bisa dimengerti telah meningkatkan ketidakpuasan dari penduduk setempat terhadap kebijakan pemerintah pusat. Berhubung mereka tidak dapat menolak tekanan untuk memakai sistem yang baru, mereka berupaya untuk membuat *negeri* mereka secara terpisah, agar hukum adat yang mereka miliki bisa terus dijalankan. Meskipun pada akhirnya upaya ini gagal, beberapa resolusi dan mosi telah dikeluarkan melalui organisasi mereka di Lampung yang isinya menuntut perubahan sistim administrasi yang lebih didasarkan pada adat setempat. Perubahan lebih jauh dari pengaturan administrasi pemerintahan daerah telah dilakukan oleh pemerintah pusat sejalan dengan semakin berkuasanya Presiden Sukarno yang didukung oleh militer pada masa Demokrasi Terpimpin (1957-1965). Sejak saat itu, baik marga maupun *negeri*, dihapuskan dan wewenang ada di tangan bupati. Di bawah bupati, asisten wedana (camat) adalah jabatan yang paling tinggi dan yang memiliki kekuasaan di daerahnya. Baik bupati maupun camat diangkat oleh pejabat pemerintah yang lebih tinggi. Akibat dari sistim pemerintahan yang baru ini, baik penduduk setempat maupun pendatang dari Jawa tidak mempunyai lagi

---

<sup>88</sup> Bagian yang menguraikan tentang perubahan sistim pemerintahan ini diambil dari Heeren (1979)

kesempatan secara demokratis untuk mempengaruhi jalannya pemerintahan di daerahnya. Salah satu masalah yang juga menjadi sumber ketidaksenangan penduduk setempat adalah mengenai anggaran yang lebih banyak diberikan untuk pemukiman para pendatang daripada kepada daerah yang banyak dihuni oleh penduduk setempat. Pembuatan jalan, sekolah, kantor pertanian, sarana-sarana kesehatan dan kepentingan umum lainnya lebih banyak diberikan pada pemukiman-pemukiman pendatang. Apa yang terjadi di Lampung juga dialami oleh daerah-daerah lain di Sumatera.

Dalam keadaan seperti ini, program pemindahan penduduk dari Jawa ke luar Jawa mulai mendapatkan resistensi yang luas di berbagai tempat di luar Jawa, terutama di Sumatera. Salah satu cetusan rasa tidak puas dari penduduk luar Jawa terhadap program pemindahan penduduk secara jelas muncul dalam bentuk resolusi yang dikeluarkan dalam Kongres Adat, yang pertama pada bulan Januari 1956 di Palembang, dan kemudian di Bukittinggi pada bulan Maret 1957. Teks lengkap resolusi Kongres Bukittinggi yang kemudian dimuat di Surat Kabar "Indonesia Raya" tanggal 20 Maret 1957 adalah sebagai berikut:

"Pengiriman transmigran ke seluruh Sumatera untuk sementara waktu sebaiknya dihentikan. Sebabnya ialah karena kenyataan bahwa perbandingan antara penduduk asli Lampung dengan penduduk imigrasi adalah 40:60. Untuk menghindarkan perasaan tidak puas di antara penduduk Lampung asli, maka para transmigran haruslah diperlakukan sama seperti para migran Lampung yang pindah ke daerah lain di Sumatera. Hak-hak marga, negeri dan lain-lainnya atas tanah yang telah ditempati atau dibuka oleh para transmigran harus kembali ke bawah wewenang marga atau negeri bersangkutan. Semua transmigran yang kini mendiami daerah-daerah transmigrasi harus tunduk pada kekuasaan marga, negeri yang bersangkutan dan sebagainya, serta menjadi anggota masyarakat adat tersebut. Mulai dari saat ini tekanan harus dijatuhkan pada perbaikan sektor-sektor yang penting

artinya bagi kehidupan penduduk asli yang jauh ketinggalan dalam semua bidang bila dibandingkan dengan para transmigran. Daerah-daerah transmigrasi yang belum digunakan atau belum dibuka oleh transmigran baru, harus dicadangkan bagi penduduk asli yang pindah sebagai transmigran lokal. Kecuali itu dari sekarang ini harus dimulai transmigrasi lokal di samping transmigrasi umum dan anggaran dasarnya perlu ditentukan. Garis-garis kebijaksanaan sekarang tentang transmigrasi harus ditinjau kembali dan didasarkan atas gagasan serta pendapat daerah-daerah di luar Jawa dimana dilaksanakan transmigrasi itu. Pengiriman transmigran dari Jawa ke daerah-daerah luar Jawa harus terlebih dahulu dirundingkan dengan daerah-daerah itu dan selanjutnya harus dibatasi jumlahnya sesuai dengan adat daerah yang bersangkutan sedangkan persyaratannya harus ditentukan oleh daerah yang bersangkutan sendiri. Para pejabat di daerah transmigrasi seyogyanya harus terdiri dari orang-orang daerah itu sendiri atau setidaknya diangkat berdasarkan perundingan dengan penduduk asli (Heeren, 1979: 49-50).”

Menurut Heeren (1979:50) penghapusan kebijaksanaan transmigrasi juga merupakan salah satu tuntutan dari PRRI, Dewan Banteng di Sumatera Barat dan Dewan Garuda di Palembang, terhadap pemerintah pusat. Program transmigrasi memang mengalami penundaan pada saat berkobarnya pemberontakan daerah tahun 1956-58. Namun demikian, program ini kembali dilaksanakan pada bulan April 1958 ketika pemberontakan berhasil ditumpas oleh tentara dari pusat.

Sejak berhasil diredakannya pemberontakan daerah oleh tentara, resistensi Orang Lampung terhadap migrasi Orang Jawa surut ke belakang. Selain daripada itu, pemerintah pusat praktis juga tidak memiliki program pemindahan penduduk karena alasan biaya dan suasana politik nasional yang penuh ketegangan menjelang terjadinya pergantian kekuasaan dari Sukarno ke Suharto sekitar tahun 1965. Baru setelah Suharto berhasil mengkonsolidasikan kekuasaannya,

program transmigrasi dihidupkan kembali bahkan menjadi prioritas secara nasional. Jumlah transmigran yang berhasil dipindahkan oleh pemerintah Orde Baru selama hampir tiga dekade berkuasa merupakan hasil yang tidak pernah dicapai sebelumnya. Pada masa Orde Baru, selain ke Lampung, transmigran dipindahkan ke berbagai propinsi lain di Sumatra, Kalimantan, Maluku dan Papua, bahkan Timor Timur. Meskipun prosentase transmigran yang dipindahkan ke Lampung semakin menurun, namun secara absolut jumlah transmigran yang berhasil dipindahkan pemerintah Orde Baru ke Lampung cukup besar.<sup>89</sup> Lampung meskipun tetap menjadi daerah tujuan transmigrasi tetapi mulai tersisih karena dianggap telah padat penduduknya, bahkan Lampung menjadi model pertama dari apa yang dikenal sebagai Transmigrasi Lokal. Penduduk di daerah yang dianggap padat dipindahkan ke daerah lain di propinsi Lampung sendiri. Karena kedekatannya dengan Jawa dan telah lamanya berlangsung migrasi Orang Jawa, tanpa program pemindahan secara resmipun tetap mengalir sampai sekarang ke Lampung – pola perpindahan yang dalam literatur migrasi disebut sebagai “*chain migration*”.

Resistensi Orang Lampung terhadap Orang Jawa yang semakin mendominasi Lampung pada masa Orde Baru tidak mungkin dilakukan secara terbuka karena represifnya pemerintahan rejim militer Suharto. Apa yang sebelumnya telah dilakukan oleh Sukarno dengan menasionalkan organisasi pemerintahan daerah, dilanjutkan secara lebih sistimatis oleh pemerintahan Suharto, antara lain dengan dikeluarkannya UU No. 44 tahun 1974 tentang Pemerintahan di Daerah, dan UU No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa.

---

<sup>89</sup> Berikut adalah jumlah keluarga transmigran (KK) dan persentasenya secara nasional, yang berhasil dipindahkan ke Lampung selama Orde Baru. Repelita I (1969-1974): 11397 KK (29%), Repelita II (1974-1979): 4500 KK (8%), Repelita III (1979-1984): 42876 KK (12%), Repelita IV: 1984-1989: 17893 KK (9%), Repelita V (1989-1994): 12515 (5%), Repelita VI (1994-1997): 8412 (4%). Dikutip dari Tirtosudarmo (2001: 212).

Penyeragaman sistim pemerintahan daerah dan desa di seluruh negeri berlangsung tanpa ada resistensi karena perubahan politik selalu dikawal oleh organisasi militer yang sepenuhnya di bawah kendali Suharto. Gubernur dan bupati pada masa Suharto sebagian besar berlatarbelakang militer. Di Lampung, sejak tahun 1973 sampai 1998, posisi gubernur selalu diduduki oleh militer yang berasal dari etnis Jawa: Sutiyoso (1973-1878), Yasir Hadibroto (1978-1988) dan Pedjono Pranyoto (1988-1998). Sulit untuk membantah bahwa Lampung memang telah dicoba dijawakan secara tuntas oleh Suharto-Orde Baru. Dalam situasi represif seperti ini tidak ada cara lain bagi Orang Lampung yang masih memiliki keinginan untuk melakukan resistensi selain menyesuaikan diri dengan keadaan. Tidaklah mengherankan ketika dilakukan sensus penduduk tahun 2000 Orang Jawa di Lampung telah mencapai 4.113.731 orang, 62% dari seluruh penduduk Lampung yang berjumlah 6.646.890 orang. Jumlah penduduk Lampung pada tahun 2009 diperkirakan mendekati angka 7,5 juta orang, dan diduga persentase Orang Jawa juga semakin membesar.

## 5.5 Orang Jawa di Lampung Pasca Suharto-Orde Baru

Lengsernya Suharto dari tahta kekuasaan Orde Baru yang telah dikeloninya selama lebih dari 30 tahun, oleh seorang pengamat asing dianggap sebagai ujung masa dari seorang sultan Indonesia yang terakhir.<sup>90</sup> Suharto oleh pengamat ini dilihat sebagai *Indonesia's Last Sultan*, bukan sebagai *Javanese Last King*. Dalam wacana politik di Indonesia, meskipun Suharto sering dianggap sebagai perwujudan dari gaya kepemimpinan yang sangat diwarnai oleh kebudayaan politik Jawa, secara populer sebutan Raja Jawa hanya dikenakan pada Sultan Yogya (sekarang Hamengkubuwono X). Dari wacana populer semacam ini tersirat adanya pengakuan umum bahwa Indonesia bukanlah Jawa. Kejatuhan Suharto dari singgasana kekuasaan telah dipandang sebagai titik balik dari pendulum kekuasaan yang selama

---

<sup>90</sup> Lihat Keith Loveard (1999) "Suharto, Indonesia's Last Sultan".

ini dianggap terlalu menekankan sentralisme dan keseragaman. Pendulum kekuasaan Pasca-Suharto Orde Baru oleh karena itu bergerak menuju desentralisme dan keberagaman. Secara legal-formal gerakan pendulum kekuasaan Pasca-Suharto Orde Baru dikukuhkan dalam UU tentang desentralisasi dan otonomi daerah. UU yang baru ini secara frontal merevisi berbagai UU tentang pengaturan pemerintah daerah dan desa yang lahir pada masa kekuasaan Orde-Baru.

UU desentralisasi dan otonomi daerah pasca-Suharto membuka ruang politik bagi ekspresi perbedaan. Perbedaan memperoleh legitimasi secara legal-formal dan mendapatkan struktur untuk diekspresikan secara terbuka, antara lain, melalui pembentukan daerah administrasi baru dan pemilihan kepala daerah secara langsung. Jika pada masa Suharto pembentukan daerah administrasi baru lebih didasari oleh kepentingan dari negara, pada era pasca-Suharto pembentukan daerah administrasi baru dimungkinkan atas kehendak masyarakat. Jika pada masa Suharto seorang Gubernur memang merupakan hasil penunjukan dari pusat, setelah reformasi seorang gubernur, juga bupati adalah hasil pemilihan. Antara 1999 sampai 2004 gubernur dan bupati dipilih oleh parlemen daerah, setelah 2005 dipilih secara langsung oleh rakyat. Di Provinsi Lampung seperti terjadi provinsi-provinsi lain, kecuali di Jawa Tengah, Jawa Timur dan Yogyakarta, di mana mayoritas penduduknya adalah Orang Jawa, otonomi daerah dan desentralisasi politik pasca-Suharto seperti membuka kontak pandora dimana aspirasi politik etnik minoritas selama ini tersembunyi di dalamnya. Provinsi Lampung menjadi tempat yang menarik karena, tidak seperti daerah luar Jawa yang lain, mayoritas penduduknya adalah Orang Jawa yang merupakan pendatang. Sebagai pendatang, meskipun Orang Jawa merupakan mayoritas, memiliki keterbatasan untuk melakukan klaim sebagai "putra daerah"

Mengalirnya Orang Jawa ke Lampung yang telah berlangsung seabad lebih (secara resmi dimulai tahun 1905) telah membuat Lampung seolah-olah menjadi sebuah provinsi Jawa. Orang

Jawa telah hidup di Lampung secara turun temurun, dari generasi ke generasi yang lain. Penelitian dari ORSTROM (1986) memperlihatkan dengan jelas bahwa mayoritas Orang Jawa di Lampung adalah mereka yang terlahir di Lampung dan bukan yang lahir di Jawa. Secara populer generasi Orang Jawa yang lahir di Lampung disebut sebagai Japung atau Jawa-Lampung. Melalui jenjang pendidikan dan rekrutmen pegawai, tidak terhindarkan jika Orang Jawa kemudian menduduki posisi-posisi yang penting dalam struktur organisasi pemerintahan, baik sipil maupun militer, di perwakilan rakyat maupun di dunia pendidikan. Kedudukan pimpinan di Universitas Negeri Lampung misalnya, hampir selalu dijabat oleh Orang Jawa. Kedudukan Gubernur sebagai jabatan politik tertinggi, seperti telah disebutkan di atas, didominasi oleh Orang Jawa.

Arena politik yang terbuka dalam pemilihan langsung kepala daerah (gubernur, bupati) dan dimungkinkannya pembentukan daerah administrasi baru, adalah dua peluang yang mendorong para elit lokal di Lampung untuk menggunakan identitas sosial-budaya sebagai alat untuk mobilisasi politik. Dalam konteks inilah menjadi marak upaya elit lokal Non-Jawa untuk melakukan *reinventing tradition* sebagai cara untuk *reclaiming power* yang dalam kacamata mereka selama lebih dari seabad ada di tangan Orang Non-Lampung, khususnya Orang Jawa. Dalam kenyataan tidak mudah bagi para elit lokal Lampung untuk meraih kekuasaan yang dalam banyak forum telah didominasi oleh Orang Jawa. Dari segi jumlah suara yang dimiliki, Orang Lampung tidak lebih dari 20% dari keseluruhan suara. Dalam praktek, kehadiran Orang Jawa telah meresap begitu dalam pada kehidupan masyarakat sehari-hari di Lampung. Bahasa Jawa bahkan telah menjadi bahasa yang tidak hanya dipakai oleh Orang Jawa tetapi juga oleh Orang-Orang Non-Jawa, terutama di daerah-daerah yang memang menjadi domain Orang Jawa, seperti di Pring Sewu dan Metro misalnya.

Sejauh ini, upaya untuk melakukan *reinventing tradition* antara lain melalui penyusunan sejarah Lampung, menghidupkan kembali adat-istiadat atau penulisan dan mengajarkan bahasa

Lampung, telah mulai mencuat ke permukaan, namun upaya-upaya ini belum memperlihatkan dampaknya yang besar, dan harus dianggap sebagai upaya-upaya yang bersifat rintisan. Jabatan-jabatan penting, misalnya sebagai rektor di Universitas Negeri Lampung, masih dimenangkan oleh calon yang berlatar belakang Jawa. Dalam pemilihan gubernur dan bupati memang nampak mulai terjadi pergeseran dari Jawa ke Lampung. Pemilihan Gubernur yang terakhir dimenangkan oleh seorang calon yang memiliki latar belakang sebagai Orang Lampung mengalahkan calon lain yang berlatar belakang Jawa. Namun demikian pergeseran latarbelakang etnis dalam pemilihan gubernur ini tidak bisa serta merta dianggap sebagai telah menangnya identitas Lampung dalam politik lokal di Lampung.

Sebagaimana telah dikemukakan di bagian awal tulisan ini, kejawaan ternyata tidak berkembang menjadi sebuah identitas politik. Apa yang terjadi di Lampung tampaknya juga mendukung pengamatan ini. Calon gubernur yang mencoba menggunakan simbol-simbol kejawaan sebagai cara untuk menarik suara Orang Jawa yang merupakan mayoritas secara demografis, justru kalah dalam pemilihan gubernur yang lalu. Bagaimana menjelaskan fenomena politik ini?

Seperti dikemukakan oleh Wertheim berdasarkan penelitiannya tahun 1956 di Lampung, identitas kejawaan rupanya tumbuh tidak seperti yang diharapkan oleh para perancang program kolonisasi atau transmigrasi. Perancang yang menginginkan Orang Jawa tetap menjadi Orang Jawa yang terpisah dari Orang Lampung, melalui rekayasa *enclave politics*, maupun para perancang yang mengharapakan Orang Jawa menjadi faktor pendorong asimilasi sehingga tercipta identitas keindonesiaan di Lampung; keduanya harus kecewa, karena seperti kata Wertheim: Orang Jawa itu tetap menjadi "Orang Jawa yang dimodifikasi dalam lingkungan Sumatra". Sejalan dengan pengamatan Wertheim ini, sangat tepat hasil konstruksi sosial yang kemudian populer dan hidup dalam keseharian masyarakat di Lampung, yaitu apa yang disebut sebagai Japung atau Jawa-Lampung. Japung adalah hasil dari proses perkembangan

identitas kejawaan yang telah berjalan paling tidak selama seabad kehadiran mereka secara fisik di tanah Lampung. Identitas kejawaan Orang Jawa di Lampung berkembang secara berbeda dengan identitas kejawaan Orang Jawa di Solo dan Yogya, atau Orang Jawa di pantai utara Jawa (pesisir) dan Orang Jawa yang dilahirkan di Suriname atau New Caledonia.

Partisipasi politik Orang Jawa dalam politik lokal di Lampung, baik dalam pembentukan daerah administrasi baru (pemekaran) maupun dalam pemilihan kepala daerah (pilkada) tampaknya lebih ditandai oleh sikap pragmatis akan sesuatu yang bermanfaat bagi kehidupan mereka sehari-hari. Bagi mereka tidak penting apa latar belakang identitas sosial budaya seorang pemimpin daerah asal mereka dianggap dapat memberikan ketentraman dan sukur-sukur dapat meningkatkan kesejahteraan bagi masyarakat banyak. Dalam euforia pembentukan daerah baru Orang Jawa di Lampung pun tampaknya tidak terlalu risau, karena menjadi berapapun wilayah mereka akan dipecah tidak akan merubah posisi mereka sebagai mayoritas di Lampung.

## 5.6 Penutup

Kejawaan, berbeda dengan kecinaan, tidak berkembang menjadi identitas politik. Meskipun ada sebagian elit politik Jawa ingin mengembangkan nasionalisme Jawa, namun dalam proses politik yang terjadi tidak mampu menandingi gerakan nasionalisme yang bersifat lintas etnis dan menolak etnisitas sebagai dasar kebangsaan Indonesia. Orang Jawa, meskipun secara demografis merupakan mayoritas di Indonesia, luluh dalam *civic nationalism* yang sekaligus merupakan platform perjuangan untuk meraih kemerdekaan dan membentuk negara-bangsa Indonesia. Setelah nasionalisme Indonesia, kejawaan terbukti tidak pernah berkembang menjadi identitas politik, meskipun kejawaan tetap tumbuh sebagai identitas sosial dan kebudayaan. Secara sederhana tidak munculnya identitas politik Orang Jawa bisa ditengarai melalui kenyataan bahwa, dalam masa pasca-Suharto yang ditandai oleh maraknya politik

identitas bersamaan dengan diimplementasikannya otonomi daerah dan desentralisasi politik, tampaknya Orang Jawa tidak tergerak untuk dibawa dalam euforia politik identitas itu. Apakah faktor jumlah yang besar menjadi penjelas utama dari tidak terhanyutnya mereka dalam politik identitas? Jumlah yang besar memang memungkinkan diperolehnya beberapa "*privileged*" seperti banyaknya Orang Jawa yang menduduki posisi politik yang penting di pemerintahan, di sektor ekonomi, di perguruan tinggi dan dalam berbagai pemilihan selalu merupakan suara mayoritas. Barangkali persoalan etnisitas bagi kebanyakan Orang Jawa di Lampung juga bukanlah sesuatu yang penting. Di Lampung jangan-jangan isu etnisitas hanya penting bagi para elit lokal yang berada di kantor-kantor pemerintah, di partai-partai politik ataupun di kampus-kampus, yang beranggapan bahwa melalui etnisitas mereka akan dapat mendapatkan sesuatu.

Dalam konteks otonomi daerah dan politik desentralisasi dalam sepuluh terakhir ini, etnisitas kembali dihidupkan (*reinventing*) oleh kalangan elit. Etnisitas merupakan sarana untuk mencari legitimasi tentang siapa yang dianggap paling berhak, siapa yang memiliki otoritas untuk memimpin atas sebuah teritori atau wilayah geografi tertentu. Penelusuran tentang asal usul sebuah etnis tertentu yang dianggap menjadi cikal-bakal atau puak pertama yang mendiami suatu kawasan menjadi penting untuk dilakukan. Melalui penelusuran semacam ini, siapa "putra daerah" ingin diteguhkan. Hal ini juga terjadi di Lampung, berbagai kelompok intelektual berusaha mencari "jati diri" Orang Lampung. Dalam kaitan dengan sedang maraknya politik identitas ini, kehadiran Orang Jawa yang secara demografis merupakan mayoritas di Provinsi Lampung memang menimbulkan pertanyaan, "Apa yang terjadi dengan mayoritas penduduk Lampung yang non-Lampung ini?"

Dari penelitian singkat yang dilakukan di Lampung terhadap Orang Jawa ini muncul beberapa hasil observasi yang menarik. Pertama, Orang Jawa di Lampung sesungguhnya sudah tidak terlalu memperdulikan identitas etnisnya, meskipun mereka tetap menyadari bahwa mereka adalah pendatang, namun bagi mereka Lampung

adalah rumah tempat mereka tinggal sekarang. Identitas kejawaan yang masih melekat pada diri mereka sampai sekarang, seperti bahasa (dengan berbagai dialeknya sesuai dengan daerah asalnya di Jawa), makanan (juga sesuai dengan selera dari daerah asalnya di Jawa), kesenian, antara lain wayang (juga sesuai dengan daerah asalnya di Jawa), berbagai paguyuban yang mencerminkan daerah asal mereka di Jawa; adalah sesuatu yang tumbuh secara wajar sebagai bagian dari transformasi sosial Orang Jawa di Lampung. Interaksi antara Orang Jawa dan Orang-Orang Lampung lainnya pada umumnya berjalan secara "natural" dan tidak menimbulkan adanya konflik sosial yang berarti. Kedua, peristiwa konflik yang bernuansa etnis antara Orang Jawa dan Non-Jawa di Lampung, jika terjadi, bukanlah karena perbedaan etnisitas itu sendiri melainkan karena adanya faktor lain, misalnya soal penguasaan tanah atau kriminalitas biasa, yang kemudian dikembangkan oleh pihak tertentu menjadi seolah-olah merupakan sebuah konflik etnis. Ketiga, setelah jatuhnya Suharto-Orde Baru, dan mulai diimplementasikannya otonomi daerah dan politik desentralisasi, beberapa elit politik Jawa melihat adanya peluang untuk memainkan identitas kejawaan sebagai alat untuk memobilisasi Orang Jawa guna meraih suara dalam pemilihan bupati atau gubernur. Yang menarik, ternyata beberapa elit politik Jawa yang telah berusaha menggunakan kejawaan untuk mobilisasi politik terbukti gagal dalam meraih suara terbanyak. Kenyataan ini lagi-lagi membuktikan bahwa kejawaan ternyata tidak bisa dipergunakan sebagai alat mobilisasi politik. Orang Jawa yang diharapkan akan memilih elit politik Jawa sebagai pemimpinnya ternyata bertingkah laku lain. Melihat kenyataan di atas, sebuah penelitian perlu dilakukan untuk melihat apakah identitas "Japung" atau "Jawa-Lampung" yang berkembang di masyarakat Jawa di Lampung kelak bisa digunakan sebagai alat mobilitas politik baru?

Orang Jawa dan kejawaan, sebagaimana ditemukan di Lampung, bukanlah identitas yang statis melainkan sebagai sesuatu yang terus tumbuh dan berkembang, antara lain sebagai respon terhadap lingkungan dimana mereka berada. Orang Jawa Lampung

juga membuktikan bahwa kejawaan bukanlah sesuatu yang bersifat tunggal sebagaimana selama ini digambarkan oleh berbagai literatur, tetapi beragam. Pengamatan Wertheim tentang Orang Jawa di Lampung yang ditemukan dalam penelitian pada tahun 1956 sudah menunjukkan bahwa meskipun mereka tetap dianggap atau menganggap diri sebagai Orang Jawa, namun telah mengalami perubahan sesuai dengan lingkungan baru mereka di Sumatra. Memang, seperti halnya dialami oleh Orang Cina, ada yang seolah-olah tetap tinggal dalam kecinaan, dan dalam Orang Jawa, kejawaan, namun, pada saat yang sama adalah sebuah ilusi untuk dapat menemukan apa yang sering disebut sebagai "jati-diri" Orang Jawa. Juga, adalah sebuah mitos belaka bahwa Orang Jawa akan selamanya menjadi Orang Jawa seperti yang dibayangkan oleh mereka yang menganggap bahwa ada sesuatu yang bersifat "adi luhung" bahkan sakral di dalam kebudayaan Jawa, karena setelah nasionalisme Indonesia, tidak ada lagi nasionalisme Jawa.

---

---

## **BAB VI**

---

---

# **DINAMIKA IDENTITAS KE-LAMPUNG-AN DALAM KONTEKS ORDE BARU DAN OTONOMI DAERAH: DARI SANG BUMI RUWA JURAI MENUJU SAI BUMI RUWA JURAI**

Oleh: Imelda

### **6.1 Pengantar**

**K**etika rezim Soeharto runtuh, era Reformasi riuh kebebasan menggema dari Sabang hingga Merauke. Aceh dan Papua menuntut kemerdekaan, hingga Timor-Timur pun terlepas dari NKRI. Namun demikian, irama kebebasan pada era reformasi yang ditandai dengan kemunculan ide otonomi daerah yang merupakan reorientasi hubungan antara daerah dan pusat hanyalah sebuah titik bagi proses pendewasaan Indonesia bernegara.

Otonomi Daerah, secara resmi, terjadi ketika Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah, yang kemudian direvisi kembali menjadi Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2004, disahkan. Reaksi yang terjadi ketika UU Otonomi Daerah tersebut diluncurkan ialah munculnya interpretasi yang beragam dari berbagai daerah di Indonesia. Salah satu yang menjadi isu penting ialah keinginan daerah memunculkan kekhasannya yang selama ini ditekan oleh pusat. Singkatnya, mereka ingin memunculkan kembali identitasnya.

Lampung adalah salah satu propinsi yang juga ikut serta memunculkan kekhasan daerahnya. Pada tahun 2001 dilakukan penelitian *Sejarah Pembentukan Propinsi Lampung* untuk menentukan tanggal lahir Propinsi Lampung. Dapat dikatakan bahwa penelitian tersebut juga menjadi salah satu indikasi dimulainya

keseriusan Pemda Lampung merespons UU Otonomi Daerah dengan mencari kembali identitas ke-Lampung-an.

Pembahasan mengenai identitas ke-Lampung-an menjadi penting dalam konteks nasionalisme Indonesia, karena identitas menjadi suara hati orang daerah untuk melihat bagaimana mereka menempatkan diri dalam kerangka kebangsaan RI. Apabila kita bisa mengatakannya sebagai 'nasionalisme dalam konteks lokal', maka ke-Lampung-an menjadi penting untuk dilihat, karena ide-ide kediriannya itu dapat membuat kita mengetahui bagaimana posisi orang Lampung dalam konteks keIndonesiaan.

Identitas sendiri adalah sebuah entitas yang tidak tetap, selalu berdinamika mengikuti konteks sosial-budaya dan politik yang berubah. Demikian juga yang terjadi dengan identitas ke-Lampung-an. Pertanyaannya kemudian, bagaimanakah dinamika identitas ke-Lampung-an yang terjadi dalam dua era politik di Indonesia: Orde Baru dan Reformasi? Dua dimensi waktu ini dilihat karena keduanya merupakan dua konteks sejarah yang berbeda yang memberikan perbedaan nuansa dalam memaknai identitas.

Kita tahu bahwa pada masa Orde Baru, sadar atau tidak, ada mekanisme yang membentuk Indonesia menjadi homogen. Selanjutnya, rejim Orde Baru mengalami keruntuhan dan digantikan oleh era baru, era Reformasi. Keruntuhan itu dapat dibaratkan sebagai meletusnya gunung yang menghamburkan isi di dalam perut bumi, seolah-olah segala tekanan homogenitas selama 32 tahun terlepas, sehingga periode pasca Orde Baru ini disebut sebagai periode kebebasan. Kebebasan itu ditandai dengan hadirnya otonomi daerah, sebuah proses yang masih berlangsung sampai saat ini, di mana daerah dan pusat harus menyelaraskan suara dalam mengakomodasi kepentingannya masing-masing. Dapat dikatakan bahwa di sini perbedaan memang menjadi sebuah unsur penting, akan tetapi perlu ditekankan pula bahwa ada mekanisme formal yang mengatur kehidupan bermasyarakat, antara lain UU Otonomi Daerah,.

Tulisan ini mencoba melihat Ke-Lampung-an melalui genealogi<sup>91</sup> identitas dari hasil karya dua aktor intelektual bersuku Lampung, Hadikusuma (1989) dan Puspawidjaja (2001), yang mendefinisikan ke-Lampung-an pada dua era yang berbeda, Orde Baru dan Otonomi daerah. Ada sebab mengapa *genealogi* digunakan dan mengapa buku dua penulis tersebut yang dipilih. *Pertama*, Adian dalam tulisannya sebagai pengantar buku Pengetahuan dan Metode: Karya-Karya Penting Michael Foucault (2002:22) memaparkan bahwa “[p]rinsip [genealogis] menekankan [bahwa] tiap bentuk kebenaran bisa dilacak secara historis pada institusi dan wacana dominan yang melahirkannya”. Dengan kata lain, ada *power* yang menjadi latar di balik penciptaan identitas ke-Lampung-an. *Power* di sini secara kasat mata dapat dilihat dari ‘pertarungan wacana’ kelompok *minoritas* (Lampung) dan *mayoritas* (Jawa)<sup>92</sup> yang ada di propinsi Lampung. Dua kelompok ini penting untuk dilihat bukan hanya karena interaksinya terjadi di dalam dimensi ruang Lampung, tetapi juga karena adanya keikutsertaan ‘*the state*’, pemerintah Indonesia, dalam mewarnai interaksi mereka tersebut. *Kedua*, tulisan yang dibuat oleh kedua elit intelektual tersebut dipilih karena sampai saat ini tulisan mereka menjadi rujukan penting ketika ada yang bertanya mengenai orang Lampung, terutama tulisan Hadikusuma. Sebagai tambahan informasi, Puspawidjaja ialah seorang tokoh adat Lampung yang dipilih untuk melanjutkan perjuangan eksistensi orang

---

<sup>91</sup> Konsep genealogi ini mengikuti makna yang diberikan oleh Foucault yang dikutip dari O'Farrell (2007) yaitu ...*Foucault now describes it as a level where the grounds of the true and the false come to be distinguished via mechanisms of power.* (sumber: <http://www.michel-foucault.com/concepts/index.html#gen>). Genealogi adalah sejarah yang ditulis untuk kepentingan masa kini, yaitu hubungannya dengan komitmen terhadap masalah-masalah kontemporer (dalam sebuah paper *Konstruksi Pemikiran Michel Foucault tentang Sejarah*. (Hasbullah 2007:6)).

<sup>92</sup> Di dalam tulisan ini, istilah mayoritas dan minoritas mengacu pada angka atau jumlah yang lebih besar atau lebih kecil. Dua istilah tersebut tidak dapat dipisahkan karena *minority exist only in relation to a majority and vice versa ...* . (Eriksen 1993:21).

Lampung dalam sebuah organisasi adat Lampung yang saat ini sudah diakui secara formal.<sup>93</sup>

## 6.2 Membaca Orang Lampung: Budaya, Masyarakat dan Pemerintahan

Untuk memahami identitas ke-Lampung-an, sebelumnya, akan diuraikan mengenai siapa **Orang Lampung, masyarakat dan pemerintahannya**. Tiga hal tersebut penting untuk dipaparkan karena ketiganya akan memberikan gambaran yang menyeluruh tentang posisi orang Lampung di dalam ruang Propinsi Lampung.<sup>94</sup>

Semboyan *Sang Bumi Ruwa Jurai* yang dipakai dalam lambang daerah Lampung dapat dipahami dengan dua makna yang berbeda, yaitu (1) Satu bumi dihuni oleh dua subsuku Lampung: Pepadun dan Sai Batin,<sup>95</sup> dan (2) Satu bumi dihuni oleh dua

---

<sup>93</sup> Pada saat penelitian dilakukan, MPAL (Majelis Penyimbang Adat Lampung) baru merupakan ide dan belum mendapat pengakuan secara formal. Saat ini MPAL telah dikukuhkan oleh Gubernur Lampung Sjcharoedin Z.P. Pengukuhan tersebut dilakukann pada hari Rabu, 22 Agustus 2009 (*Lampung Post*. 2009. Sekilas Kota, dalam laman <http://www.lampungpost.com/cetak/cetak.php?id=2009072400475825>).

<sup>94</sup> Ruang provinsi ini penting ditegaskan karena ada juga orang Lampung yang tinggal berkelompok di Cikoneng, Jawa Barat. Hadikusuma (1989:166) menyebutkan bahwa “[d]aerah Lampung yang dimaksud, apabila dilihat dari segi kebudayaan, adalah meliputi daerah provinsi Lampung, termasuk daerah Komerling sampai Kayu Agung di Sumatera Selatan dan desa Cikoneng di Anyer Selatan, Banten”.

<sup>95</sup> Pada masa lalu, kata *Pepadun* dan *Saibatin* lebih sering disebut *Pepadun* dan *Pesisir*. Namun pasangan kata yang mewakili dua kelompok besar orang Lampung itu tidak lagi relevan. Hal ini karena kata *Pepadun* dan *Pesisir* memiliki poros makna yang berbeda. *Pepadun* merupakan sebutan yang mewakili kelompok orang Lampung dari sudut pandang budaya. Sementara itu, *Pesisir* merupakan sebutan kelompok orang Lampung yang tinggal di wilayah pantai. Dengan demikian, kedua kata tersebut tidak dapat disandingkan. Saat ini, di Lampung, istilah yang digunakan untuk menyebut dua kelompok besar Lampung tersebut ialah

kelompok: orang asli dan pendatang. Dua jenis makna tersebut akan dipakai untuk memaparkan siapakah orang Lampung itu dan bagaimana masyarakatnya. Makna *pertama* akan digunakan untuk memaparkan **siapa orang Lampung Asli** dan makna *kedua* akan digunakan untuk memaparkan kondisi **masyarakat dan pemerintahan** di Lampung,

Ketika berada di Lampung, seorang pendatang baru akan menganggap bahwa orang Lampung itu sebuah kelompok besar yang homogen. Namun, ketika masuk lebih dalam, ada dua kelompok besar Lampung yang sering kali disebut sebagai orang Lampung Asli, yaitu **Lampung Pepadun** dan **Lampung Sai Batin**. Lampung Pepadun ialah subsuku Lampung yang tinggal di wilayah pedalaman Lampung dan perairannya menghadap Laut Jawa. Sementara itu, Lampung Sai Batin ialah orang Lampung yang tinggal di pesisir pantai Samudra Hindia dan pegunungan sebelah barat dan selatan Lampung. Dua kelompok ini ditengarai memiliki dialek yang berbeda: dialek *api* dan *Nyow*, disingkat dialek *i* dan *o* (Van Royen dalam Hadikusuma 1989:166). Selain perbedaan dialek, mereka juga memiliki perbedaan dalam menjalankan adat, terutama kepemimpinan. Lampung Sai Batin lebih mementingkan hubungan darah ketika diadakan pemilihan pemimpin adat. Sementara Lampung Pepadun cenderung tidak memperhatikan hubungan darah ketika memilih pemimpin. Dengan kata lain, orang Sai Batin lebih ketat dalam menerapkan peraturan adatnya, dibandingkan orang Pepadun.

Saat ini, kondisi penduduk di propinsi Lampung boleh dikatakan heterogen. Bahkan, ada yang menyebut Lampung sebagai miniatur Indonesia. Keheterogenan penduduk Lampung dapat terlihat dari adanya beberapa kelompok etnis selain orang Lampung asli yang tinggal di propinsi Lampung, yaitu etnik Jawa, Palembang, Bugis, Minang, Batak, Cina, Arab, dan lain-lain. Dari beberapa kelompok

---

kata *Pepadun* dan *Saibatin* yang keduanya mengenai orang Lampung dari sudut budaya

---

etnis yang tinggal di sana, etnik Jawa sangat dominan.<sup>96</sup> Tidak keliru, kemudian, apabila Hadikusuma (1989:ii) menggambarkan ujung selatan pulau Sumatera ini sebagai kepala ikan yang terbuka lebar, yang siap menelan mangsa dari pulau yang ada dihadapannya: Jawa.

Masuknya orang Jawa ke propinsi Lampung secara kolosal dimulai sejak kolonisasi Belanda 1905. Dalam laporan penelitian *Studi Identifikasi Perkembangan Komunitas Kolonisasi/Transmigrasi Propinsi Lampung* (2005: II-5) tercatat 60.155 KK atau 232.800 orang Jawa bermigrasi ke Lampung dalam rentang waktu 36 tahun, 1905-1942. Perpindahan penduduk ini terus berlangsung hingga tahun 2004. Pada Pra-Pelita (1950-1968) sebanyak 98.631 KK berpindah. Kemudian pada tahap Pelita I-VI (1969-1998), Kabinet Reformasi (1999-2000) dan Kabinet Gotong Royong (2000-2004), berturut-turut, 98.631, 1.808.823 dan 61.447 KK orang Jawa berpindah ke Lampung.

Angka-angka perpindahan penduduk Jawa yang demikian tinggi menyebabkan orang Lampung asli menjadi kelompok minoritas dalam segi jumlah di dalam propinsinya. Saat ini, orang Jawa berjumlah 70 persen dari total penduduk Lampung<sup>97</sup> yang berjumlah 6.654.354 jiwa. Dari jumlah tersebut, katakanlah orang Lampung sebanyak 20 persen karena dikurangi 10 persen penduduk beretnis selain Lampung dan Jawa. Jadi, orang Lampung asli ada sekitar 1.330.870 jiwa.

Dominasi orang Jawa juga dapat terlihat dari komposisi gubernur di Lampung. Sejak tahun 1964 hingga sekarang, dari tujuh orang gubernur yang pernah terpilih dan dipilih,<sup>98</sup> hanya dua orang yang bersuku Lampung: H. Zainal Abidin Pagar Alam (1967-1972)

---

<sup>96</sup> “Menurut sensus tahun 1974, penduduk daerah Provinsi Lampung ... berjumlah 3.141.939 jiwa. Dari jumlah penduduk tersebut, ... yang merupakan penduduk asli hanyalah 3.500 jiwa” (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1977:25).

<sup>97</sup> Jumlah penduduk berdasarkan Sensus tahun 2000 (Imron 2001:17).

<sup>98</sup> Saat ini gubernur dipilih sendiri oleh masyarakat Lampung,

dan Sjachroedin ZP. (2003-sekarang). Selebihnya ialah gubernur yang bersuku Jawa, antara lain: Koesno Dhanoepojo (1964-1966), R. Sutiyoso (1973-1978), Yasir Hadibroto (1979-1988), Poedjono Pranoto (1989-1997) dan Drs. Oemarsono (1998-2003).

Namun demikian, dominasi orang Jawa di Lampung tidak lantas menyulut perpecahan atau konflik di kedua suku. Menurut pengalaman pribadi penulis sebagai orang Lampung, orang Jawa di tanah Lampung dikenal pekerja keras dan ulet bekerja, sehingga para tuan tanah Lampung merasa senang mempekerjakan mereka. Selain itu, apabila ada permasalahan, orang Jawa cenderung mengalah dibandingkan bertarung, sehingga orang Lampung, yang diakui beradat keras, dapat hidup bersama dengan orang Jawa yang suka mengalah.

Percampuran antara orang Jawa dan Lampung terus berjalan hingga sekarang. Percampuran ini paling nyata dapat ditengarai dari istilah yang digunakan untuk menyebut keturunan-keturunan kawin campur, yaitu *Japung (Jawa Lampung)* dan *Pujakesuma (Putra Jawa Kelahiran Sumatera)*. Japung untuk anak yang bersuku Jawa dan Lampung, sementara Pujakesuma untuk anak-anak orang Jawa yang dilahirkan di Sumatera, khususnya Lampung. Selain percampuran hubungan perkawinan yang melahirkan generasi-generasi campuran, juga terjadi percampuran dalam kepemimpinan elit birokrasi. Salah satu contohnya ialah gubernur dan wakil gubernur Lampung yang menjabat saat ini bersuku Lampung dan Jawa. Sjachroedin ZP yang bersuku Lampung menjadi gubernur yang diwakili oleh Joko Umar Said yang bersuku Jawa.

Melihat orang Jawa yang mayoritas jumlahnya dan elitnya yang cukup kuat, terutama pada masa Orde Baru, secara sadar atau tidak, orang Lampung, ketika mendefinisikan identitasnya, *diduga*, ikut memperhitungkan keberadaan mereka, orang Jawa. Dugaan ini bisa ditelusuri lewat berbagai konsepsi ke-Lampung-an dan latarbelakang pembentukannya untuk mengetahui berbagai sebab yang mempengaruhi munculnya konsep-konsepnya tersebut.

Selanjutnya, tulisan ini akan menelusuri ke-Lampung-an dalam periodisasi Orde Baru dan Reformasi. Periode-periode tersebut penting digunakan karena dua periode tersebut berskala nasional dan memberikan pengaruh yang cukup besar bagi daerah dalam mengidentifikasi dirinya.

### 6.3 Genealogi Identitas Ke-Lampung-an

Menelusuri pemikiran para aktor intelektual yang menulis mengenai *Masyarakat dan Budaya Lampung* tidak begitu sulit, bagi orang yang memiliki pengalaman tinggal di Lampung atau orang yang baru saja datang. Nama Hilman Hadikusuma, seorang ahli hukum adat, selalu disebut-sebut. Alasannya sederhana, yaitu karena beliau yang pertama kali menulis dan selalu menjadi acuan penulis-penulis lain apabila ingin menyentuh ranah Budaya Lampung, adat istiadat dan masyarakatnya. Singkatnya, beliau adalah pionir ke-Lampung-an.

Hadikusuma tidak hanya menulis tetapi juga menggagas Lembaga Kebudayaan Lampung (Hadikusuma 1989:185) yang hadir dalam kehidupan sosial di Lampung hingga saat ini. Di dalam lembaga tersebut beliau berbicara atas nama orang Lampung dalam berbagai kesempatan. Di dalam lembaga tersebut beliau juga menunjuk juniornya untuk melanjutkan perjuangan-perjuangannya. Salah seorang yang ditunjuk oleh beliau ialah Rinzani Puspawidjaja.<sup>99</sup> Kemudian, Puspawidjaja juga menulis tentang Lampung dan budayanya dengan, tentu saja, merujuk pada tulisan mengenai masyarakat dan Budaya Lampung yang sebelumnya dibukukan oleh Hadikusuma.

Sama seperti pendahulunya, tulisan-tulisan yang dibukukan bukanlah sebuah studi yang sangat fokus dengan budaya dan masyarakat Lampung saja, tetapi berupa tebaran-tebaran yang

---

<sup>99</sup> Berdasarkan *interview* dengan seorang wartawan dan sosiolog di Bandar Lampung, Mei 2009

dikumpulkan menjadi sebuah buku. Di dalam penulisan tersebut, Puspawidjaja mengembangkannya sesuai dengan bidang kepakarannya, yaitu bidang hukum.

Dalam penelusuran pemikiran mengenai ke-Lampung-an, tulisan dua tokoh tersebut itulah yang akan dipaparkan dalam tulisan ini. Karya yang mereka hasilkan sangat menarik, karena dapat menggambarkan dinamika konsepsi ke-Lampung-an dari masa Orde Baru sampai masa diterapkannya otonomi daerah, dan ini tampak dari tahun penerbitan buku-buku mereka yang sesuai dengan era dimaksud, dan, tentu saja, ide-ide mereka mengenai ke-Lampung-an yang sangat *up to date* dengan kondisi Indonesia yang mengalami peralihan dari masa Orde Baru ke masa diterapkannya otonomi daerah.

### **6.3.1 Hilman Hadikusuma: Ke-Lampung-an pada Era Orde Baru**

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, Hadikusuma ialah seorang yang memprakarsai tulisan-tulisan mengenai adat-istiadat orang Lampung. Selain itu, beliau juga menulis buku-buku yang berhubungan dengan hukum adat.<sup>100</sup> Buku yang berisi mengenai Lampung adalah buku terakhirnya yang berjudul Masyarakat dan Adat-Budaya Lampung (1990). Di dalam bukunya, yang berupa kumpulan makalah yang pernah ia presentasikan di berbagai tempat ada beberapa tulisan yang relevan yang berbicara mengenai orang

---

<sup>100</sup> Hukum Perkawinan Adat (1977), Ensiklopedia Hukum Adat dan Adat Budaya Indonesia (1977), Hukum Perjanjian Adat (1979), Hukum Pidana Adat (1977), Hukum Waris Adat (1990), Pokok-Pokok Pengertian Hukum Adat (1980), Hukum Ketatanegaraan Adat (1981), Sejarah Hukum Adat Indonesia (1983), Peradilan Adat di Indonesia (1989), Hukum Perkawinan Indonesia (1990), Masyarakat dan Adat Budaya Lampung (1990). (Wawancara dengan dosen Sejarah di Universitas Lampung, pada bulan Mei 2009)

Lampung, yaitu pada bab I, V dan VI.<sup>101</sup> Bab-bab selebihnya berbicara mengenai orang Lampung dari persepektif sejarah yang sudah sangat lampau, sehingga kurang relevan apabila ingin menelusuri konsep ke-Lampung-an pada masa kini.

Paparan-paparan mengenai orang Lampung pada tulisan Hadikusuma sangat penting dan menarik. Ini penting karena menjadi landasan fundamental yang diacu oleh berbagai penulis mengenai kebudayaan Lampung hingga saat ini. Hal ini juga menarik karena dia memaparkan konsep ke-Lampung-an dalam kerangka pembangunan dengan kacamata Orde Baru yang menekankan homogenitas dan 'kebersamaan' untuk mencapai persatuan. Untuk memahami pikiran Hadikusuma, berikut ini akan dipaparkan beberapa hal, yaitu: (1) Kata kunci yang melekat pada masyarakat Lampung, (2) Dasar alasan penulisan teks kebudayaan Lampung, (3) Paparan mengenai budaya Lampung dan (4) Pengembangan budaya Lampung yang dikalibrasi dengan berbagai pedoman dasar keIndonesiaan untuk mendukung 'pembangunan'.

Kata **minoritas** adalah kata pertama yang dilekatkan oleh Hadikusuma (1009:v) pada masyarakat Lampung. Ia melihat ini dari fakta banyaknya pendatang (kolonisasi dan transmigran) Jawa yang tinggal di daerah Lampung. Untuk itu, ia juga memberikan gambaran bahwa daerah ini merupakan daerah yang bentuknya seperti kepala ikan, yang siap menelan mangsa dari pulau Jawa. Sementara ini, dapat dikatakan bahwa ia berpendapat orang Lampung merupakan kelompok minoritas dalam jumlah apabila dibandingkan dengan orang Jawa yang ada di Lampung.

Dasar penulisan teks mengenai kebudayaan Lampung yang dibuat Hadikusuma ialah Pasal 32, UUD 1945 mengenai "pemerintah memajukan kebudayaan nasional Indonesia" dan penjelasannya yang berbunyi:

---

<sup>101</sup> Bab I. Masyarakat dan Adat Budaya Lampung; Bab V. Kebudayaan Lampung; Bab VI. Sikap Watak Perilaku Orang Lampung

“[K]ebudayaan bangsa ialah kebudayaan yang timbul sebagai buah usaha budi daya rakyat Indonesia seluruhnya. Kebudayaan lama dan asli yang terdapat sebagai puncak-puncak kebudayaan di daerah-daerah di seluruh Indonesia, terhitung sebagai kebudayaan bangsa. Usaha kebudayaan harus menuju kearah kemajuan adab, budaya, dan persatuan, dengan tidak menolak bahan-bahan baru dari kebudayaan asing yang dapat memperkembangkan atau memperkaya kebudayaan bangsa sendiri serta mempertinggi derajat kebudayaan bangsa” (Hadikusuma, 1990:1).

Selain UUD, juga digunakan GBHN TAP MPR No. II tahun 1983 tentang Pola Umum Pembangunan Jangka Panjang mengenai bidang sosial budaya. TAP MPR tersebut berbunyi:

“Bentuk-bentuk kebudayaan sebagai pengejawantahan pribadi manusia Indonesia harus benar-benar menunjukkan nilai hidup dan makna kesusilaan yang dijiwai Pancasila. Sedangkan kebudayaan itu sendiri harus merupakan penghayatan nilai-nilai yang luhur sehingga tidak dipisahkan dari Manusia Budaya Indonesia sebagai pendukungnya.” (Hadikusuma, 1990:1).

Dengan dua dasar tersebut, Hadikusuma tidak hanya mengungkapkan tentang masyarakat Lampung, tetapi juga memicu para pemuka adat, cendekiawan dan masyarakat Lampung, pada umumnya, untuk memilah hal yang baik dan buruk dari struktur masyarakat adat dan kebudayaan tradisional untuk mendukung ‘adab, budaya dan persatuan bangsa.’

Di dalam tulisan-tulisan mengenai orang Lampung, ada uraian penting mengenai identitas ke-Lampung-an yang diungkapkan dan menjadi acuan penulis-penulis lain, khususnya yang menyentuh ranah adat istiadat dan budaya orang Lampung yaitu *pi-il pesenggiri*. Menurut Hadikusuma (1990:14-15 dan 102-103), orang Lampung mewarisi sifat dan pandangan hidup yang disebut *pi-il pesenggiri*, ditambah dengan empat unsur lain, yaitu *juluk adek, nemui nyimah,*

*nengah nyapur* dan *sakai sambayan*. Secara berturut-turut lima hal tersebut akan dipaparkan pada uraian berikut ini.

*Pi-il* diadaptasi dari bahasa Arab *fi'il* 'perbuatan atau perandai'. Sementara *Pesenggiri* berasal dari kata *pasunggiri*, yaitu nama seorang pejuang Bali Utara yang berani mati melawan Pasukan Majapahit. Dengan demikian, *pi-il pesenggiri* berarti "perandai yang keras, yang tidak mau mundur terhadap tindakan dengan kekerasan, lebih-lebih menyangkut tersinggungnya nama baik keturunan, kehormatan pribadi dan masyarakat" (Hadikusuma 1990:119). Singkatnya, *pi-il pesenggiri* berarti "rasa harga diri" (Hadikusuma 1990:15).

Selanjutnya, *juluk adek* mengandung arti "*suka dengan nama baik dan gelar yang terhormat*" (Hadikusuma 1990: 16). Ini merupakan sikap hidup yang diambil dari prosesi pemberian gelar kecil yang disebut *juluk* dan gelar dewasa yang disebut *adek*. Gelar-gelar Lampung, terutama *adek/gelar* dewasa, melekat pada diri pemilik gelar, sehingga ia harus menjadi seperti gelar yang diberikan.<sup>102</sup> Apabila ia diberi gelar Pangeran Pengayom, misalnya, maka ia harus bisa memberikan pengayoman kepada masyarakat sekitarnya. Prosesi pemberian gelar biasanya dilakukan oleh bangsawan Lampung, tetapi dengan mengeluarkan biaya yang cukup mahal, orang-orang dari kelas bawah bisa juga melakukan pengambilan gelar dengan tujuan mengangkat martabat keluarganya.

Selain suka dengan gelar, orang Lampung dikenal terbuka dan akrab. Dalam *pi-il pesenggiri*, sifat ini diwakili dengan *nemui nyimah*. *Nemui* berarti "menerima kedatangan tamu atau bertamu pada orang lain dan *nyimah* berarti suka memberi sesuatu (bingkisan) pada tamu, atau anggota kerabat kenalannya sebagai tanda ingat [atau] tanda akrab" (Hadikusuma 1990:121).

---

<sup>102</sup> Berdasarkan wawancara dengan dosen Sosiologi di Unila pada bulan Mei, 2009.

Sifat lainnya, *nengah nyapur* merupakan sifat ikutan dari *nemui nyimah*, yaitu karena mereka suka memberi dan menerima, maka mereka *nengah* “bergaul” dan terbiasa *nyapur* berinteraksi dengan orang lain” (Hadikusuma, 1989:121). Secara positif sifat ini mengandung arti “suka bergaul dan bermusyawarah dalam menyelesaikan [...] masalah” (Hadikusuma, 1989:16).

*Sakai sambayan* ialah istilah kerjasama dalam masyarakat Lampung. *Sakai* berasal dari kata *sesakai*<sup>103</sup> yang berarti “[ber]tolong-menolong antara yang satu dengan yang lain, silih berganti”. Sementara itu, *sambayan* berasal dari kata *sesambayan* yang berarti “bergotong-royong beramai-ramai dalam mengerjakan sesuatu yang berat” (Hadikusuma, 1989:123).

*Pi-il pesenggiri* yang merupakan pandangan hidup orang Lampung dan berporos pada harga diri pada prakteknya terejawantahkan melalui empat unsur yang telah diuraikan di atas (*juluk adek, nemui nyimah, nengah nyapur* dan *sakai sambayan*). Secara lebih lugas, harga diri orang Lampung dijaga dengan mekanisme pengambilan gelar, terbuka dan akrab, suka memberi dan menerima, serta bertolong-menolong.

Dari uraian di atas, jelas bahwa kata kunci yang menjadi alasan penulisan buku Masyarakat dan Adat Budaya Lampung ialah ‘pembangunan’, yaitu **pembangunan budaya Lampung untuk mendukung pembangunan budaya nasional (baca: Indonesia)**. Dengan demikian, hal-hal yang berhubungan dengan identitas ke-Lampung-an yang sifatnya tradisional dan lokal, menurut Hadikusuma, penting untuk dikaji ulang dan dicari hal-hal yang baik dan membuang hal-hal yang dianggap buruk. Untuk tujuan tersebut, Hadikusuma, dalam salah satu tulisannya yang berjudul Kebudayaan Lampung, memberikan paparan mengenai latar perubahan nilai

---

<sup>103</sup> Secara linguistik, *se* dalam istilah *sesakai* dan *sesambayan* bermakna saling atau perbuatan yang resiprokal/berbalas.

(1990:103-105) dan juga uraian mengenai adat yang lapuk (1990:105-107) dan adat yang ideal (1990:107-108).

Ada beberapa hal yang dianggap mengubah *pi-il pesenggiri*, khususnya yang berkaitan dengan kebangsawanan adat dan *kepunyimbangan*. Pertama ialah kesulitan ekonomi pada masa kekuasaan Jepang. Akibat resesi ekonomi tersebut, para *punyimbang* menjual murah adat sehingga rakyat jelata bisa dengan mudah mengambil gelar adat. Pergeseran adat ini terus berlangsung hingga masa revolusi dan pasca revolusi. Pada tahun 1950 terjadi pertukaran penduduk besar-besaran. Pemuda-pemuda Lampung banyak yang berpindah ke tanah Jawa untuk bekerja dan bersekolah. Sebaliknya, para pemuda dan eks-pejuang Jawa berpindah ke Lampung untuk membuka hutan. Perpindahan penduduk ini menyebabkan melemahnya kedudukan *punyimbang* dan juga hak ulayat karena banyaknya penduduk pendatang yang membutuhkan lahan pertanian. Hal lain yang juga ikut mendukung melemahnya adat Lampung ialah ketidakinginan pemuda Lampung, terutama *anak punyimbang*, untuk meneruskan adatnya. Bagi Hadikusuma, perubahan tersebut berarti sesuai dengan tujuan perjuangan kemerdekaan, yaitu menghilangkan feodalisme. Namun, baginya tidak berarti bahwa nilai-nilai ke-Lampung-an harus dihapuskan begitu saja, karena ada juga nilai-nilai tradisional yang terkandung dalam *pi-il pesenggiri* yang merupakan kepribadian nasional. Ia menambahkan bahwa “untuk keperluan mendukung kegiatan pembangunan perlu pembinaan dan pengarahan yang sesuai dengan konsep pandangan hidup Pancasila dan tujuan pembangunan nasional” (1990:105). Ide pembinaan dan pengarahan ditegaskannya melalui pemaparan Adat yang Lapuk (1990:105-107) dan Adat yang Ideal (1990:107-108).

Di dalam tulisan Hadikusuma, adat yang lapuk ialah adat yang tidak lagi sesuai dengan zaman atau kuno, dan tidak diterapkan lagi oleh generasi muda. Penekanan pada perbedaan martabat dan perbedaan keturunan merupakan dua hal yang dicontohkan. Perbedaan-perbedaan tersebut, secara nyata, terejawantah pada hak penggunaan perlengkapan dan kegiatan adat dalam ritual perkawinan.

Mendapati kenyataan perkawinan campur antara Jawa dan Lampung membuat Hadikusuma berpikir ulang mengenai eksistensi adat berpakaian ini. Baginya tidaklah penting siapa yang memakai pakaian ini, tetapi yang penting ialah bagaimana menjadikan pakaian adat ini dipakai oleh seluruh anggota masyarakat Lampung, tanpa syarat kesukuan maupun kedudukan dalam adat. Praktik adat lain yang menurut Hadikusuma dinilai lapuk ialah praktik *begawei cakak pepadun* yang merupakan ritual pengangkatan adat untuk berkuasa di wilayah tertentu. Pendapatnya tersebut didukung oleh fakta bahwa tidak ada wilayah yang dikuasai oleh orang yang diangkat tersebut, atau orang tersebut hanya menguasai wilayah fiktif, sehingga tidak ada gunanya kekuasaan yang didapat, walaupun sudah menghabiskan biaya yang cukup besar. Hal tersebut, bagi Hadikusuma, sebuah kesia-siaan belaka.

Adat yang ideal bagi Hadikusuma bersumber dari sifat orang Indonesia. Baginya, sifat orang Lampung sama dengan sifat orang Indonesia pada umumnya, yaitu tidak individualis dan tidak materialis. Hal ini terejawantah pada adat tradisional Lampung yang bersifat kolektif patrilineal. Namun demikian, sifat kolektif dan kekeluargaan tersebut semakin merosot sehingga perlu diadakan kembali pemeliharaan hubungan kebersamaan, kekerabatan dan kekeluargaan. Ia juga menambahkan bahwa di dalam hubungan kekeluargaan pada masyarakat Lampung ada tiga pertalian, yaitu darah, perkawinan dan adat baik budi/pengakuan sebagai saudara. Hubungan-hubungan tersebut mencakup: *adik wari* (saudara sekandung), *menyanak wari* (keluarga luas), *lebuw-kelamo* (kerabat pihak ibu dan nenek), *menulung-kenubei* (anak-anak saudara perempuan seayah dan seibu), *lakau-maru* (ipar-ipar istri dan suami), *mirul-mengyan* (keluarga saudara perempuan yang sudah menikah dan suaminya), *mewari* (saudara angkat), dan lain-lain. Pada bagian akhir Hadikusuma menganjurkan agar ikatan persaudaraan tradisional ini dibina dengan cara yang modern, yaitu melalui yayasan, untuk membantu anak-anak yatim dan masyarakat miskin yang membutuhkan bantuan. Baginya hal ini lebih berguna daripada

meneruskan ritual-ritual pengambilan gelar atau *begawei* yang hanya menghamburkan biaya besar.

### **6.3.2 Rinzani Puspawidjaja: Ke-Lampung-an pada Era Otonomi Daerah**

Puspawidjaja ialah salah seorang yang mengembangkan pemikiran Hadikusuma dalam kerangka hukum adat. Putra daerah Lampung yang dilahirkan di Terbanggi Besar pada tahun 1942 ini menyelesaikan pendidikan bidang hukumnya pada tahun 1968 di Universitas Lampung. Kemudian ia mengasuh beberapa mata kuliah di Fakultas Hukum, Unila. Selain sebagai dosen, Puspawidjaja aktif melakukan kajian mengenai masyarakat adat dan budaya Lampung sejak tahun 1974 hingga sekarang.

Bukunya yang berjudul "Hukum Adat: dalam Tebaran Pemikiran" merupakan sebuah buku yang berisi makalah-makalahnya yang pernah diseminarkan. Di dalam bukunya ia menjadikan adat Lampung sebagai dasar pengembangan pemikirannya mengenai konflik tanah yang menjadi-jadi pada pasca Reformasi. Secara umum, tulisan-tulisan yang dibuatnya dalam 12 bab berbicara dalam satu irama, yaitu hukum adat sebagai pewarnaan dalam hukum positif setelah otonomi daerah diberlakukan. Akan tetapi, karena tulisannya berupa kumpulan makalah, maka ada saja pengulangan-pengulangan yang terjadi dalam paparannya.

Paparan-paparan mengenai orang Lampung pada tulisan Puspawidjaja penting untuk dibaca untuk memahami identitas ke-Lampung-an. Ia membeberkan relitas kekinian masyarakat Lampung yang tidak lagi melihat dirinya sebagai sesuatu yang atomistik atau terpisah dari masyarakat Lampung secara keseluruhan. Artinya, masyarakat Lampung tidak hanya berbicara mengenai orang Lampung asli, tetapi juga penduduk pendatang. Tentunya, itu merupakan pandangan yang berbeda dari penulis sebelumnya, Hadikusuma. Selain itu, ia mengembangkan tulisannya dalam kerangka hukum adat yang memberikan sumbangan pemikiran atas

permasalahan tanah adat di Lampung saat ini, yaitu mengangkat kembali hak ulayat sebagai tema penting untuk diangkat.

Hal lain yang menjadikan tulisan Puspawidjaja penting ialah karena dia memaparkan konsep ke-Lampung-an dalam kerangka pembangunan dengan kacamata otonomi daerah yang tidak lagi melihat homogenitas dan 'kebersamaan' sebagai alat propaganda politik. Sama hal seperti cara memahami pikiran Hadikusuma, pemikiran Puspawidjaja ini akan dipaparkan melalui empat poin penting, yaitu: (1) kata kunci yang melekat pada masyarakat Lampung, (2) dasar alasan penulisan teks kebudayaan Lampung, (3) paparan mengenai budaya Lampung dan (4) pengembangan budaya Lampung yang dikalibrasi dengan berbagai pedoman dasar keIndonesiaan untuk mendukung 'pembangunan'.

Masyarakat Lampung bagi Puspawidjaja dilihat sebagai masyarakat yang **heterogen**. Ia melihat hal ini sebagai realitas globalisasi yang tidak bisa dihindari lagi. Globalisasi semakin menyempitkan ruang sehingga orang-orang dari beragam budaya, adat, dan hukum saling bersentuhan sehingga batas di antaranya menjadi sangat tipis. Namun demikian, batas yang tipis tidak menjadi permasalahan di dalam kehidupan bermasyarakat di Provinsi Lampung, karena ada keluhuran nilai budaya yang menjadikan orang asli Lampung menerima "kebhinnekaan tanpa harus menciptakan 'keesaan'" (Puspawidjaja 2006:iii).

Pedoman fundamental yang digunakan oleh Puspawidjaja dalam mengembangkan pemikirannya ialah UU No. 22 tahun 2000, pasal 94 sampai 114. Baginya Undang-Undang ini mengakomodasi "masyarakat setempat (baca: masyarakat adat Lampung) untuk memperoleh porsi yang cukup penting dalam melaksanakan pemerintahan dan menggerakkan partisipasinya dalam pembangunan" (2006:113). Ini juga dinilai sebagai peluang yang baik untuk kembali menghidupkan lembaga adat yang selama masa Orde Baru 'dilecehkan'. Hal ikutan ialah lembaga adat tersebut, nantinya, diharapkan dapat memacu pertumbuhan ekonomi kerakyatan.

Pada tataran konseptual dan praktis, di dalam bukunya, Puspawidjaja menawarkan rencana strategis penataan ulang kelembagaan adat Lampung dengan, tentu saja, mengembangkan unsur-unsur ke-Lampung-an yang sebelumnya sudah dijelaskan oleh Hadikusuma, ditambah dengan reinterpretasi serta pengembangan pemaknaan.

*Pi-il pesenggiri* merupakan hal penting diangkat kembali oleh Puspawidjaja. Hal ini tentu saja karena *pi-il pesenggiri* merupakan modal tata moral orang Lampung. *Pi-il Pesenggiri*, bagi Puspawidjaja, tidak hanya menjadi sekedar aturan ke-Lampung-an, tetapi juga “menjadi nilai dasar yang intinya terletak pada keharusan untuk mempunyai [...] hati nurani yang positif (bermoral tinggi atau berjiwa besar) sehingga senantiasa hidup secara logis, etis dan estetis (2006:159).” Sama seperti Hadikusuma, menurut Puspawidjaja, di dalam *pi-il pesenggiri* terdapat satu unsur penjaga identitas yang disebut *juluk adek* ‘gelar adat’ (2006:158) dan tiga unsur yang disebut *nemui nyimah*, *nengah nyapur*, dan *sakai sambayan*.<sup>104</sup> Keempat unsur itu, kemudian, ditambah dengan ‘*titi gematei*’ ‘jalan leluhur yang dianggap baik’ yang merupakan pencapaian seorang Lampung yang telah memenuhi empat unsur yang telah disebutkan sebelumnya.

*Juluk* dan *adek* ialah dua gelar yang diberikan kepada setiap orang Lampung. *Juluk* diberikan kepada mereka yang belum menikah, sementara *adek* diberikan kepada yang sudah menikah. Lugasnya, *juluk adek* adalah gelar adat. Puspawidjaja memaparkan lebih lanjut bahwa gelar ini diberikan berdasarkan kesepakatan keluarga sedarah dengan pertimbangan (a) status ... dalam keluarga batih dan (b) ... gelar ... [pada] keturunan dua atau tiga tingkat ke

---

<sup>104</sup> Puspawidjaja menulis empat unsur *pi-il pesenggiri* dengan cara yang sedikit berbeda dari seniornya, Hadikusuma. Ia menulis keempatnya dengan kata-kata: *juluk-adek*, *nemui-nyimah*, *nengah-nyapur*, dan *sakai sambayan*. Untuk menjadi tertib, kata yang digunakan dalam tulisan ini mengikuti penulisan yang sebelumnya dipakai oleh Hadikusuma: *juluk adek*, *nemui nyimah*, *nengah nyapur* dan *sakai sambayan*.

arat (2006:160). Selain itu, *juluk adek* ini ditekankan pula oleh Puspawidjaja sebagai **hak** bagi masyarakat Lampung. Ini berarti juga bahwa gelar tersebut mengandung tanggung jawab, yaitu memelihara gelar dan menjadi apa yang disimbolkan dari gelar tersebut (sebagai mana telah dicontohkan di atas).

*Nemui nyimah* oleh Puspawidjaja (2006:161) diartikan secara harfiah sebagai “sikap pemurah, buka tangan, suka memberi dan menerima dalam arti material sesuai dengan kemampuan” yang di dalamnya, secara implisit mengandung “asas kekeluargaan”. Baginya, unsur ini menjadikan orang Lampung memiliki sifat kekeluargaan yang erat sehingga memiliki sikap peduli dan setia dalam arti yang positif. Namun, ditambahkan pula bahwa akan menjadi keliru apabila kekeluargaan ini diwujudkan menjadi pembolean suap atau sogok.

Berikutnya, *nengah nyapur*, secara harfiah diartikan Puspawidjaja (2006:161) sebagai “suka bergaul, suka bersahabat dan toleransi”. *Nengah nyapur* juga merupakan pencerminan musyawarah untuk mufakat, dan untuk menjadi seseorang yang bisa diajak bermusyawarah, maka ia harus berilmu, memiliki toleransi yang tinggi dan memiliki rasa tanggung jawab menyelesaikan putusan. Terakhir, suka bergaul dan bersahabat ini memicu semangat bekerja sama dan tenggang rasa.

*Sakai sambayan* memiliki arti yang cukup unik dan khas, karena walaupun dua-duanya memberi, tetapi ada hal yang membedakan. *Sakai* berarti memberi sesuatu dengan mengharapkan balasan, sementara *sambayan* berarti memberikan sesuatu secara khusus tanpa mengharapkan balasan. Secara keseluruhan, ini berarti tolong menolong dan gotong royong (Puspawidjaja 2006:162). Beleh dikatakan bahwa ini adalah sebuah ekspresi dari rasa solidaritas masyarakat terhadap suatu kegiatan atau kejadian yang dianggap penting bagi orang kebanyakan.

Berbeda dari Hadikusuma, ada sebuah hal lain yang ditambahkan dan ditekankan oleh Puspawidjaja dalam pelaksanaan *pi-il pesenggiri*, yaitu *titi gematei* yang merupakan wujud totalitas *pi-*

*il pesenggiri* (Puspawidjaja, 2006-163-164). Ini dapat dikatakan sebagai norma yang disepakati masyarakat sebagai aturan tidak tertulis. *Titi gematei* terdiri dari tiga unsur, yaitu keharusan, kebolehan, dan larangan yang disebut *cepalo*. Bagi Puspawidjaja *pi-il pesenggiri* menjadi “sikap membina berdasarkan kebaikan yang merupakan modal dasar pembangunan dan pemahaman terhadap budaya malu, baik secara pribadi, keluarga, dan masyarakat” (2006:163). Ia juga menambahkan bahwa tata nilai perilaku adat Lampung ini masih bisa menjadi alat pendukung pembangunan.

Hubungan antara pembangunan dengan *pi-il pesenggiri*, dalam ide yang dikembangkan oleh Puspawidjaja, sangat berseberangan dengan Hadikusuma. Ia kembali mengangkat mekanisme *begawei* atau ritual pengambilan gelar, yang semula dianggap sebuah pemborosan oleh pendahulunya. Menurut Puspawidjaja, pengembalian ritual pemberian gelar ini tidak hanya membuat adat kembali hadir sebagai sebuah totalitas ke-Lampung-an, tetapi lebih jauh, yaitu menjadi alat penjaga eksistensi ke-Lampung-an dengan kembali menghidupkan *kepunyimbangan* adat/kepemimpinannya.<sup>105</sup> *Kepunyimbangan* ini memiliki akar yang kuat dan luas untuk “mengatur kehidupan baik [masyarakat] yang berkenaan dengan hubungan sesama anggota masyarakat maupun dengan yang berkenaan dengan alam” (2006:120). Kutipan terakhir yang berhubungan dengan hak ulayat sangat penting, karena itu adalah cita-cita masa depan yang saat ini menjadi permasalahan, yakni pengambilalihan hak ulayat yang semula pengelolaannya direbut oleh pusat (baca: Jakarta).

---

<sup>105</sup> Di dalam *kepunyimbangan* adat Lampung ada beberapa gelar-gelar yang berjenjang, antara lain:

- (1) Suttan/suntan/settan
- (2) Pengiran
- (3) Rajo/raja/ratu
- (4) Ngdiko/dalom/batin
- (5) Radin

Hal lain yang dikembangkan dari *pi-il pesenggiri* ialah poin *nemui nyimah*, *nengah nyapur*, dan *sakai sambayan* menjadi isu *mawarei* 'persaudaraan'. Dengan tiga unsur ke-Lampung-an tersebut, orang Lampung diterjemahkan sebagai kelompok masyarakat yang dinamis, mengedepankan musyawarah dan terbuka dengan sesama orang Lampung maupun dengan pendatang (2006:15). *Mawarei*<sup>106</sup> ini digunakan sebagai jawaban atas heterogenitas wilayah Propinsi Lampung, Puspawidjaja (2006:20) memaparkan bahwa "sejalan dengan komposisi heterogenitas suku bangsa yang saat ini mendiami wilayah Pro[p]insi Lampung, maka diperlukan langkah moralitas konkret untuk menciptakan situasi agar kekayaan nilai moralitas [p]i-il [p]esenggiri dijadikan pengikat dan pemersatu hubungan integrasi masyarakat penduduk asli dan penduduk pendatang".

Elaborasi ide penguatan *kepunyimbangan* ditambah dengan *mawarei*, sebenarnya, mempunyai makna yang lebih penting, yang berhubungan dengan sumber daya alam. Kita tahu bahwa manusia (baca: identitas) sangat terikat dengan tanah demikian juga dengan orang Lampung. Hak ulayat yang ternodai oleh struktur kepemimpinan yang lemah, kini kembali diperkuat dengan totalitas pelaksanaan *pi-il pesenggiri* yang diperkuat juga dengan *mawarei*. Ini, pada akhirnya, menjadi sebuah *power* bagi masyarakat Lampung (baca: asli dan pendatang) untuk kembali menuntut tanah adat yang selama ini dikuasai negara melalui berbagai putusan hukum untuk

---

<sup>106</sup> "Hubungan *mawarei* (bersaudara) ini pada umumnya disebabkan tiga hal: [k]arena dasar hubungan yang sangat baik, misalnya:

- (a) Terselamatkan jiwa/kehormatan seseorang dalam suatu peristiwa tertentu;
- (b) Hubungan pertemanan/persahabatan yang sudah sangat lama pada saat sekolah, sekantor, sepemukiman dan sebagainya.

[k]arena terjadi suatu peristiwa/persahabatan yang kurang baik, misalnya pertikaian di mana seseorang/beberapa orang terbunuh, akibat kecelakaan; sehingga menimbulkan korban dan lain-lain;

[k]arena hubungan perkawinan antara keluarga masyarakat Lampung dengan masyarakat luar Lampung. (Puspawidjaja 2006:15)

mengembalikan lahan agro industri yang dianggap menyempitkan, bahkan merugikan<sup>107</sup> masyarakat adat Lampung (baca: asli dan pendatang).

#### **6.4 Ke-Lampung-an pada Era Orde Baru dan Reformasi: Sebuah Identitas dalam Keminoritasan.**

Membahas mengenai identitas, rasanya tidak lengkap apabila tidak membahas makna identitas sebenarnya. Tentu saja ada banyak bidang ilmu sosial yang membahas mengenai identitas, tetapi sesuai dengan permasalahan yang sedang dibahas, konsep identitas dari perspektif antropologi lah yang akan digunakan di sini. Barth (1969) dalam Rudyansyah (2009:242) disebut-sebut sebagai orang yang memperkenalkan konsep '*boundary*'. Kata tersebut digunakan Barth untuk mengidentifikasi serta memahami yang disebut dengan perbedaan etnis (*ethnic distinction*) melalui "*ciri fisik dan cara berbicara*".<sup>108</sup> Pendapat lain melihat identitas tidak sesederhana

---

<sup>107</sup> Perkebunan besar, khususnya tapioka yang direncanakan di atas kertas akan meningkatkan pertumbuhan ekonomi rakyat ternyata tidak selalu benar. Bila ingin diteliti secara jujur, perkebunan besar ini lebih banyak rugi daripada untungnya. Sebagai bukti Pabrik Tapioka di Kekah Terbangi Besar, limbahnya sangat mengganggu dan merugikan kesehatan dan pencemaran udara, serta kelestarian lingkungan sepanjang Way Pangubuan. Berdasarkan data yang ada sebelum berdirinya pabrik, terdapat lebih kurang 50 spesies ikan tapi bila diteliti sekarang tidak sampai 20% lagi yang tersisa sebagai akibat/dugaan pencemaran limbah pabrik." (Puspawidjaja 2006:171)

<sup>108</sup> Istilah *cara berbicara* yang digunakan oleh Rudyansjah (2009:242) rancu dengan bahasa. Apakah cara berbicara yang dimaksud itu bahasa, ataukah logat? Untuk poin ini, saya membatasi bahwa cara berbicara yang dimaksud ialah bahasa atau dialek. Kita tahu bahwa keduanya, apabila bersentuhan dengan hal-hal berbaur politis, khususnya dialek, bisa menjadi bahasa dengan pengakuan, seperti halnya dialek Melayu yang menjadi nama bahasa (baca: bahasa Indonesia), meskipun dialek Melayu juga dipakai di negara lain, seperti Malaysia, Brunei, Singapore, dan negara lainnya.

pembedaan ciri fisik dan sosial, Bruner (1974) dalam Rudyansyah (2009:242) misalnya, berpendapat bahwa “identitas seseorang sangat tergantung pada pengakuan keabsahannya oleh para pelaku yang terlibat dalam interaksi sosial yang terwujud akibat adanya interaksi sosial yang cukup lama di antara mereka”. Pada definisi ini pengakuanlah yang penting, sehingga batas-batas fisik dan bahasa (termasuk dialek) menjadi tidak begitu ditekankan.

Dalam pemaknaan yang lebih mendalam lagi, ciri fisik, bahasa, dan pengakuan dianggap sangat sederhana dan tidak memadai karena ada kompleksitas di dalam identitas. Masih dalam Rudyansyah (2009:243), Turner (1985) memaparkan “identitas tidak mungkin dipisahkan dari tindakan (*action*) para pelakunya”. Ditambahkan pula bahwa “identitas bukan hanya dibentuk oleh apa yang dipikirkan oleh orang di tingkat simbol, tetapi juga oleh relasi sosial yang hadir dalam interaksi sehari-hari para pelakunya”. Berarti ada interaksi yang memaknai simbol-simbol kedirian yang apabila dicoba dipahami lebih dalam maka dapat dikatakan bahwa di dalam interaksi tersebut ada *identifikasi*. Masih dalam sumber yang sama, Rudyansyah (2009:243) dan Li (2003 & 2004) memaknai bahwa “ada satu artikulasi dari upaya memposisikan diri dengan mempertimbangkan peluang-peluang yang dimiliki para pelaku yang terlibat dalam satu arena sosial tertentu”. Dengan demikian selalu ada *relasi kekuasaan* yang mempengaruhi konstruksi identitas. Hall (1996) dalam Rudyansyah (2009), secara lugas berpendapat bahwa [*i*] *identities are not about 'who we are' or 'our routes' but about 'what we might become' and 'routes we follow to get there'*. Pertanyaannya kemudian, bagaimana dengan identitas orang Lampung atau Ke-Lampung-an? Apakah hal yang sama juga terjadi?

Ke-Lampung-an secara hakiki dimulai dari yang disebut Puspawidjaja sebagai tata moral atau yang disebut pandangan hidup oleh Hadikusuma. Rasa harga diri yang menjadi dasar pemaknaan *pi-il pesenggiri* ini tertuang dalam empat unsurnya: *juluk adek*, *nemui nyimah*, *nengah nyapur*, dan *sakai sambaiyan*. Namun demikian, dalam konteks politik, Orde Baru dan Reformasi empat unsur dalam

*pi-il pesenggiri* ditafsirkan serta dimaknai secara berbeda oleh Puspawidjaja.

Penafsiran *pi-il pesenggiri* pada era Orde Baru dimaknai dalam konteks pembangunan Indonesia yang mengutamakan persatuan dengan membuang perbedaan. Hadikusuma berargumen bahwa *juluk adek* adalah mekanisme adat yang feodal, yang melihat diri berbeda dari yang lain. Ditambahkan bahwa hal ini tidak sesuai dengan cita-cita nasionalisme Indonesia yang *one man one vote*: sederajat. Untuk itu, ia menganggap *juluk adek* sebagai nilai yang buruk, sehingga tidak harus diteruskan. Konsekuensinya ialah semakin melemahnya struktur kepemimpinan orang Lampung karena tidak ada pewarisan kepemimpinan. Sementara itu, pada nilai-nilai *pi-il pesenggiri* yang lain: *nemui nyimah*, *nengah nyapur*, *sakai sambayan*, Hadikusuma memberikan dukungan penuh. Baginya pandangan hidup ini mengandung semangat persatuan dan toleransi yang dalam konteks keindonesiaan hal ini ditekankan atau penting.

Dalam konteks politik yang berbeda, Puspawidjaja menafsirkan *pi-il pesenggiri* secara berbeda. Era kebebasan saat ini dipakainya untuk kembali menguatkan posisi orang Lampung. Bagi Puspawidjaja, *juluk adek* ialah hak bagi orang Lampung. Hak dalam argumennya dapat diartikan sebagai sebuah milik yang harus diraih. Pada tataran praktis, prosesi pengambilan gelar adat ini akan menjadikan struktur kepemimpinan orang Lampung menjadi kuat, karena ada pengkaderan kepada generasi muda dan ada pengakuan. Unsur lain dalam *piil pesenggiri*, yakni *nemui nyimah*, *nengah nyapur* dan *sakai sambayan* ditafsirkannya sebagai sikap keterbukaan orang Lampung terhadap pendatang. Oleh Puspawidjaja, nilai-nilai tersebut diejawantahkan pada mekanisme *mawarei* 'bersaudara' untuk mengangkat pendatang (baca: Jawa) menjadi orang Lampung. Bagi Puspawidjaja, menjadi orang Lampung ialah melaksanakan secara keseluruhan semua unsur-unsur dalam *pi-il pesenggiri*: totalitas ke-Lampung-an.

Di dalam dua konteks politik yang berbeda, Orde Baru dan Reformasi, dapat kita amati bahwa identitas orang Lampung berdinamika: berubah. Pada era Orde Baru, Hadikusuma menggunakan kata *minoritas* untuk menggambarkan posisi orang Lampung di dalam ruang Provinsi Lampung. Sementara itu, pada konteks politik yang berbeda, Reformasi, Puspawidjaja menggunakan kata 'heterogen' untuk menggambarkan konstelasi masyarakat Lampung. Pertanyaannya kemudian adalah apa yang sebenarnya menjadi faktor pendorong perubahan pemaknaan identitas ini?

Kata 'minoritas' selalu berkawan dengan kata 'mayoritas.' Eriksen (1993;121) menyebut mereka sebagai *twin concepts*. Baginya *minoritas exists only in relation to a majority and vice versa, and their relationship is contingent on relevant system boundaries*. Ia juga menambahkan bahwa *[i]n the contemporary world, these system are nearly always state boundaries*. Dengan kata lain, minoritas dan mayoritas adalah hubungan yang saling mengadakan, dan ada campur tangan 'negara' dalam mengkonstruksi kelompok minoritas dan mayoritas. Pada ruang propinsi Lampung masa lalu, sebelum ada pemindahan penduduk Jawa, melalui kolonisasi dan transmigrasi, orang Lampung adalah mayoritas di tempatnya. Namun, mereka segera mendapati dirinya sebagai minoritas ketika, pemerintah Belanda pada jaman penjajahan dan pemerintah Republik Indonesia pada setelah kemerdekaan, memindahkan penduduk Jawa yang dinilai terlalu berjubel di tanah Jawa ke Lampung. Hal ini tentunya juga didorong oleh motivasi ekonomis, seperti eksploitasi sumber daya alam.

Katakanlah bahwa orang Lampung memang minoritas, secara jumlah, di masa lalu dan pada masa Orde Baru, hal tersebut nampak tepat apabila diteropong melalui kondisi politik yang saat itu sangat menekankan homogenitas (baca: kejawaan) dengan dalih persatuan. Pertanyaannya kemudian adalah mengapa masyarakat Lampung disebut heterogen pada era Reformasi? Atau, apa sebenarnya yang menjadi latar perubahan ke-Lampung-an dari minoritas ke heterogen?

Pertanyaan tersebut bisa dijawab dengan konsepsi sejarah<sup>109</sup> yang diajukan oleh Foucault. Baginya, sejarah bukan tentang masa lalu, tetapi juga tentang masa kini. Dengan konsep seperti itu, dalam melihat ke-Lampung-an maka kita bisa memandang kondisi masa kini sebagai sebuah kontinuitas dari masa lalu, sehingga ikhwal perubahan konsepsi ke-Lampung-an pada masa kini memiliki hubungan dengan konsepsi ke-Lampung-an pada masa lalu. Dengan kata lain, istilah heterogen yang ada pada masa kini, yang dilekatkan pada masyarakat Lampung, memiliki hubungan dengan masa lalu: *minoritas*.

Selanjutnya, kita kembali kepada kata 'heterogen' yang dilekatkan pada masyarakat Lampung pada era Reformasi. Kata tersebut tidak muncul secara arbitrer, tetapi juga memiliki alasan yang boleh dibilang politis. *Pertama*, negara mengakui perbedaan dalam era Reformasi. *Kedua*, orang Lampung sadar diberikan kesempatan untuk tampil, namun mereka juga sadar bahwa eksistensinya tidak cukup kuat sehingga membutuhkan '*another power*' untuk mendukung eksistensinya. Dengan kata lain, melalui kata tersebut orang Lampung mengakui keminoritasannya, jumlah dan politik, terhadap pendatang (baca: Jawa). Hal ini bisa dilihat pada penekanan *mawarei* atau persaudaraan yang diangkat oleh Puspawidjaja. Dengan demikian, munculnya kata 'heterogen' memang tidak sekonyong-konyong, tetapi dipengaruhi oleh *power* yang sebenarnya masih

---

<sup>109</sup> "... benar Foucault tidak menulis secara khusus tentang sejarah, tetapi ia menulis dalam *historical space*, *historical spectrum*, atau *historical continuum*. Disebut dalam 'ruang historis' karena Foucault menulis di masa silam dengan segala teks yang ia baca; konteks di mana ia hidup, berpikir dan menginterpretasi; interaksi pengetahuan (wacana) dan relasi-relasi kuasa yang mempengaruhinya. Dikatakan dalam 'spektrum historis' karena masa hidupnya adalah segmen atau irisan dari— meminjam Braudel—*longe dure* atau bentangan sejarah yang panjang. Dan 'kontinum historis' karena ia sebagai aktor, agen yang memainkan peran-peran historis dalam episode-episode peristiwa yang terus bergulir". (Hasbullah, 2007:1)

dikuasai Jawa dan dicoba untuk dire-negoisasi oleh orang Lampung dengan melenturkan ke-Lampung-annya.

Kelenturan ke-Lampung-an juga bisa dilihat dari perubahan semboyan propinsi Lampung dari *sang bumi ruwa jurai* menjadi *sai bumi ruwa jurai*<sup>110</sup> pada era Reformasi ini. Kata *sang* dalam bahasa Indonesia disebut *se*, contohnya, *sekarung*, *sebakul*, *sekantong* dan lain-lain. Dalam pakem bahasa Lampung *sang* ini menunjukkan sebuah ruang (baca: Propinsi Lampung) yang memiliki *dua jurai*: penduduk asli dan pendatang. Dengan demikian, perbedaanlah yang ditekankan pada semboyan *Sang Bumi Ruwa Jurai*. Sementara itu, kata *sai* bermakna *satu*. Jadi, di dalam bumi yang satu ada dua *jurai*, Sai Batin dan Pepadun, yang di dalamnya termasuk pendatang yang telah dilampungkan.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Perubahan isi semboyan ini diangkat sebagai isu.

<sup>111</sup> Sjachroedin ZP, saat ini menjadi Gubernur Provinsi Lampung, melontarkan pendapat mengenai konsep *sai* dan *sang* dalam semboyan Provinsi Lampung dalam sebuah liputan surat kabar ketika ia menjadi Ketua Partai PDI-P. Ia berpendapat bahwa “[k]onsep bahwa masyarakat di Lampung terdiri dari pribumi dan pendatang dalam menggerakkan roda pembangunan dinilai salah. Sebab, Sai Bumi Ruwa Jurai yang menjadi moto daerah hanya untuk menunjukkan kelompok komunitas masyarakat adat yang terdiri dari Sai Batin dan Pepadun. [...] Menurut Sjachroedin, memang masyarakat di daerah itu sebagian berasal dari berbagai etnis termasuk etnis Lampung. Namun jangan hanya karena beda asal orang tua menjadi bahan untuk perpecahan dan meninggalkan kebanggaan daerah. “Semua orang Lampung, hanya asalnya saja dari etnis Jawa, Padang, Sunda, Batak, bahkan ada juga dari etnis Tionghoa dan Arab,” kata dia, kemarin. [...] kategori seorang pendatang adalah mereka yang menetap dalam jangka pendek dan kemudian pulang ke daerah asalnya. “Sementara itu, kalau mereka menetap di Lampung kemudian mempunyai keturunan bahkan mengabdikan dan mengelola potensi di bumi Ruwa Jurai ini, berarti mereka orang Lampung.”

## 6.5 Simpulan

Membaca ke-Lampung-an melalui dua buku yang ditulis oleh tokoh-tokoh, Hadikusuma dan Puspawidjaja, yang dahulu hingga kini memiliki komitmen kuat pada adat dan masyarakat Lampung, memberikan bukti bahwa identitas orang Lampung tidak hanya dimaknai oleh orang Lampung sendiri (baca: Lampung Asli), tetapi juga oleh orang-orang Non-Lampung (baca: Jawa), yang hidup dan tinggal cukup lama bersama di ruang Propinsi Lampung. Hal lain yang tidak kalah pentingnya juga ialah ada negara yang memiliki *power*, yang ikut membentuk ke-Lampung-an.

Pada masa Orde Baru, orang Lampung disebut sebagai kelompok minoritas. Pada era Reformasi, orang Lampung disebut heterogen. Pada istilah pertama, minoritas, kelompok yang dimaksud ialah orang Lampung Asli dan pada istilah kedua, heterogen, orang Lampung tidak hanya merujuk pada orang Lampung asli, tetapi juga pendatang yang dilampungkan. Selain dapat ditelusuri melalu dua kata kunci tersebut, dinamika ke-Lampung-an juga dapat ditelusuri dari semboyan Propinsi Lampung. Penggunaan kata *sang* yang memiliki ikutan '*difference*' menjadi *sai* yang menekankan '*similarity*'.

---

Untuk konsep masyarakat Sai Batin dan Pepadun, menurut Sjachroedin, memang dalam budaya Lampung dikenal dua kelompok masyarakat adat. Masyarakat Sai Batin adalah mereka yang menetap di kawasan pesisir pantai, sedangkan Pepadun adalah yang menetap di daratan jauh dari pantai. "Nah masyarakat Lampung dari mana pun asal etnisnya, jika sudah menetap di pesisir pantai menjadi orang Lampung Sai Batin. Begitu juga untuk masyarakat Pepadunnya," kata dia." (*Lampung Post*, Jum'at, 29 Agustus 2008, <http://www.lampungpost.com/cetak/berita.php?id=2008082909415419>)

---

---

## BAB VII

---

---

# PENUTUP

Oleh: Tim Peneliti

Membahas mengenai “nasionalisme Indonesia” dalam kerangka otonomi daerah bukan merupakan hal yang mudah, karena kita tidak hanya berbicara tentang pemaknaan konsep ‘nasionalisme’, tetapi juga berbicara tentang sejarah politik Indonesia yang cukup panjang. Misalnya, seperti dikatakan oleh Soewarsono (di Bab II), kata “Indonesia” dan turunannya “*Indonesians*,” tidaklah menjadi bagian dari *vocabulary* politik “*Dutch colonial regime*”, sebaliknya, merupakan *keywords* para Komunis dan Nasionalis (kaum pergerakan “*Indonesians*”) saat itu, dan sebagai sebuah jawaban ideologis terhadap politik penyebutan “*Dutch colonial regime*”, yaitu “*inlanders*”, terhadap semua penghuni “sesungguhnya” koloni, yang sejak tahun 1910-an oleh “*Dutch colonial regime*” dinamakan sebagai Hindia Belanda dan wilayahnya dinyatakan terbentang “*van Sabang tot Merauke*.” Dan satu hal yang harus pula dicatat bahwa wilayah (*territory*) negara Republik Indonesia pada hakekatnya adalah bekas “Hindia Belanda”-nya “*Dutch colonial state*”. Ini artinya, baik sejarah Indonesia, keIndonesiaan maupun nasionalisme Indonesia sangat terkait erat dan sulit dilepasakan dari sejarah kolonialisme dan anti-kolonialisme. Harus diakui bahwa studi ini masih belum bisa membicarakan hal ini secara menyeluruh dan mendalam. Studi ini baru membuka problematis yang ada pada konsep ‘nasionalisme Indonesia’ dan mencoba membahasnya dalam konteks kekinian yang dibatasi pada periode waktu sejak diimplementasikannya otonomi daerah. Dalam konteks inilah persoalan nasionalisme dilihat sebagai sebuah “penyerasian” secara nasional terhadap “lokal-lokal” yang pada hakekatnya beragam.

Selanjutnya, seperti dikatakan Soewarsono, jika proses-proses perubahan setelah Kemerdekaan Indonesia hendak dikatakan sebagai

langkah-langkah "lokal" menuju sebuah "penyerasian" bersifat nasional, maka sebuah "penyeragaman" sesungguhnya baru terjadi sejak antara tahun-tahun 1974-1979 ketika dua undang-undang yang relevan dengan "daerah" diproduksi oleh Rejim Orde Baru/Soeharto, yaitu Undang-Undang No. 5 tahun 1974 tentang Pemerintahan di Daerah dan Undang-Undang No. 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa. Misalnya, seperti dikatakan dalam kasus Lampung yang pada awalnya diizinkan mempunyai sistem pemerintahan negeri, bahwa

"... sistem pemerintahan negeri tersebut dirasakan... kurang [serasi] dengan pemerintahan kecamatan dan keadaan ini menyulitkan tugas pemerintah[an] (lihat Bab II)

Dalam konteks politik 'penyeragaman' sistem pemerintahan tersebut, maka apa yang dikemukakan Tiro pada tahun 1976 (lihat Soewarsono, dkk. tahun 2008) menjadi sangat penting, karena di sana ada pemaknaan tentang 'bangsa Indonesia' dan 'nasionalisme Indonesia' yang berbeda dengan apa yang umumnya dipahami. Pendapat Tiro itu pada intinya adalah sebagai berikut:

"bahwa bangsa Indonesia adalah suatu bangsa bersuku yang masing-masing suku bangsa itu, sejak ribuan tahun, sudah mendiami daerah-daerahnya tertentu di seluruh kepulauan kita. Wilayah Indonesia adalah kumpulan dari daerah-daerah suku bangsa. Oleh karena itu, berdasarkan kenyataan-kenyataan ini, dan berdasarkan hak-hak sejarah suku-suku bangsa kita atas daerahnya masing-masing, maka sudah semestinya pembagian daerah pemerintahan kita dilakukan atas dasar daerah suku-suku bangsa itu... politik pembagian daerah pemerintah Soekarno itu adalah berdasarkan politik memecah dan menjajah belaka".

Dari uraian Tiro yang, apabila menggunakan frase Kingston, tampak bernada "*reemphasizing regional differences*" tersebut, kita dapat memperbandingkannya dengan bentuk pemekaran yang berlangsung sejak 1999, yaitu setelah diundang-undangkannya otonomi daerah oleh pemerintahan Habibie. Menurut Soewarsono, "bukan hanya keduanya dapat diperbandingkan tetapi juga tampak

bahwa proses "*territorial reform[s]*" yang mengambil bentuk pemekaran, sampai batas tertentu, dapat ditafsirkan sebagai sebuah penjabaran lebih jauh dari gagasan Tiro tersebut.

Mengambil kasus rekonstruksi ke-Melayu-an yang terjadi di Riau dan juga kasus "pemekaran" yang terjadi di Lampung, studi nasionalisme tahun ini mencoba membaca persoalan-persoalan yang muncul dalam kedua proses tersebut dalam kaitannya dengan proses pemaknaan 'nasionalisme Indonesia' pada tingkat daerah. Pemaknaan nasionalisme di Riau, sebagaimana yang terjadi di Papua dan Aceh sangat terkait dengan persepsi masyarakat terhadap kebijakan pemerintah pusat di Jakarta (di pulau Jawa) sejak Proklamasi Kemerdekaan Indonesia terhadap daerah yang bersangkutan yang dianggap 'merugikan' mereka. Hal ini tidak begitu tampak dalam kasus Lampung, yang secara statistik dan kasat mata, penduduk orang Jawanya berjumlah lebih besar (62% dari seluruh penduduk Lampung) dibanding "penduduk asli" Lampung. Persoalan etnisitas yang muncul di Lampung terkait erat dengan hubungan antara 'penduduk asli' dan 'pendatang' tersebut, di mana 'penduduk asli' 'merasa terdesak' oleh 'pendatang' -- terlihat dari simbolisasi Hadikusuma terhadap Lampung. Sebagai "daerah yang bentuknya seperti kepala ikan, yang siap menelan mangsa dari pulau Jawa" (lihat Bab VI oleh Imelda) -- sehingga mereka kemudian memanfaatkan momentum otonomi daerah untuk mengangkat kembali status dan martabatnya sebagai 'pemilik wilayah' bersangkutan. Dalam hal ini persoalannya terpusat pada apa yang disebut oleh Soewarsono sebagai "sebuah *language* atau *discourse*" yang muncul ketika seseorang membicarakan masalah kependudukan. Menurutnya, "[v]ocabulary dari *language* atau *discourse* [tersebut] biasanya terbentuk atau tersusun dari sebuah proses kategorisasi yang membagi penduduk yang didiskusikan menjadi dua kelompok besar, antara mereka yang dianggap "asli" atau "setempat" dengan mereka yang dilihat sebagai "pendatang". Akan tetapi, seperti kita bisa amati, pada praktiknya mereka yang disebut 'asli' sendiri ternyata cenderung

terbelah menjadi dua kelompok atas dasar 'marga', sehingga muncul wacana agar Lampung dipecah menjadi dua propinsi.

Seperti dikemukakan oleh Soewarsono di Bab II (yang mengacu pada Kingston), bahwa "asal-usul keberadaan marga-marga di Lampung pada dasarnya dapat dikembalikan pada politik kolonial negara Hindia Belanda di tahun 1928". Menurut Kingston, pemberian wewenang kepada marga tersebut, "bukan semata-mata karena hendak mengindahkan susunan adat penduduk, melainkan juga karena pertimbangan-pertimbangan kekuasaan suatu pemerintah sentral, yang mau bersambung ke bawah". Perbedaan antara kedua kelompok 'marga' yang ada di Lampung, yaitu antara "Pepadun" dan "Sai Batin", menurut Soewarsono (kembali mengacu pada Kingston), adalah sebagai berikut "*Overall, the marga system in southern Lampung was more authoritarian and hierarchical than that prevailing in inland areas, with a much higher concentration of power in the marga heads who exercised autocratic power at the behest of and with the backing of the sultan of Bantam since the fifteenth century.*" Walaupun perbedaan ini lebih merupakan perbedaan historis, akan tetapi seperti dikatakan oleh Soewarsono, ada penafsiran baru yang direkonstruksi oleh masing-masing pihak dalam rangka menguasai panggung politik lokal yang dibuka oleh Undang-Undang Otonomi Daerah tahun 1999, sehingga bagi peneliti, "sangat terkesan bahwa tafsiran yang belakangan ini, yang hampir dipastikan dikontekskan pada upaya "untuk kembali menggali dan mencari jati dirinya," (sesuai dengan "[k]eputusan pemerintah pusat untuk memberikan otonomi bagi daerah-daerah"), menjadi semakin kuat". Dan, seperti dikatakan oleh Soewarsono, "[m]enarik untuk dicatat bahwa, meskipun jumlah "[m]asyarakat Lampung asli" (yaitu "Peminggir" atau Saibatin, "Pepadun" dan "Abung Bunga Mayang" secara keseluruhan) hanya 11,92%, merekalah yang pada dekade belakangan ini menguasai panggung politik Lampung.

Sesungguhnya, apa bila dilihat dari aspek kebudayaannya, konstruksi ke-Lampung-an yang diusung oleh kedua kelompok 'marga' tersebut pada prinsipnya tidak bisa dibedakan satu sama lain.

Bahkan kalau berbicara dari segi budaya sepertinya, konstruksi ke-Lampung-an lebih diperhadapkan dengan “keIndonesiaan”, daripada dengan keetnisan kelompok non-Lampung. Tulisan Imelda yang membahas dua buku yang ditulis oleh penulis orang Lampung, Hadikusuma dan Puspawijaya, menggambarkan hal ini, walaupun dari apa yang diuraikan oleh Imelda, tampak bahwa para penulis tersebut memilih untuk tidak ‘mempertentangkan’ ke-Lampung-an dengan keIndonesiaan, melainkan mencoba menempatkannya dalam konteks keIndonesiaan. Seperti dikatakan oleh Puspawijaya, “tata nilai perilaku adat Lampung masih bisa menjadi alat pendukung pembangunan”. Menurut Imelda, membaca ke-Lampung-an melalui dua buku yang ditulis oleh kedua tokoh tersebut yang sejak dahulu hingga kini memiliki komitmen kuat pada adat dan masyarakat Lampung, pada hakekatnya bisa “memberikan bukti bahwa identitas orang Lampung tidak hanya dimaknai oleh orang Lampung sendiri (baca: Lampung Asli), tetapi juga oleh orang-orang non-Lampung (baca: Jawa), yang hidup dan tinggal cukup lama bersama di ruang Propinsi Lampung. Hal lain yang tidak kalah pentingnya juga ialah ada negara yang memiliki *power*, yang ikut membentuk ke-Lampung-an”.

Menurut Imelda, tokoh-tokoh Lampung yang “memikirkan ke-Lampung-an [harus] memutar otak untuk bertahan di tengah keminoritasannya [vis-à-vis orang Jawa yang mayoritas]” (lihat Bab VI oleh Imelda). Puspawijaya, misalnya, mencoba menempatkan perubahan masyarakat Lampung menjadi masyarakat **heterogen** adalah sebagai akibat dari “realitas globalisasi yang tidak bisa dihindari lagi”. Namun demikian, ia tidak menjadikannya sebagai suatu permasalahan, karena baginya “ada keluhuran nilai budaya yang menjadikan orang asli Lampung menerima kebhinnekaan tanpa harus menciptakan ‘keesaan’”. Hal ini sejalan dengan pendapat pendahulunya, Hadikusuma, yang juga beranggapan bahwa nilai-nilai ke-Lampung-an tidak harus dihapuskan begitu saja, karena ada juga nilai-nilai tradisional yang terkandung dalam *pi-il pesenggiri* yang [dapat menjadi] kepribadian nasional, seperti nilai *nemui nyimah*,

*nengah nyappur dan sakai sambayan*. Nilai-nilai tersebut, oleh Puspawidjaja, selanjutnya diejawantahkan pada mekanisme *mawarei* atau 'bersaudara' untuk mengangkat pendatang (baca: Jawa) menjadi orang Lampung. Seperti dijelaskan oleh Imelda, menjadi orang Lampung bagi Puspawidjaja ialah mereka yang "melaksanakan secara keseluruhan semua unsur-unsur dalam *pi-il pesenggiri*: totalitas ke-Lampung-an". Terkait dengan kata 'heterogen' yang dilekatkan Puspawidjaja pada masyarakat Lampung sejak era reformasi ini, Imelda mencoba menafsirkannya secara politis sebagai: pertama, bahwa "orang Lampung sadar diberikan kesempatan untuk tampil, namun mereka juga sadar bahwa eksistensinya tidak cukup kuat sehingga membutuhkan 'another power' untuk mendukung eksistensinya. Dengan kata lain, melalui kata tersebut orang Lampung mengakui keminoritasnya, jumlah dan politik, terhadap pendatang (baca: Jawa)". Kedua, kesadaran tersebut juga diikuti dengan upaya untuk "melenturkan ke-Lampung-annya" melalui perubahan semboyan propinsi Lampung dari *sang bumi ruwa jurai* menjadi *sai bumi ruwa jurai*. Dalam pakem bahasa Lampung, *sang* mengacu pada sebuah ruang (baca: Propinsi Lampung) yang memiliki *dua jurai*: penduduk asli dan pendatang. Sementara kata *sai* bermakna *satu*, yaitu bahwa di dalam bumi [Lampung] yang satu ada dua *jurai*, Sai Batin dan Pepadun, yang di dalamnya termasuk pendatang yang telah dilampungkan (untuk jelasnya lihat Bab VI oleh Imelda).

Dilihat dari perspektif keberadaan orang Jawa di Lampung sendiri, persoalan persaingan antar etnis yang terjadi pada panggung politik Lampung selama beberapa tahun terakhir ini, seperti dikatakan oleh Riwanto Tirtosoedarmo (Bab V), walaupun memiliki arti yang signifikan, karena melibatkan pula peran para elit orang Jawa di sana, akan tetapi pada hakekatnya tidak menyebabkan pembelahan yang tajam antara 'penduduk asli' dan orang Jawa-Lampung. Hal ini terjadi karena, menurut Riwanto, ada ambiguitas pada konsep tentang orang Jawa dan kejawaan sama seperti orang Cina dan keCinaannya, walaupun kosakata Jawa dan Cina telah "begitu saja kita terima dalam wacana dan pembicaraan sehari-hari kita". Membandingkan

orang Jawa dengan orang Cina, Riwanto melihat bahwa sebagaimana orang Cina yang menurut Allen Chun sangat heterogen, orang Jawa pun sangat heterogen, karena "di pulau Jawa sendiri, secara geografis juga terdapat perbedaan antara Jawa yang satu dengan Jawa yang lain, ada Jawa yang dianggap "pusat" seperti yang tinggal di Solo dan Yogyakarta, tapi juga ada Jawa pesisiran atau jawatimuran yang tinggal di daerah pinggiran", serta orang Jawa di Suriname. Oleh karena itu, menurutnya, orang Jawa di Lampung sebagaimana orang Cina di Indonesia hanya merupakan salah satu varian dari heterogenitas tersebut.

Hal lain yang dikemukakan oleh Riwanto adalah bahwa, berbeda dengan orang Cina yang bisa dikaitkan dengan konsep "bangsa Cina", sama sekali tidak ada "bangsa Jawa" ataupun "Negara Jawa", sebagaimana tidak ada pula kosakata tentang "warganegara Jawa". Hal ini menurutnya terjadi karena "kejawaan mulai kehilangan arti pentingnya secara politik ketika para pemimpin bangsa mendeklarasikan Sumpah Pemuda pada 28 Oktober 1928 di Batavia yang menyatakan "Satu Bangsa, Satu Bahasa dan Satu Negara – Indonesia", walaupun ia juga tidak mengingkari bahwa memang pernah ada upaya untuk mengembangkan "nasionalisme Jawa", sebagaimana terefleksi dalam perdebatan tahun 1918 antara dua orang intelektual Jawa, Tjipto Mangoenkoesomo yang mendukung "*Indies nationalism*" dan Soetatmo Soeryokoesomo yang menganjurkan nasionalisme Jawa. Bagi Riwanto, "kejawaan tidaklah merupakan sesuatu yang penting secara politis" sehingga secara kultural maupun politik tidak diperlukan untuk melegitimasi dari apapun yang berkaitan dengan kejawaan, dan 'kejawaan' kalau pun masih ada, dalam pandangannya "hanya sekedar menjadi penanda dari sebuah kelompok penduduk yang memiliki adat-kebiasaan, tradisi, artefak dan barang-barang peninggalan budaya (kraton, pusaka), bahasa sehari-hari, tulisan maupun berbagai bentuk kesenian (seni tari, wayang, seni suara), makanan (gudek, pecel, rawon dan lain-lain) – yang secara luas dirangkum dalam sebagai Kebudayaan Jawa". Oleh karena itu ia kemudian menyimpulkan bahwa, "Jawa sebagai identitas

kebudayaan terus berkembang, sementara Jawa sebagai identitas politik tampaknya surut kebelakang”, dan “[k]alaupun toh kemudian Jawa muncul, atau dimunculkan, adalah dalam isu ‘kebudayaan politik Jawa’, sebagaimana dikupas, antara lain, dalam tulisan Anderson dalam “The Idea of Power in Javanese Culture” atau Pemberton dalam “On the Subject of Java” (lihat Bab V oleh Riwanto).

Riwanto juga menolak adanya proses ‘penjawaan’ terhadap suku-suku lain di Indonesia maupun di Lampung, karena menurut pandangannya, orang Jawa tidak pernah dilegitimasi oleh negara dan elit politik Indonesia sebagai “*the core of a family of nations*”, sebagaimana orang Han di Cina, walaupun ia juga mengakui bahwa “isu Jawanisasi bukannya tidak ada di Indonesia”, bahkan menurutnya, isu ini sudah muncul pada tahun 1950an bersamaan dengan digalakkannya program transmigrasi terutama di Sumatra (termasuk di Lampung). Akan tetapi, ia menganjurkan agar “isu Jawanisasi harus dilihat secara hati-hati”, karena benarkah “Jawanisasi sebagai sebuah proses transplantasi kejawaan terhadap masyarakat-masyarakat non-Jawa telah benar-benar terjadi?” Hal itu karena Riwanto melihat dari hasil pemilihan kepala daerah yang baru lalu bahwa “kejawaan ternyata tidak berkembang menjadi sebuah identitas politik”, karena calon gubernur yang mencoba menggunakan simbol-simbol kejawaan untuk menarik suara orang Jawa yang secara demografis merupakan mayoritas, justru kalah. Oleh karena itu Riwanto kemudian menduga bahwa “[b]arangkali persoalan etnisitas bagi kebanyakan orang Jawa di Lampung, sebagaimana juga mungkin bagi orang-orang Lampung lainnya, bukanlah sesuatu yang penting”, bahwa “jangan-jangan isu etnisitas hanya penting bagi para elit lokal, baik di kantor-kantor pemerintah, di partai-partai politik atau di kampus-kampus, yang beranggapan bahwa melalui etnisitas mereka akan dapat mendapatkan sesuatu”.

Dari ketiga pembahasan yang dilakukan oleh Soewarsono, Imelda dan Riwanto, tampak bahwa pemaknaan ‘nasionalisme Indonesia’ sebagai bagian dari sejarah kolonialisme dan anti

kolonialisme sebagaimana yang kita ketahui selama ini sudah tidak tepat lagi. Seperti dikatakan oleh Riwanto, walaupun "[n]asionalisme Indonesia mendapatkan legitimasinya dari sejarah perjuangan melawan penjajah dan adanya cita-cita bersama untuk membentuk sebuah bangsa", namun ia "tidak bisa dicari akarnya ke belakang, seperti halnya nasionalisme Cina, melainkan kedepan, sebagai sebuah proyek bersama yang harus dibangun secara terus menerus", karena "[b]angsa Indonesia adalah sebuah 'komunitas yang dianggap' – istilah yang dipakai Goenawan Mohamad untuk menterjemahkan istilah "*Imagined Community*" yang diperkenalkan oleh Benedict Anderson. Oleh karena itu menurut Riwanto, "[b]erbeda dengan nasionalisme Cina (baik yang dikembangkan oleh Sun Yat Sen maupun yang dikembangkan oleh Mao Tse Tung) yang memerlukan legitimasi secara kultural, nasionalisme Indonesia tidak memerlukan legitimasi kultural", karena nasionalisme Indonesia adalah "nasionalisme yang bersifat *civic* bukan etnik ...[yang] 'tidak bersifat *taken for granted*', harus terus dipupuk, dikembangkan dan diperjuangkan keberadaannya, karena jika tidak, bisa secara perlahan-lahan dilupakan dan hilang". Oleh karena itu, bagi Riwanto, "[n]egara sebagai pengejawantahan (*embodied*) dari bangsa, dalam dirinya menanggung beban untuk selalu menunjukkan adanya sebuah identitas yang bersifat nasional (*national identity*). Karena jika tidak, hilanglah legitimasi sebagai pemegang kekuasaan tertinggi yang bisa mengatasnamakan bangsa".

Persoalannya kemudian, sudahkah negara melakukan hal itu? Kalau kita melihat permasalahan yang muncul dalam kasus Aceh dan Papua (lihat Soewarsono, dkk. tahun 2008), dan juga dalam kasus Riau dalam penelitian kali ini, tampak sepertinya ada permasalahan dalam pembentukan identitas yang bersifat nasional tersebut, sehingga di daerah-daerah ini muncul apa yang disebut sebagai etno-nasionalisme atau 'nasionalisme etnik' yang sebelumnya ditolak oleh Riwanto. Kekhawatiran tersebut juga terefleksi dalam pendapat Taufik Abdullah (sebagaimana dikutip oleh Thung Ju Lan), bahwa "*ethnic identity and political careers seem to be merging and*

*becoming two sides of the same coin in regional politics, and that the enthusiasm for the creation of ethnic-based new provinces and districts has increased steadily in the past 10 years*". Munculnya Gerakan Ke-Melayu-an di Riau juga merupakan salah satu fakta yang mendukung kekhawatiran tersebut.

Isu ke-Melayu-an yang diusung intelektual Melayu-Riau dalam Gerakan Ke-Melayu-an atau Gerakan Melayu-Riau sesungguhnya bukanlah hal baru, karena menurut beberapa narasumber, hal tersebut sudah dimulai sejak tahun 1950an ketika orang Riau ingin membentuk propinsi sendiri, lepas dari Sumatera Tengah. Akan tetapi Gerakan Ke-Melayu-an ini mencuat setelah dicanangkannya otonomi daerah pada tahun 1999, dan secara kasat mata bisa dibaca pada simbol-simbol Melayu yang diekspresikan dalam berbagai bidang kehidupan, antara lain melalui penerapan simbol *Selembayung* atau kayu ukir bersilang di ujung atap yang diambil dari budaya Siak pada arsitektur bangunan di Riau. Simbolisasi tersebut menurut Thung Ju Lan, jelas menunjukkan adanya impian tentang kemandirian Melayu-Riau, karena simbol *Selembayung* atau "tanduk buang" ini dianggap melambangkan kedaulatan "Melayu sejati", sebagaimana tergambar dari pantun berikut:

"Selembayung tajuk bertuah. Tegak di ujung perabung Melayu. Menjunjung martabat bersama marwah. Adat tegak lembaga tak layu. Selembayung tangga dewata. Tempat turun pelangi budi. Tegak selembayung berdiri tuah. Di situ daulat Melayu sejati" (Effendy, 2003:103) (lihat Bab II oleh Thung Ju Lan).

Pembelahan masyarakat Riau menjadi masyarakat Melayu dan Non-Melayu lebih bersifat informal, sementara pemekaran-pemekaran yang terjadi bersifat legal-formal. Namun, menurut Thung Ju Lan, pembelahan Melayu-NonMelayu juga bisa dikatakan merupakan proses pembelahan dari bawah sebagaimana dimaksud oleh tim peneliti, apabila proses pembelahan yang terjadi dalam kasus Riau dilihat dalam dua kerangka konsep, yaitu konsep Komunitas-

komunitas Terbayang yang dikemukakan Daniel Dhakidae yang menterjemahkan konsep *Imagined Communities* Benedict Anderson, dan konsep Hans Antlov tentang *grassroots democracy* dan *pluralist local politics*. Bagi Daniel, tesis Komunitas-komunitas Terbayang “lebih dekat dengan paham otonomi, membangun kekuatan masyarakat lokal”, karena “masyarakat dalam bayang-bayang citra Indonesia menjadi suatu proyek yang dikerjakan semua orang yang bukan saja membayangkan dirinya terlibat dalam bangsa dan kebangsaan akan tetapi membayangkan dirinya ‘memimpin bangsa’ yang sedang menjalankan tugas ‘berbangsa’”(Soewarsono, et.al., 2008:15). Dalam perspektif komunitas Melayu-Riau, pengusungan isu ke-Melayu-an untuk membangun kekuatan masyarakat lokal (baca: Melayu-Riau) memang diinterpretasikan sebagai tugas “berbangsa” yang harus mereka (baca: orang Melayu) jalankan.

Persoalannya menjadi lain ketika masalah ke-Melayu-an dan keNon-Melayuan ditarik ke dalam bidang hukum. Fungsi hukum adat (Melayu) -yang bisa mendukung ikatan di dalam kelompok Melayu dan penguatan identitas ke-Melayu-an- menjadi problematis ketika dikaitkan status dan keberadaan kelompok Non-Melayu. Seperti dikatakan oleh Tine Suartina Bab III “[s]elain fungsi hukum adat yang bersifat internal, hukum adat dapat menjadi filter atau mekanisme resistensi sosial dalam menghadapi faktor eksternal, dan alat klaim dan kekuasaan, khususnya untuk masalah-masalah tertentu [misalnya dalam hal kepemilikan tanah adat]”, yang pada prakteknya ‘mengeksklusi’ warga non-Lampung. Hal lainnya adalah, seperti dikemukakan oleh Tine, bahwa hukum adat sebagai satu salah unsur yang bisa membentuk ikatan, identitas dan solidaritas kelompok, serta menjadi dasar sosial kemasyarakatan dapat pula dicermati sebagai “salah satu bagian penting dalam membentuk (gagasan) nasionalisme (lokal)”.

Dalam perspektif hukum formal, walaupun mungkin ada ‘pengakuan tidak resmi’ bahwa “pada skala regional, hukum adat Melayu Riau merupakan bagian dari sistem hukum masyarakat Melayu secara umum (seperti juga halnya masyarakat Melayu di

Malaysia atau Singapura)", tetapi pada skala nasional yang mencakup tingkat provinsi, kabupaten, desa, dan masyarakat adat secara langsung, ada harapan dan dorongan dari para ahli hukum Indonesia agar "[s]ecara ideal, hukum adat Melayu seyogyanya menjadi kontribusi pada hukum negara", atau dengan kata lain, "hukum negara atau hukum positif seharusnya merupakan bentuk pengaturan umum yang mampu mengayomi masyarakat di suatu negara yang majemuk". Artinya, kedudukan hukum adat tidak bisa sejajar atau lebih tinggi dari hukum negara (hukum positif), karena seperti ditekankan oleh Tine, "[p]ada prakteknya eksistensi hukum adat sangat bergantung pada pengakuan hukum nasional/hukum negara/hukum positif". Oleh karena itu pula Tine melihat bahwa "[r]evitalisasi budaya Melayu pada saat ini sangat difokuskan pada unsur masyarakat dan kesadaran mereka atas budaya dan adat Melayunya, termasuk revitalisasi unsur-unsur hukum adat dalam pranata kehidupan masyarakat Riau, seperti pada tata pemerintahan-kelembagaan-institusi lokal, interaksi sosial budaya dan aspek/bidang politik di Riau, sehingga menurutnya, "[p]eran yang strategis dimiliki oleh lembaga adat, yang walaupun belum memiliki satu 'kekuatan' lembaga adat secara formal, namun [sudah] mulai berperan dalam membantu elit lokal dalam merumuskan dan menyusun kebijakan-kebijakan sosial dan pemerintahan di Riau". Oleh karena itu, dalam hal ini Tine juga melihat bahwa "fokus pada revitalisasi hukum adat Melayu Riau sendiri adalah 'unifikasi' dan 'integrasi' sistem pada penerapan hukum adat Melayu Riau di seluruh Riau, yaitu melalui penyusunan struktur vertikal lembaga adat hingga ke tingkat desa atau dusun (lihat Bab IV oleh Tine Suartina).

Namun demikian, Tine juga menemukan bahwa pada tingkat desa atau tingkat *grass-root*, ada variasi dalam menerapkan hukum adat tersebut, sehingga dalam proses revitalisasi yang didorong dari atas oleh para elit Melayu, respon yang muncul bisa berbeda antara satu desa dengan desa lainnya. Membandingkan Desa Air Tiris di Kabupaten Kampar dengan Kecamatan Merbau (di Kabupaten Meranti) dan Kota Dumai, Tine menyimpulkan bahwa dalam bahasan

tentang penerapan hukum adat dan revitalisasinya, kita perlu membagi pemahaman mengenai identitas menjadi 2 (dua) macam, yaitu: (1) secara mikro: pembatasan identitas 'Melayu' dan non Melayu dikarenakan pendatang/non-Melayu/individu di luar kelompok adat tidak diperkenankan untuk memiliki penguasaan atas tanah adat dan *pusako*; walaupun karena sifat kebudayaan Melayu yang bersifat terbuka, warga etnis non Melayu dapat secara sukarela membaurkan diri ke dalam kebudayaan Melayu melalui berbagai cara seperti perkawinan, komitmen untuk beradat istiadat Melayu, dan lain-lain, sehingga mereka juga disebut sebagai 'orang Melayu'. Dengan demikian, dalam konteks hukum adat, pendatang non-Melayu tetap saja 'bukan Melayu'; (2) identitas 'Melayu Riau' secara makro, di tataran lebih tinggi, paling tidak mulai pada tingkatan provinsi, yaitu ketika "identitas khas (adat) Melayu Riau yang dimunculkan adalah unsur yang umum dan mewakili secara keseluruhan dan tidak menonjolkan spesifikasi dan ciri-ciri khas keanekaragaman masing-masing hukum adat di tingkat masyarakat bawah". Tine menduga hal tersebut dilakukan oleh para elit Melayu-Riau untuk "memfungsikan hukum adat atau unsur-unsur adat sebagai alat integrasi lokal atau regional". Akan tetapi, Tine sebenarnya masih mempertanyakan kaitan antara hukum adat sebagai bentuk integrasi lokal dan penguatan identitas lokal yang mendukung pembentukan gagasan 'nasionalisme lokal' atau etno-nasionalisme, dengan '*civic nationalism*', yang lebih menekankan pada unsur hukum (positif-nasional-negara) dan hak asasi manusia sebagai unsur pendukung *civic nationalism*. Ia tidak setuju prinsip *justice is blind* diterapkan secara langsung pada masyarakat heterogen. Oleh sebab itu dia kemudian mengusulkan pendekatan *legal-pluralism* dalam membantu dan menjembatani kesenggangan antara hukum positif dengan kenyataan di masyarakat, agar "[m]eskipun terbatas, etnis-etnis non Melayu dapat memiliki posisi tawar dan hak suara yang jelas".

Dengan demikian, sebagaimana dikatakan oleh Thung Ju Lan, penting untuk menggaris-bawahi pen-diferensiasi-an yang dilakukan oleh kelompok Melayu terhadap non-Melayu dalam

konteks negara-bangsa Indonesia dan dampaknya bagi Nasionalisme Indonesia. Jika yang pertama dapat dikatakan sebagai *ethnic politics* atau “politik (suku) bangsa”, maka yang kedua terkait dengan *discourse* tentang “nasion Indonesia” yang sejalan dengan kerangka Benedict Anderson tentang *Imagined Communities*. Dalam kerangka berpikir yang terakhir ini, di mana nasionalisme dimaksud lebih bersifat supra-etnik atau non-etnik, maka etnisitas dan organisasi etnis dapat dilihat sebagai ancaman terhadap kohesi nasional, keadilan dan negara.

Akan tetapi, kalau kita juga bisa menerima apa yang dikatakan Thomas Hylland Eriksen bahwa “[n]ationalism and ethnicity are kindred concepts, and the majority of nationalisms are ethnic in character” (lihat Bab III oleh Thung Ju Lan), artinya ada “a grey zone between nation and ethnic category” yang sulit untuk dipetakan, maka bisa dipahami apabila apa yang disebut sebagai “a nationalist ideology” seringkali adalah juga “an ethnic ideology” yang lebih bersifat partikularistik, dibandingkan universalistik sebagai ciri-ciri yang diretorikkan untuk nasionalisme (atau apa yang dikatakan Eriksen sebagai “nationalism as a supraethnic ideology, guaranteeing formal justice and equal rights for everybody”). Oleh karena itu, walaupun ada upaya pembelahan dari bawah untuk membedakan Melayu dan non-Melayu, sulit bagi kita untuk memisahkan etnisitas dan nasionalisme, atau Ke-Melayu-an dan KeIndonesiaan, terutama ketika batas-batas kultural wilayah etnis (Melayu-Riau) dan batas wilayah negara-bangsa (Indonesia) tidak bisa dipisahkan secara tegas. Sebagaimana terlihat pula dalam kasus Lampung, keberadaan para pendatang yang telah tinggal bergenerasi di sana menyebabkan adanya perluasan atau ‘moderatisasi’ keetnisan menjadi mencakup mereka-mereka yang bukan penduduk asli, namun merupakan warga daerah yang bersangkutan. Dengan demikian, persoalan Ke-Lampung-an atau Ke-Melayu-an dan KeIndonesiaan, sebagaimana dikemukakan oleh Thung Ju Lan, sesungguhnya adalah persoalan perspektif kita dalam melihat keduanya, bisakah kita memahami bahwa keduanya sesungguhnya merupakan dua sisi dari

satu mata uang yang sama, yang tidak seharusnya diperhadapkan atau dipertentangkan satu sama lainnya. Kalau kita sepakat dengan perspektif tersebut, selanjutnya kita bisa mengajukan sebuah pertanyaan kepada pihak-pihak yang berkepentingan, yaitu 'masih perlukah seorang warga Lampung atau Riau, yang juga seorang warganegara Indonesia, memilih'?

Namun demikian, perlu dicatat bahwa 'persoalan nasionalisme Indonesia' tidak berhenti di sini karena proses pemaknaan akan terus terjadi mengikuti perkembangan masyarakat, dan dalam konteks masyarakat Indonesia yang multikultural, perkembangannya sangat beragam, oleh karena itu pemaknaan juga bisa beragam. Dengan demikian, studi nasionalisme Indonesia masih perlu dilanjutkan untuk melihat persoalan-persoalan di daerah lainnya yang belum tergal.

## DAFTAR PUSTAKA

### Artikel dan Buku

Abdullah, Prof. Dr. Taufik, 2008, "Sumpah Pemuda' dalam Perspektif Sejarah Bangsa" dalam Zulkifli Akbar, *Menapaki Perjalanan Bangsa: Catatan 80 Tokoh Nasional*, Jakarta: Lembaga Jangka Indonesia bekerja sama dengan Kementerian Negara Pemuda dan Olahraga Republik Indonesia, pp. 4-15.

-----, 2009, *Indonesia Towards Democracy*, History of Nation-Building Series, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), khususnya Chapter One, "The Formation of a Multi-ethnic Nation", pp. 1-87.

Agustianto, 2003, *Dimensi Aksiologis Dalam Simbol Riau*, Pekanbaru-Riau, Daulat Riau.

Ahmad, Muchtar, 2003, "Riau Sebagai Pusat Kebudayaan Melayu?", dalam Rahman, Elmustian, Tien Marni, dan Zulkarnain, *Alam Melayu: Sejumlah Gagasan Menjemput Keagungan*, Pekanbaru: UNRI Press bekerja sama dengan Dinas Kebudayaan, Kesenian dan Pariwisata Provinsi Riau, pp. 239-253.

-----, 2004, *Kembali ke Puncak: Kebudayaan Melayu dalam Cabaran Masa Depan*, penyunting Zulkarnain dan Irhas Mardiaty, Pekanbaru: Penerbit Unri Press.

Akbar, M. Rizal, Khairul AK, Thamrin, Suwanto, 2005, *Tanah Ulayat dan Keberadaan Masyarakat Adat*, Pekanbaru, LPNU Press.

Anderson, Benedict, 1987, *Imagined Communities: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

----- R. O'G., 1999, *Indonesian Nationalism Today and in the Future*, *Indonesia* 67 (April 1999).

- Antlov, Hans, 1999, "Indonesian Nationalism Today and in the Future," *Indonesia* 67 (April).
- , 2003, "Not Enough Politics! Power, Participation and the New Democratic Polity in Indonesia" dalam Edward Aspinall and Greg Fealy, *Local Power and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS- Institute of Southeast Asian Studies.
- Arsip Nasional Republik Indonesia, 1981, *Laporan-laporan tentang Gerakan Protes di Jawa pada abad XX*. Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia.
- Aspinall, Edward and Greg Fealy, 2003, *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation & Democratisation*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp. 3.
- Azhari, Aidul Fitriadi, 2004, *Bersaksi Di Tengah Badai: Dari Catatan Wiranto Jenderal Purnawirawan*, Jakarta: Institute for Democracy of Indonesia.
- Bachtiar, Harsya W., 1973, "The Religion of Java: Sebuah Komentar", *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia* No. 1, Januari 1973, Jilid V.
- Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah. 2005. "Laporan Akhir: Studi Identifikasi Komunitas Kolonisasi/Transmigrasi Propinsi". Tidak dipublikasi.
- Bahar, Saafrudin (editor), 1995, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) [Dan] Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 23 Mei 1945-22 Agustus 1945*, Jakarta: Sekretariat Negara, pp. 407-409 dan pp. 412 dan seterusnya.
- Brown, David, 2006, "Contending Nationalisms in South East Asia", in Delanty, Gerard and Krishan Kumar (eds), 2006, *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*, London, Sage Publication.

- Burns, Peter J. Dr, 1999, *The Leiden Legacy Concepts of Law in Indonesia*, Jakarta, PT Pradnya Paramita.
- Chun, Allen, 1996, "Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity". *Boundary 2*, Vol. 23, No. 2 (Summer), pp. 111-138
- Delanty, Gerard and Krishan Kumar (eds), 2006, *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*, London, Sage Publication.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1977. *Adat Istiadat Daerah Lampung*. Jakarta: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Di Tiro, Hasan Muhammad, 1976, *Declaration of Independence of Aceh-Sumatra, Aceh Sumatra December 4*, diunduh dari [www.acehnet.tripod.com/declare.htm](http://www.acehnet.tripod.com/declare.htm).
- , 1999, *Demokrasi Untuk Indonesia*, Jakarta: Teplok Press, pp. 110-113.
- Djausal, Ansori. 1999. *Perjalanan Setitik Air*. Bandar Lampung: Bumilada.
- Effendy, H. Tenas dan Emmy Kadir, 2003, *Ragam Hias Pada Rumah Melayu Riau*, Pekanbaru: Sebati Riau Art Gallery & PT. Caltex Pacific Indonesia.
- Eriksen, Thomas Hylland, 1993, *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspective*, London- East Haven, CT: Pluto Press.
- , 2005, "Ethnicity and Nationalism" dalam Spencer, Philip and Howard Wollman (eds), 2005, *Nation and Nationalisme A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ford, Michael, 2003, "Who are the *Orang Riau*? Negotiating Identity across Geographic and Ethnic Divides," dalam Aspinall,

- Edward and Greg Fealy, 2003, *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation & Democratisation*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Foucault, Michel. 2002. *Pengetahuan dan Metode: Karya-Karya Penting Foucault* (terjemahan: *Aesthetic Method, Epistemology: essential Works of Foucault 1954-1984* (2002; vol.2)). Yogyakarta: Jalasutra.
- Geertz, Clifford, 1960, *The Religion Of Java*. Glencoe: The Free Press.
- Gelanty, Gerard dan Krishan Kumar, 2006, *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*, London: Sage Publications.
- Hadikusuma, Hilman. 1989. *Masyarakat dan Adat-Budaya Lampung*. Bandung: Mandar Maju.
- Hamidy, UU, 1982, "Sistem Nilai Masyarakat Pedesaan Riau" dikutip dalam Agustianto, 2003, *Dimensi Aksiologis Dalam Simbol Riau*, Pekanbaru-Riau, Daulat Riau, pp.52.
- Hasbullah, Moeftich. 2007. "Konstruksi Pemikiran Michel Foucault tentang Sejarah". Sebuah paper.
- Imron, Ali, dkk. 2001. *Sejarah Pembentukan Propinsi Lampung*. Bandar Lampung: Balitbangda dan Unila
- Hardoyo, Hyginus, 2007, "Clamor for New Regions Threatens Storm of Chaos," *the Jakarta Post*, February 21.
- Heeren, H.J., 1979, *Transmigrasi di Indonesia*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Hobsbawm Eric, 1987, "Introduction: Inventing Traditions" in Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (editors), 1987, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hugo, Graeme, J., 1980, "Population Movements in Indonesia during the Colonial Period", in J.J. Fox (ed.) *Indonesia: The Making*

*of a Culture*. Canberra: Research School of Pacific Studies, The Australian National University.

Imron, Ali, Drs., M.Hum, *et.al.*, 2001, *Sejarah Pembentukan Provinsi Lampung*, Bandar Lampung: Proyek Kerjasama Balitbangda Provinsi Lampung-Lembaga Penelitian Universitas Lampung, pp. 31.

-----, 2005, *Pola Perkawinan Saibatin*, Bandar Lampung: Universitas Lampung, 2005, pp. 1.

Irianto, Sulistyowati (editor), 2009, *Hukum Yang Bergerak Tinjauan Antropologi Hukum*, Jakarta, Yayasan Obor.

Kaban, MS, 2005, "Pengakuan Keberadaan dan Perlindungan Hak-hak Masyarakat Hukum Adat Dalam Pengelolaan Hutan Di Indonesia" dalam Akbar, M. Rizal, dkk, 2005, *Tanah Ulayat dan Keberadaan Masyarakat Adat*, Pekanbaru, LPNU Press.

Kartodirdjo, Sartono, 1973, *Protest Movement in Rural Java: A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Singapore: Oxford University Press.

Keating, Michael, 2002, "Plurinational Democracy ini a Post-Sovereign Order", *Queen's Papers on Europeanisation* No. 1/2002.

Kingston, Jeff, 1990, "Agricultural Involution among Lampung's Javanese?". *Southeast Asian Studies*, Vol. 27, No.4, March.

-----, 1985, *Manipulating Tradition: The State, Adat, Popular Protest, adn Class Conflict in Lampung*, pp. 24;42

Kori'un, Hary B, 2007, *Dari Belaras ke Semenanjung: Kumpulan Karya Jurnalistik Rida Award 2007*, Pekanbaru: Yayasan Sagang.

-----, 2008, *Kampung Kusta: Kumpulan Karya Jurnalistik Rida Award 2008*, Pekanbaru: Yayasan Sagang.

- Lombard, Denys, 1996, *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu, Bagian I: Batas-Batas Pembaratan*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, pp. 74-76.
- Loveard, Keith, 1999, *Suharto: Indonesia's Last Sultan*. Singapore: Horizon Books.
- Moore, Sally Falk (editor), 2005, *Law and Anthropology A Reader*, Oxford UK, Blackwell.
- Muhammad, Bushar, 2006, *Asas-asas Hukum Adat Suatu Pengantar*, Jakarta, PT Pradnya Paramita.
- Nagazumi, Akira, 1976, "'Indonesia' dan 'Orang-Orang Indonesia:' Semantik dalam Politik," dalam S. Ichimura dan Koentjaraningrat, (eds.) 1976, *Indonesia: Masalah dan Peristiwa: Bunga Rampai*, Jakarta: P.T. Gramedia, pp. 1-25
- Nasution, Saodah Dra. 1991, *Kamus Umum Lengkap Inggris-Indonesia Indonesia-Inggris*, Jakarta Pusat, Mutiara Sumber Widyia.
- Noor, Firman, 2008, "Riau, Kolonialisme Internal dan Upaya Berdaulat: Refleksi Sentimen Keriauan dalam Gerakan Riau 'Merdeka'", dalam Firman Noor (editor) *Nasionalisme, Demokratisasi dan Sentimen Primordial di Indonesia: Problematika Etnisitas versus KeIndonesiaan (Studi Kasus Aceh, Papua, Riau dan Bali)*, Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia – Pusat Penelitian Politik, hal. 125-201
- Nur Wahid MA, Dr. HM Hidayat, 2008, "Menjaga Persatuan dan Kesatuan Bangsa", dalam Zulkifli Akbar, *Menapaki Perjalanan Bangsa: Catatan 80 Tokoh Nasional*, Jakarta: Lembaga Jangka Indonesia bekerja sama dengan Kementerian Negara Pemuda dan Olahraga Republik Indonesia, hal. 760-772.

- O'Farrell, Clare. 2007. *Key Concepts* dalam laman Michael-Foucault.com. <http://www.michel-foucault.com/concepts/index.html#gen>
- ORSTROM dan Departemen Transmigrasi, 1989, *Transmigration and Spontaneous Migrations, Provinsi Lampung Indonesia*.
- Pemberton, John, 1994, *On the Subject of Java*. Ithaca and London: Cornell University Press
- Philpott, Simon, 2000, *Rethinking Indonesia: Post Colonial Theory, Authoritarianism and Identity*, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Pragianto, Gigin, 2009, "Election: The anthropology of Indonesian Politics", *The Jakarta Post*, July 14.
- Puspawidjaja, Rinzani. 2006. *Hukum Adat dalam Tebaran Pemikiran*. Bandar Lampung: Universitas Lampung.
- Rahman, Elmustian, 2003, "Menggapai Riau Sebagai Pusat Kebudayaan Melayu", dalam Rahman, Elmustian, Tien Marni, dan Zulkarnain, *Alam Melayu: Sejumlah Gagasan Menjemput Keagungan*, Pekanbaru: UNRI Press bekerja sama dengan Dinas Kebudayaan, Kesenian dan Pariwisata Provinsi Riau, hal. 254-266.
- Rais, Prof. Dr. H. Amien, 2008, "Pemimpin Harus Mampu Menolak Korporatokrasi Dunia", dalam Zulkifli Akbar, *Menapaki Perjalanan Bangsa: Catatan 80 Tokoh Nasional*, Jakarta: Lembaga Jangka Indonesia bekerja sama dengan Kementerian Negara Pemuda dan Olahraga Republik Indonesia, hal. 136-144.
- Reid, Anthony, 2005, "Aceh Reflects New Thinking in Asia", *The Jakarta Post*, August 24.
- Rizal, Alang, dan Saukani Al Karim (editor), 2008, *Pulau Kijang: Asal Mula Ibu Kota Kecamatan Reteh*, Pekanbaru: Gurindam

Press bekerja sama dengan Dinas Kebudayaan Kesenian dan Pariwisata Provinsi Riau.

Rudyansjah, Tony. 2009. *Kekuasaan, Sejarah dan Tindakan: Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya*. Jakarta: Rajawali.

Saifuddin, Achmad Fedyani dan Zulyani Hidayah, 2001, "Etnisitas dan Proses Politik: (Re)konstruksi ke-Melayu-an di Riau", dalam *Kebijakan Kebudayaan Di Masa Orde Baru*, Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kemasyarakatan dan Kebudayaan – LIPI bekerja sama dengan The Ford Foundation, hal. 557-586.

Shiraishi, Takashi, 1981, "The Disputes between Tjipto Mangoenkoesoemo and Soetatmo Soeriokoesomo: Satria vs. Pandita", *Indonesia*, No. 32: 93-108

Soekanto, Soerjono, 1983, *Hukum Adat Indonesia*, Jakarta, Rajawali Pers.

Smith, Anthony D., 1996, *Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism*, International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-) Vol. 72, No. 3 Ethnicity and International Relations (Jul. 1996) pp 445-458, Blackwell Publishing on behalf the Royal Institute of International Affairs, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2625550>, accessed: 12/03/2009

-----, 2006, "Ethnicity and Nationalism" dalam Gelanty, Gerard dan Krishan Kumar, 2006, *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*, London: Sage Publications.

Soewarsono, Thung Ju Lan & Dwi Purwoko (2007), *Nasionalisme Indonesia Dalam Konteks Otonomi Daerah*, diedit oleh Soewarsono, Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.

- Soewarsono, Thung Ju Lan & Tine Suartina (2008), *Nasionalisme Dalam Kerangka Otonomi Daerah: Pemekaran dan Implikasinya*, Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- Spencer, Philip and Howard Wollman (eds), 2005, *Nation and Nationalisme A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Steinberg, David Joel Steinberg, ed., 1971, *In Search of Southeast Asia: A Modern History*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, pp. 150.
- Steni, Bernardinus, 2009, "Politik Pengakuan Masyarakat Adat Atas Tanah dan Sumber Daya Alam: Dari Hindia Belanda Hingga Indonesia Merdeka", dalam Irianto, Sulistyowati (editor), 2009, *Hukum Yang Bergerak Tinjauan Antropologi Hukum*, Jakarta, Yayasan Obor.
- Sulaiman, M. Isa, Dr., 2000, *Aceh Merdeka: Ideologi, Kepemimpinan dan Gerakan*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, pp. 11-26.
- Suparlan, Parsudi, 1981, "Kata Pengantar" Buku Terjemahan Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Suryadi, Hery, 2008, *Gerakan Riau Merdeka: Menggugat Sentralisme kekuasaan yang Berlebihan*, editor Zulkarnain, Pekanbaru: Alaf Riau bekerja sama dengan Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Suryadinata, Leo, et.al., 2003, *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*, Singapore: ISEAS (Institute of Southeast Asian Studies).
- Tarling, Nicholas, 2004, *Nationalism in Southeast Asia*, London, Routledge.
- Tirtosudarmo, Riwanto, 2001, "Demography and Security: The Transmigration Policy in Indonesia", in Myron Weiner and

- Sharon Stanton (eds.) *Demography and National Security*. New York: Beghahn Book.
- Tirtosudarmo, Riwanto, 2005, *The Orang Melayu and Orang Jawa in the Land Below the Wind*, CRISE Oxford University, Working Paper No. 14, March.
- Utomo, Kampto, 1975, *Masyarakat Transmigran Spontan Di Daerah Wai Sekampung (Lampung)*. Yogyakarta: Penerbit Gajah mada University Press.
- Wee, Vivienne, 2002, *Ethno-nationalism in Process: Atavism, Ethnicity and Indigenism in Riau*, Southeast Asia Research Center (SEARC) of the City University of Hong Kong Working Paper Series No. 22 Maret 2002
- Wertheim, W.F., 1959, "Sociological Aspects of Inter-Islands in Indonesia", in *Population Studies*, Vol. 7, No. 3, March, pp. 184-201.
- Williams, Raymond, 1978, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Richard A., 2005 "Human Rights and Nation-Building" in Moore, Sally Falk (editor), 2005, *Law and Anthropology A Reader*, Oxford UK, Blackwell.

### **Peraturan Perundangan**

UU Nomor 22 Tahun 1999 tentang (Pasal 5 dan 6).

UU Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah (Pasal 4 ayat 3 dan 4).

### **Artikel Surat Kabar**

Khaerudin, "Pakaian Adat dan Manipulasi Simbol Identitas," *Kompas*, 11 Desember 2006

Lampung Post. 2008. BANDAR LAMPUNG: Pelurusan Makna Sai Bumi Ruwa Jurai, dalam *Lampung Post*, Jum'at, 29 Agustus 2008. Dalam laman <http://www.lampungpost.com/cetak/berita.php?id=2008082909415419>.

Surat Pembaca "Persaingan Antaretnis Lampung Picu Pemecahan Dua Provinsi," *Rakyat Merdeka*, 22 Januari 2007.

## Lampiran

# **MASUKAN LAPORAN PENELITIAN PMB-LIPI NASIONALISME INDONESIA DALAM KONTEKS OTONOMI DAERAH: REKONSTRUKSI ETNISITAS DAN PLURALISME**

Oleh: Iwan Gardono Sujatmiko<sup>112</sup>

## **A. Pokok-Pokok Bahasan Secara Umum (Bab I)**

### **Pemetaan Teori**

Pemetaan dan pembahasan teoretik cukup jelas namun perlu difokuskan teori mana yang menjadi acuan utama. Dalam hal ini teori David Brown (2000) mengenai *ethnonasionalism*, *civic nationalism* dan *multiculturalism* dapat membantu. Dengan teori ini terlihat bagaimana nasionalisme *civic* yang menekankan kesamaan (*citizen*) maupun etnonasionalisme yang menekankan kepada etnik dapat dijumpai oleh *multicultural nationalism* yang menekankan otonomi. Kerangka ini dapat menjelaskan bagaimana nasionalisme dalam era Suharto seolah-olah lebih menekankan *civic nationalism* yang lebih diwarnai oleh kelompok ABG bahkan personal (patrimonial) dengan integrasi yang bersifat korporatisme negara. Setelah reformasi memang terdapat pergerakan ke kubu etninasionalisme yang ekstrim seperti Aceh dan Papua. Kasus Riau dan Lampung yang berada di kedua ekstrim tersebut telah menunjukkan dimana aspek multikultur telah berkembang dengan tetap diwarnai *ethnonasionalism* dan *civic nasionalism*. Demikian pula sejauh mana teori nasionalisme

---

<sup>112</sup> Pengajar pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia (FISIP-UI)

yang menekankan negara (Breuilly, 1985; Grass, 1985); atau keseharian (Banal Nationalism, Billig, 1995). Penelitian ini perlu secara jelas dan tegas sejauh mana teori-teori yang ada dapat menjelaskan gejala yang diteliti dan sejauh mana penelitian ini menyumbang secara teoretik (revisi) teori-teori yang ada.

### **Pemetaan Studi-Studi yang Ada**

Pemetaan studi-studi yang ada telah dilakukan dengan baik walaupun dapat ditambahkan beberapa studi yang terakhir, misalnya Riau (Minako Sakai, 2009). Berbagai studi yang terdahulu perlu lebih dikritisi secara rinci dalam aspek teori maupun metodologi sehingga dapat diketahui kelemahannya dan dicoba untuk diatasi oleh penelitian PMB LIPI ini. Menarik untuk membahas secara lebih mendalam masalah seperti KKN dan peran berbagai kelompok intelektual, dan parpol serta pemaknaan (kembali) Pancasila (sila ke-3). Selain itu menarik pula sejauh mana telah terjadi perubahan struktural (khususnya stratifikasi) sehingga terdapat mobilitas vertikal dari berbagai kelompok yang dapat mempengaruhi pemaknaan mengenai nasionalisme.

### **Pemetaan dan Rekomendasi Kebijakan**

Perlu lebih diperjelas rekomendasi kebijakan penelitian ini dengan membandingkan hasil studi dengan berbagai peraturan yang ada, hal ini akan menjelaskan peraturan mana saja yang perlu diterima/dilanjutkan direvisi atau ditolak. Menarik untuk dibahas peran kebijakan (Politik Nasionalisme) seperti *concossitionalism/power sharing* (Lijphart, 1968); atau Horowitz (1085) tentang "mekanisme pengurangan konflik". Selain itu bagaimana peran "Bos Lokal" dalam menyikapi proses nasionalisme ini. Demikian pula sejauh mana kebijakan di era Suharto (Korporatisme negara-Patrimonialisme) masih berlaku. Penelitian ini perlu menyumbangkan rekomendasi yang jelas sejauh mana perlu perubahan/revisi dalam berbagai peraturan (pemerintah dan masyarakat/ormas) yang berlaku.

## **Metodologi**

Perlu lebih dijelaskan apakah penelitian ini lebih menekankan pada perbandingan (*multiple case study*) atau dua penelitian tersendiri atau dua studi kasus. Keduanya mempunyai implikasi metodologis yang berbeda.

Perlu kejelasan berapa orang informan yang dijadikan narasumber dan berapa group dalam FGD (halaman 9).

Perlu juga para informan ini dijelaskan kapan dikutipnya dalam footnotes atau endnotes (dalam bab tertentu dalam penelitian ini hal ini telah dicantumkan) dan apakah informasi mereka membantu dengan pertanyaan penelitian.

Demikian juga perlu dicantumkan secara jelas data sekunder yang digunakan.

## **B. Pokok Bahasan Per Bab**

### **Bab II/Riau**

Menarik untuk dibahas bagaimana gerakan Melayu di Riau dipengaruhi (diperkuat atau diperlemah) dengan gerakan Melayu di Sumsel/Palembang; Sumut/Medan; Sumbar/Bukittinggi (Sakai, 2009). Menarik juga untuk dibahas bagaimana peran elit lokal di Riau (Pemda, DPRD) yang terlibat kasus KKN dalam gerakan Melayu tersebut. Selain itu menarik pula memperdalam interaksi kebijakan negara pusat dengan berbagai kebijakan pemda dari berbagai kelompok. Menarik juga bagaimana peran pusat (DPR dan pemerintah) dalam pembentukan ("separatisme sekunder") Kepulauan Riau (atau Papua Barat dan kasus ABAS dan ALA di Aceh).

### **Bab III/Riau**

Menarik untuk membahas peran Islam dalam revitalisasi hukum adat serta parpol yang berasa dan berbasis Islam—dimana peran Golkar cukup dominan—dalam proses ini.

## **Bab IV/Lampung**

Perlu pembahasan mendalam mengenai kebijakan nasionalisme pasca Habibie sehingga dapat diketahui perbandingan antar periode.

## **Bab V/Lampung**

Menarik untuk pembahasan adanya kekhawatiran antara polarisasi antara "perbedaan" dengan "persamaan" dalam nasionalisme (halaman 98). Berkaitan dengan hal ini perlu pembahasan yang lebih mendalam mengenai faktor-faktor yang mendukung persamaan dan integrasi seperti sejarah, parpol, birokrasi, ormas, intelektual (walaupun di sini terdapat aspek disintegrasi juga).

## **Bab VI/Lampung**

Menarik untuk mengetahui sejauh mana peran berbagai karya tulis dan seni serta media informasi lokal (radio, TV, koran, internet) dalam mendukung atau menghambat proses menjadi Lampung.

## **Bab VII/Penutup**

Perlu pembahasan secara komprehensif tentang kontribusi penelitian ini dilihat dari teori (*Theoretical Implication*) maupun kebijakan (*Policy Recommendation*). Serta berbagai masalah teoretik dan kebijakan yang penting untuk perencanaan pelaksanaan studi pada tahun ke-4 dan 5.

