

## REDEFINISI ETNISITAS DALAM KONTEKS KEBUDAYAAN NASIONAL<sup>1</sup>

---

Thung Ju Lan<sup>2</sup>

### Abstract

*Ethnicity is a very important issue for the pluralistic Indonesian society, but before ethnic violences exploded in various places of Indonesia, not many social scientists were interested in studying the topic, and their understanding of ethnicity was mostly limited to the classic meaning of “an ethnic group’s identity” introduced by Fredrik Barth in 1969. This classic meaning has obviously failed to help us understand the dynamics of ethnic violences that occurred in Indonesia during the 7-8 years after the 1996 Sanggauledo conflict because it implied “old histories, local rivalries, and deep hatred” that could be traced back to the beginning of tribalism, but had no real connection to contemporary occurrences such as how ethnicity (of the Acehnese and the Papuan) was mobilized as ‘identity politics’ at the level of nation-state which led to state’s violences against those (ethnic) groups. Therefore, I think it is quite critical to discuss the new definition of ethnicity as ‘a new cultural dimension of difference’ and/or ‘the question of culturalism’, as well as its significance within the present socio-political context of Indonesia. For instance, is the (re)construction of ethnicity by the Acehnese, the Papuan, the Dayak, the Riau-Malay, and others in mobilizing ethnic solidarity really ‘the (re)making of ethno(local)-nationalism’ as some people have suggested?*

**Keywords:** *ethnicity, ethnic violence, difference, culturalism, ethno(local)- nationalism.*

---

<sup>1</sup> Sebagian dari makalah ini pernah dipresentasikan dalam Seminar Nasional Kajian Budaya dan Kajian Sastra, Fakultas Sastra – Universitas Kristen Petra, Surabaya, 23 November 2000, akan tetapi tulisan ini sama sekali belum pernah diterbitkan.

<sup>2</sup> Peneliti pada Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB) – LIPI.

## Pendahuluan

Isu etnisitas merupakan isu sentral bagi masyarakat Indonesia yang majemuk, namun sayangnya pembahasan isu etnisitas di kalangan akademisi masih sangat terbatas. Kalaupun ada, pembahasan tersebut cenderung kurang mengikuti perkembangan teori-teori ilmu sosial di luar negeri. Apabila kita mengamati pembicaraan tentang isu etnisitas yang selama ini dikembangkan baik secara tertulis maupun lisan, tampak bahwa isu etnisitas selalu dikaitkan dengan konsep "kelompok etnik" yang selama ini dikenal dalam studi-studi antropologi klasik, seperti *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* yang ditulis oleh Fredrik Barth (1969). Dalam buku Fredrik Barth, sebuah kelompok etnik didefinisikan dengan batas-batasnya yang cenderung "alamiah" dan "tetap". Dalam pengertian yang demikian, etnisitas juga cenderung dilihat sebagai bagian dari kebudayaan yang baku, dan kurang lebih statis, yaitu sebagai suatu batasan identitas sosial-budaya yang membedakan kelompok etnik yang satu dengan yang lain. Perspektif yang demikian tidaklah salah, karena di masa lalu, khususnya ketika kelompok-kelompok etnik di Indonesia masih hidup terpisah-pisah satu sama lain, perbedaan-perbedaan di antara mereka memang sangat jelas, paling tidak apabila dilihat dari pilar-pilar budaya yang umum seperti bahasa, tradisi dan ritual keagamaan. Selain itu, tempat pemukiman mereka yang saling berjauhan menyebabkan interaksi di antara mereka sangat terbatas dan cenderung sporadik, sehingga kekhasan budaya masing-masing kelompok relatif terjaga atau terpelihara.

Dewasa ini, ketika perkembangan teknologi, khususnya teknologi transportasi dan informasi, sudah semakin canggih, dunia telah menjadi begitu sempit sehingga bagi sebagian kalangan, dunia ini sudah merupakan sebuah "kampung global" (Marshall McLuhan, seperti yang dikutip oleh Arjun Appadurai, 1996:29), dimana pergerakan orang dan barang sudah semakin cepat bahkan untuk jarak yang paling jauh sekalipun. Di Indonesia pengaruh perkembangan teknologi ini bisa dilihat dari perkembangan daerah-daerah perkotaan yang semakin cepat dan luas: banyak tempat yang dahulu disebut desa sekarang sudah menjadi kota. Ini tentu saja terlepas persoalan apakah tempat-tempat tersebut memang sudah layak untuk disebut sebagai sebuah kota. Tuntutan berbagai daerah di tanah air, seperti Maluku Utara, Banten, Bangka-Belitung dan Kepulauan Riau (yaitu beberapa di antara mereka yang telah disetujui – sehingga Indonesia sekarang

menjadi 33 propinsi), kemudian Kalimantan Utara, Cirebon dan banyak lagi<sup>3</sup>, termasuk yang terakhir Aceh Leuser Antara (ALA) yang berkeinginan untuk menjadi sebuah propinsi menunjukkan pula betapa pesatnya perkembangan masyarakat di daerah-daerah tersebut. Oleh karena itu, menjadi suatu hal yang sangat sulit bagi sebuah kelompok etnik atau agama untuk hidup terpisah dan berinteraksi secara terbatas dengan kelompok etnik atau agama lainnya. Bila bukan mereka yang mendatangi kelompok lain, merekalah yang didatangi, Dalam interaksi yang semakin intensif tersebut inilah seringkali perbedaan-perbedaan budaya antar kelompok etnis atau agama kemudian muncul menjadi konflik-konflik kepentingan yang kadangkala menajam menjadi kekerasan antar etnis atau agama seperti yang kita lihat selama tiga tahun terakhir ini di beberapa tempat di tanah air, seperti Rengasdengklok, Pekalongan, Sambas, Sampit, Ambon, Poso dan banyak lagi.

Mencoba memahami kekerasan antar etnis yang terjadi selama 7-8 tahun terakhir (khususnya sejak konflik Sanggauledo di akhir 1996) dalam kerangka konseptual tentang etnisitas yang selama ini kita ketahui ternyata tidak banyak membantu. Kebanyakan dari penjelasan-penjelasan yang diberikan cenderung merujuk pada apa yang dikritik oleh Arjun Appadurai sebagai “pandangan primordialis terhadap kekerasan etnis” (1996:15). Menurut Appadurai, apa yang tampak sebagai kelahiran kembali dari nasionalisme dan separatisme etnik di seluruh dunia sesungguhnya bukan yang sering diacu oleh para jurnalis dan para ahli sebagai “tribalisme” yang di dalamnya terkandung sejarah lama, pertarungan lokal dan kebencian yang mendalam” (1996:15). Dalam pandangannya, kita sekarang sudah melangkah lebih jauh dari “kebudayaan sebagai substansi” kepada “kebudayaan sebagai dimensi perbedaan”, “kebudayaan sebagai identitas kelompok berdasarkan perbedaan”, “kebudayaan sebagai *‘the process of naturalizing a subset of differences’* yang telah dimobilisasi untuk mengartikulasikan identitas kelompok”, dan kepada “*the question of culturalism*” (Ibid). Oleh karena itu, bagi Appadurai, sudah saatnya bagi kita untuk mulai “memakai kulturalisme untuk menunjukkan “*a feature of movements involving identities consciously in the making*” atau apa yang

---

<sup>3</sup> Mallarangeng, Andi A. (2000) “Berapa Jumlah Provinsi di Indonesia?” dalam *Tempo*, 29 Oktober, hal. 60.

disebutkannya sebagai “politik identitas yang dimobilisasi pada level negara-bangsa” (Ibid).

Bahwa dalam konteks Indonesia, “kulturalisme” ini belum menjadi suatu wacana adalah suatu kenyataan yang ingin penulis tekankan dalam tulisan ini. Dalam konteks dunia saat ini yang mengarah pada pertarungan antara lokal dan global, atau apa yang dikatakan Arjun Appadurai sebagai “ketegangan antara homogenisasi kultural dan heterogenisasi kultural” (1996:32), menjadi menarik dan penting untuk membahas isu etnisitas di Indonesia yang sesungguhnya juga berada di tengah ketegangan tersebut: antara apa yang disebut sebagai kebudayaan daerah (yang bersifat heterogenisasi cultural) dan kebudayaan nasional (yang berorientasi pada homogenisasi kultural).

### **Kebudayaan Nasional Indonesia: “homogenisasi kultural”**

Berbicara tentang etnisitas dalam konteks Indonesia, penting untuk dicatat bahwa, seperti telah disinggung di atas, definisi etnisitas yang dipahami banyak kalangan di dalam masyarakat umum adalah yang dalam kaitannya dengan kelompok-kelompok etnis beserta kebudayaannya yang sudah amat dikenal, seperti Aceh, Batak, Sunda, Jawa, Bali, Manado, Ambon, Dayak, dan Papua. Konsep budaya etnis yang seperti inilah yang kemudian diakui secara resmi dalam kerangka kebudayaan (nasional) Indonesia yang menurut penjelasan pasal 32 Undang-undang Dasar 1945 adalah “kebudayaan yang timbul sebagai buah usaha budi-daya rakyat Indonesia seluruhnya”, dan bahwa “[k]ebudayaan lama dan asli terdapat sebagai puncak-puncak kebudayaan di daerah-daerah di seluruh Indonesia, terhitung sebagai kebudayaan bangsa” (hal. 46)<sup>4</sup>.

Apabila kita mengikuti penjelasan pasal 32 tersebut, jelas bahwa dasar pengakuan dari suatu etnisitas dan/atau budaya etnis adalah ‘produk rakyat Indonesia’, ‘bersifat lama dan asli’, dan ‘sebagai puncak kebudayaan di daerah’. Dengan kata lain, apabila bukan produk rakyat Indonesia, dalam arti datang dari luar atau dihasilkan oleh pendatang yang tinggal di Indonesia tapi bukan rakyat Indonesia, tidak bersifat lama dan asli, serta tidak menjadi puncak kebudayaan di daerah, maka

---

<sup>4</sup> *Amandemen Undang Undang Dasar '45 Serta Penjelasannya*, Roppiques & ASRI MEDIA

ia tidak dihitung sebagai budaya (bangsa) Indonesia, dan hal ini tampak jelas dalam kasus etnis Cina atau Tionghoa di Indonesia yang cenderung dipandang sebagai “orang asing” atau “orang yang datang dari luar Indonesia”. Anehnya, hal seperti ini tidak terjadi pada diri orang Arab yang juga datang dari luar, dan tidak terlalu ditekankan bagi pendatang dari India yang juga cukup banyak di Indonesia.

Pandangan di atas sesungguhnya sangat problematik, karena bagaimana pula kita hendak menolak kebudayaan India (Hindu), Arab (Islam) dan Cina yang menurut Denny Lombard (1996) – dalam bukunya *Nusa Jawa: Silang Budaya* – telah sangat lama (selama berabad-abad) bercampur dengan kebudayaan asli sehingga sulit untuk dipisahkan, dan bahkan secara keseluruhan campuran kebudayaan-kebudayaan tersebut adalah apa yang mendasari kebudayaan Nusantara atau Indonesia yang kita kenal sekarang? Selanjutnya, apakah dengan demikian kita juga harus mengartikan elemen-elemen budaya yang tidak memiliki karakteristik yang telah disebutkan di atas sebagai bukan milik kelompok-kelompok etnis Indonesia? Apakah memang benar demikian? Apakah, misalnya, elemen-elemen budaya Bali yang diciptakan dalam rangka menunjang pengembangan pariwisata, dengan mengakomodasi unsur-unsur budaya non-Bali, apakah artinya ia bukan lagi milik orang Bali karena tidak dihitung sebagai budaya (bangsa) Indonesia? Kemudian, apakah elemen-elemen budaya ‘modern’ hasil kreasi generasi muda Indonesia yang tinggal di Jakarta tidak bisa dikatakan sebagai milik budaya (bangsa) Indonesia karena tidak lama dan asli, dan bukan merupakan puncak kebudayaan di daerah yang bersangkutan?

Penjelasan selanjutnya dari pasal 32 UUD’45 tidak seluruhnya menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, karena, seperti tercantum dalam pasal tersebut, “[u]saha kebudayaan harus menuju ke arah 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 kemanusiaan bangsa Indonesia” (Ibid). Dalam pengertian yang terakhir ini, barangkali kasus Bali masih bisa diterima, terlebih karena program pariwisata merupakan proyek resmi dari pemerintah, akan tetapi jelas bahwa apa yang dikembangkan oleh generasi muda Indonesia, khususnya di perkotaan seperti Jakarta, tampaknya akan sulit untuk bisa dimasukkan sebagai ‘menuju ke arah kemajuan adab, budaya dan persatuan’ atau ‘mempertinggi derajat kemanusiaan bangsa Indonesia’. Bahkan seringkali kita dengar komentar berbagai kalangan yang

diberitakan di media-media massa tentang telah dirusaknya generasi muda kita oleh budaya asing, dan bahwa kita harus kembali menggali nilai-nilai luhur bangsa.

Dalam kerangka kebudayaan nasional yang demikian, bisa dimengerti apabila istilah “puncak-puncak” dan “daerah-daerah” pada perkataan “puncak-puncak kebudayaan di daerah-daerah di seluruh Indonesia” dituliskan dalam bentuk jamak. Ini artinya, ada lebih dari satu kebudayaan, dan ini paling tidak benar apabila ‘kebudayaan kita’ dibedakan dengan ‘kebudayaan mereka’. Dengan demikian, ‘etnisitas kita’ juga bisa dibedakan dari ‘etnisitas mereka’. Namun, seperti telah disinggung sebelumnya, sesungguhnya konflik etnisitas tidak selalu merupakan pertentangan horizontal antara ‘etnisitas kita’ dan ‘etnisitas mereka’ seperti yang diasumsikan pendekatan di atas. Mengikuti alur pikir Arjun Appadurai tentang “*the question of culturalism*”, misalnya, maka permasalahan etnisitas di Indonesia perlu dipahami sebagai permasalahan sentral dari interaksi lokal-global yang terjadi hari ini. Dalam kerangka berpikir yang terakhir ini, maka isu etnisitas menjadi sama dengan apa yang dikatakan Appadurai sebagai “kulturalisme”, yang mengandung ketegangan antara “homogenisasi kultural” -- yang dalam kasus Indonesia juga bisa disebut sebagai ‘Indonesianisasi’ -- dan “heterogenisasi kultural”, atau ‘pribumisasi’ oleh komunitas-komunitas lokal seperti penduduk, Ambon dan Irian Jaya. Indonesianisasi ini, dalam pandangan Appadurai adalah sama dengan Amerikanisasi atau komoditisasi yang sangat jelas terlihat dalam hal musik (Jazz, Rock ‘n Roll, Rap, dan sebagainya) dan bentuk rumah (arsitektur Eropa), dan dalam bentuk yang lebih samar pada ilmu pengetahuan (isu rasionalitas dan obyektivitas), sistem politik (Republik, Demokrasi dan Parlemen) dan undang-undang dasar. Sementara indigenisasi atau pribumisasi pada dasarnya selalu mengandung “ketakutan terhadap penyerapan budaya oleh politik yang lebih besar, khususnya oleh mereka yang berdekatan” (Appadurai, 1996:32). Jelas Indonesianisasi lebih dekat bagi penduduk Irian Jaya atau Ambon daripada Amerikanisasi atau komoditisasi global -- atau lebih tepat lagi, kapitalisme -- yang, menurut Appadurai, seringkali dipakai negara-bangsa sebagai musuh eksternal untuk menakut-nakuti kelompok-kelompok minoritasnya (Ibid). Secara sederhana Indonesianisasi mungkin bisa diartikan sebagai nasionalisasi yang diupayakan pemerintah terutama melalui pendidikan di sekolah-sekolah formal serta penerapan sistem birokrasi yang seragam sampai ke unit-unit kehidupan yang terkecil (RT dan RW). Sedangkan

indigenisasi atau pribumisasi barangkali bisa diterjemahkan sebagai usaha-usaha yang dilakukan komunitas lokal untuk mempertahankan tradisi dan otoritas kepemimpinan adat yang dimilikinya. Bagaimana sesungguhnya bentuk ketegangan yang terjadi antara 'Indonesianisasi' dan 'indigenisasi' atau 'pribumisasi' akan didiskusikan secara lebih detail setelah kita membahas konsep etnisitas dan hubungannya dengan politik identitas.

### **Etnisitas Sebagai Politik Identitas**

Perbedaan-perbedaan budaya yang seringkali ditarik menjadi perbedaan etnisitas sesungguhnya tidak akan menjadi konflik etnik yang serius apabila perbedaan-perbedaan tersebut tidak dimobilisasi secara sadar sebagai politik identitas pada level nasional atau transnasional, sehingga menjadi apa yang disebut Arjun Appadurai sebagai "*the idea of naturalized group identity*" (1996:13). Oleh karena itu ia juga mengartikan etnisitas sebagai "konstruksi dan mobilisasi secara sadar dan imaginatif terhadap perbedaan sebagai intinya" (Ibid, hal. 14). Menurut Appadurai, etnisitas, yang olehnya cenderung diistilahkan sebagai "kulturalisme" itu, "seringkali diasosiasikan dengan sejarah dan memori ekstrateritorial, kadang-kadang dengan status pengungsi dan mereka yang terbuang, dan hampir selalu dengan perjuangan untuk memperoleh pengakuan dari negara-negara bangsa yang ada atau dari berbagai lembaga transnasional" (Ibid, hal. 15). Oleh karena itu Appadurai melihat gerakan nasionalisme dan separatisme etnik yang semakin meluas ke seluruh dunia, seperti etnik Afrika di Amerika, etnik Pakistan di Inggris, etnik Algeria di Perancis, pribumi Hawaii, Sikh atau pendukung bahasa Perancis di Kanada, sebagai suatu "pemobilisasian materi-materi budaya" yang "disengaja, strategis dan populis" sehingga patut disebut sebagai gerakan "kulturalis" (Ibid).

Apakah hal yang sama bisa dikatakan terhadap gerakan-gerakan etnisitas di Indonesia? Nampaknya tidak, karena apabila kita melihat contoh kasus di Kalimantan Timur misalnya, gerakan keDayakan cenderung memakai kerangka berpikir etnisitas seperti yang dikenal dalam konsep antropologi klasik yang telah disinggung sebelumnya. Penonjolan keDayakan versus kenonDayakan masih menjadi tema utama dari gerakan keDayakan. Begitu juga yang bisa kita lihat pada gerakan kePapuaan, sehingga apa yang disebut Appadurai sebagai "politik identitas yang dimobilisasi pada level negara-bangsa" sama

sekali tidak terlihat pada kedua gerakan tersebut. Mungkin gerakan keRiauan agak berbeda sedikit, karena telah mulai mencari sesuatu yang lebih besar dan lebih luas dari sekedar keMelayuan yang berpilarkan sejarah dan bahasa Melayu serta agama Islam. KeRiauan yang diperkenalkan mencoba mengakomodasi kenon-Melayuan penduduk 'asli' (Talang Mamak dan Sasak) dan para pendatang (Minangkabau) di daerah tersebut melalui ikatan wilayah tempat tinggal yang meliputi suatu propinsi: Riau. Contoh yang paling jelas dari konsep Appadurai tersebut barangkali adalah gerakan keAcehan yang sudah menuntut kemerdekaan "bangsa Aceh" melalui GAM (Gerakan Aceh Merdeka), walaupun apa yang disebut "bangsa Aceh" juga sesungguhnya bukan suatu entitas etnis yang homogen, karena orang Pidie jelas merasa berbeda dengan orang Singkil ataupun dengan orang Gayo Lues, dan seterusnya.

Untuk memahami apa sesungguhnya yang dimaksud oleh Appadurai sebagai "politik identitas yang dimobilisasi pada level negara bangsa", redefinisi etnisitas yang pada intinya mengacu pada apa yang diistilahkan oleh Stuart Hall (1991a) sebagai "*Old and New Identities, Old and New Ethnicities*" menjadi sangat penting untuk didiskusikan di sini. Dan apa yang dikemukakan Hall ini pada dasarnya merupakan kelanjutan dari konsep "kulturalisme" dari Appadurai yang telah dibahas di bagian terdahulu, karena, walaupun dari perspektif yang berbeda, Hall juga berbicara tentang "*a cultural politics*".

### **Stuart Hall: Old and New Identities, Old and New Ethnicities**

Menurut Hall yang berbicara untuk kasus Inggris, masalah identitas yang muncul kembali akhir-akhir ini tidak sama seperti sebelumnya. Tepatnya yang dikatakannya adalah sebagai berikut: "*it has not returned in the same old place; it is not the traditional conception of identity. It is not going back to the old identity politics of the 1960s social movements*" (1991a:42). Dalam hal ini Hall berbicara tentang identitas keInggrisan sebagai identitas cultural yang dibentuk pada momen sejarah tertentu ketika imperialisme masih merupakan suatu sistem dunia, dan ia [identitas keInggrisan itu] didefinisikan sebagai "*a strongly centered, highly exclusive and exclusivist form of cultural identity*", sehingga "*the colonized Others*" dan yang lainnya ditempatkan pada marjinalitas oleh "mata orang Inggris" (Hall, 1991b:20). Identitas seperti itu sesungguhnya adalah semacam etnisitas,



ia merepresentasikan dirinya sebagai sesuatu yang sangat natural: lahir sebagai seorang Inggris, dan akan selalu menjadi seorang Inggris (Ibid, hal. 22). Dalam bentuknya yang “*condensed, homogenous, unitary*”, identitas tersebut memberikan acuan yang stabil tentang masa lalu, masa kini dan masa depan, khususnya ketika dunia berubah semakin membingungkan seperti saat ini, di mana signifikansi nasionalitas kian mengabur (Ibid). Namun, tentu saja untuk mempertahankan dirinya sebagai suatu entitas yang homogen, seperti yang ditekankan oleh Hall, ia harus selalu dinegosiasikan terhadap perbedaan-perbedaan yang ada, seperti perbedaan kelas, daerah ataupun gender, sehingga keInggrisan itu bisa berlaku untuk setiap orang di kepulauan Inggris (Ibid). Dan ini sama sekali bukan apa yang sesungguhnya terjadi. Menurut Hall, ketika basis material dari identitas keInggrisan semakin menghilang akibat menurunnya kekuatan ekonomi Inggris serta bertambah kuatnya interdependensi internasional, maka yang muncul kemudian adalah identitas keInggrisan yang bersifat lebih sempit, namun lebih kuat yang dikembangkan menjadi apa yang disebutnya sebagai “Thatcher-isme”. Identitas keInggrisan baru yang dibangun sepenuhnya dari mitos masa lalu ini, bagi Hall, merupakan sesuatu yang defensif, namun karena sifatnya yang sempit itu, maka semakin banyak pula (seperti orang Scot, orang Northeast dan Northwest, serta orang kulit hitam) yang tidak bisa dikategorikan sebagai “salah satu dari kita [orang Inggris]” (Ibid, hal. 25-26). Bahkan Hall melihatnya sebagai suatu regresi, karena didorong oleh suatu bentuk rasisme yang agresif (Ibid, hal. 26). Ini adalah apa yang disebut Hall sebagai “*something of the story of questions of ethnicity and identity in an older form of globalization*” (Ibid).

Lalu, bagaimana caranya memasuki bentuk baru dari globalisasi? Dalam hal ini Hall menganjurkan untuk menempatkan global dan lokal sebagai dua muka dari suatu gerakan yang sama dari “*one epoch of globalization*”, jenis baru dari globalisasi yang bukan Inggris, bukan Amerika, melainkan yang terkait dengan suatu bentuk baru dari “kebudayaan massa global” yang didominasi oleh “alat-alat produksi kebudayaan yang moderen” (televisi, film dan iklan) dan oleh “*image which crosses and re-crosses linguistic frontiers much more rapidly and more easily, and which speaks across languages in a much more immediate way*” (Hall, 1991b:27). Muka yang pertama, ‘lokal’, mencerminkan kespesifikan yang tidak pernah hilang, sementara muka yang kedua, ‘global’, menunjukkan kekuatan yang telah menembus, menyerap, membentuk kembali dan menegosiasikan kespesifikan

tersebut. Dan, seperti yang juga diingatkan oleh Hall, globalisasi yang baru ini “[masih] berpusat di Barat dan selalu berbahasa Inggris”, walaupun Inggris yang diucapkannya lebih merupakan bahasa internasional yang telah mengalami invasi, dan pada waktu yang sama mempunyai hegemoni atas bahasa-bahasa lain tanpa bisa mengeluarkan mereka dari dalam dirinya, seperti yang tercermin dalam apa yang dinamakan bahasa Anglo-Jepang, Anglo-Perancis, Anglo-Jerman ataupun Anglo-Inggris (Ibid, hal. 28).

Karakteristik “kebudayaan massa global” yang “berpusat di Barat” ini cenderung melakukan homogenisasi representasi kebudayaan di mana-mana dengan mengabsorpsi perbedaan-perbedaan yang ada ke dalam kerangka konsepsi dunia yang beresensi Amerika, melalui apa yang disebut Hall sebagai “logika capital” dan “komodifikasi tenaga kerja” (Hall, 1991b:28-29). Kedua hal yang disebut terakhir ini, menurut Hall, “secara konstan membagi masyarakat-masyarakat lama menjadi dua bagian: yang lebih maju dan yang tidak terlalu maju” (Ibid, hal. 30), karena “untuk mempertahankan posisi globalnya, kapital harus bernegosiasi” atau “mengkorporasikan”, di samping mencerminkan, perbedaan yang ingin diatasinya (Ibid, hal. 32).

Respon terhadap globalisasi ini seringkali dalam bentuk yang dinamakan Hall sebagai “kembali ke lokal” (Hall, 1991b:34), melalui penemuan kembali akar atau asal-usul darimana yang bersangkutan berasal, yaitu desa atau komunitas (Ibid, hal. 35). Penciptaan kembali suatu tempat yang dikenal namun “*imaginary*” itu, menurut Hall, adalah suatu bentuk etnisitas, dan etnisitas ini diperlukan untuk berbicara atau menyatakan pendapat (Ibid), karena seperti dikatakan Hall di bagian lain, kita harus mempunyai posisi di suatu tempat apabila kita ingin bicara, walau pem-posisi-an itu pun dilakukan untuk melepaskan posisi diri. (1991a:51). Oleh karena itu, ia (etnisitas) pada dasarnya merupakan suatu bentuk fundamentalisme yang didasarkan pada “suatu tempat, suatu sejarah yang spesifik, serta suatu set hubungan kekuasaan yang spesifik pula” (Hall, 1991b:36). Dengan kata lain, “ia berbicara dalam sebuah tradisi” sebagai suatu diskursus tentang masa lalu (Ibid), dan ini adalah sesuatu yang bisa ditemukan ketika kita mempelajari pergerakan atau politik kebudayaan orang kulit hitam dan pergerakan hak-hak sipil. Namun, masa lalu itu tidak ditemukan begitu saja, ia direkonstruksikan melalui narasi tentang sejarah yang digapai oleh keinginan dan ingatan (Ibid, hal. 38). Dan, seperti yang ditekankan pula oleh Hall, ini bukan merupakan suatu proses di akhir sejarah,

karena ia selalu berlanjut sebagai sebuah dialektika (Ibid, hal. 39) yang membedakan “diri sendiri” dan “orang lain”. Dan, “orang lain” ini hanya bisa dikenal dari posisi “diri sendiri”, dan begitu juga sebaliknya, “diri sendiri hanya dapat digambarkan di bawah sorot pandang “orang lain” (Hall, 1991a:48). Ini dicontohkan oleh Hall melalui cerita *Black Skin, White Musks* yang ditulis oleh Fanon tentang perasaannya ketika sebagai seorang pemuda berkulit hitam berhadapan dengan seorang anak kulit putih dan ibunya, dimana anak itu menarik tangan ibunya seraya berkata: “Lihat, Mama, orang kulit hitam”. Kutipan Hall tentang perasaan Fanon adalah sebagai berikut: “*For the first time, I knew who I was. For the first time, I felt as if I had been simultaneously exploded in the gaze, in the violent gaze of the other, and the same time, recomposed as another*” (Ibid). Pengalaman Fanon ini tidak unik, karena banyak dari kita yang juga mengalaminya. Kita pasti bisa mengingat saat-saat kita disentak oleh ucapan yang menempatkan kita sebagai “orang lain” bagi “diri” seseorang yang kita temui.

Dalam konteks seperti itulah kemudian Hall melihat bahwa isu identitas bisa diceritakan sebagai “dua sejarah, satu di sini, satu di sana, tanpa pernah berbicara pada satu sama lain, tanpa pernah berhubungan satu sama lain, ketika diterjemahkan dari lokasi psikoanalitik ke lokasi sejarah” (1991a:48). Sehingga, bagi Hall, bahwa “isu identitas berkaitan dengan orang-orang yang tampak sama, berperasaan sama dan menyebut diri mereka sama, adalah suatu hal yang ‘nonsense’” (Ibid, hal. 49), karena “sebagai suatu proses, suatu narasi, suatu diskursus, ia selalu diceritakan dari posisi “orang lain” (Ibid). Lebih jauh lagi, “identitas selalu merupakan bagian dari narasi, bagian dari semacam representasi” (Ibid). Identitas adalah “bukan sesuatu yang kita bentuk di luar dan kemudian kita menceritakannya”, melainkan “dinarasikan dalam “diri yang dimiliki seseorang” (Ibid). Kata ‘*Black*’, misalnya, bukan merupakan masalah pigmentasi, melainkan suatu katagori sejarah, katagori politik, katagori kultural yang dipergunakan sebagai ‘*signifier*’ atau penanda tentang bagaimana rupa orang-orang dan sejarah mereka, yang di masa lalu memang digambarkan pada kulit mereka. Akan tetapi, seperti yang ditekankan oleh Hall, bahwa “adalah bukan karena kulit mereka maka mereka menjadi ‘*Black*’ di kepala mereka” (Ibid, hal. 53). Ia adalah suatu ‘esensialisme’ yang diciptakan pada momen sejarah tertentu, sebagai akibat dari pertentangan ideologis dan simbolis tertentu (Ibid, hal. 54), dan seseorang menjadi ‘*Black*’ melalui proses belajar, belajar menjadi ‘*Black*’ (Ibid, hal. 55).

Oleh karena itu penting untuk mengingat bahwa identitas bukan “suatu totalitas yang tertutup atau yang disegel” (Hall, 1991a:49), bahwa identitas tidak pernah selesai, selalu dalam proses pembentukan seperti juga subjektivitas sendiri (Ibid, hal. 47): “Subjek yang selalu di sana, tetapi muncul secara historis” (Ibid, hal. 54), karena seperti dikatakan oleh Hall, “bukan politik yang melegitimasi kebudayaan, melainkan kebudayaan yang melegitimasi politik” (Ibid). Apabila kita setuju dengan hal ini, maka kita akan bisa memahami mengapa politik kebudayaan lokal perlu dilihat sebagai politik etnisitas atau politik identitas yang dipraktekkan dalam menentang ras-isme, seks-isme, klasik-isme, atau juga sebagai apa yang disebut Gramsci “perang posisi” (Ibid, hal. 57).

### **Meredefiniskan etnisitas dalam konteks Kebudayaan Nasional Indonesia: “the (re)making of ethno(local)-nationalism”?**

Bertolak dari pengertian ‘etnisitas baru’ seperti yang dijelaskan oleh Hall di atas, jelas bahwa kita juga perlu melakukan redefinisi isu etnisitas dalam konteks Kebudayaan Nasional Indonesia, karena definisi etnisitas yang selama ini dipahami cenderung mengabaikan faktor ‘*positioning*’ yang penting untuk melihat hubungan antar kelompok-kelompok etnis dalam kaitannya dengan *power* atau kekuasaan. Selama ini “kekuasaan” selalu dilihat sebagai dimiliki hanya oleh mereka yang berada di “pusat”. Tapi, seperti yang juga dikatakan oleh Hall, “*Paradoxically in our world, marginality has become a powerful space. It is a space of weak power but it is a space of power, nonetheless*” (1991b:34). Dari posisi yang marginal tersebut telah muncul apa yang disebut Hall sebagai “subyek baru”, “gender baru”, “etnisitas baru”, “daerah baru”, “komunitas baru”, yaitu mereka yang selama ini selalu terpinggirkan dari bentuk-bentuk representasi kultural yang utama. Dan, pada posisi mereka yang “*de-centered*” atau “*subaltern*” itulah mereka mulai berbicara untuk pertama kalinya, dan “pemberdayaan kultural” dari yang marginal dan lokal ini, menurut Hall, sekarang telah mengancam diskursus dari rezim yang dominan yang berada di “pusat” (Ibid). Di sinilah kemudian kita bisa membahas bentuk ketegangan yang terjadi di antara ‘Indonesianisasi’ dengan ‘indigenisasi’ atau ‘pribumisasi’ yang muncul dalam bentuk-bentuk - yang oleh rezim Orde Baru akan dikatakan sebagai - “semangat kedaerahan yang sempit”.

Kondisi ini terlihat dalam kasus-kasus tuntutan-tuntutan daerah-daerah di Indonesia, seperti Aceh, Papua, Dayak, Riau dan sebagainya yang menggunakan apa yang dikatakan Hall sebagai “bahasa dari marjin” (Ibid), seperti misalnya: bagaimana secara ekonomi mereka telah dirugikan oleh pusat (ketergantungan finansial), bahwa mereka tidak mempunyai hak untuk mengatur hidup mereka sendiri (otonomi), bahwa institusi-institusi sosial (adat) mereka telah dihancurkan (melalui UU No. 5 tahun 1979 tentang pemerintahan desa) dan bahwa hidup mereka telah dikontrol sedemikian rupa oleh pusat sehingga mereka kehilangan kebebasan (DOM di Aceh). Bahwa kemudian mereka menuntut diakuinya kemerdekaan dan hak-hak mereka untuk mengatur hidup mereka sendiri, termasuk keuangan dan sumber-sumber daya kehidupan yang ada, menunjukkan bagaimana suatu identitas mulai di(re)konstruksikan melalui apa yang telah dibicarakan di atas, pembedaan “diri sendiri” dari “orang lain”, tentang siapa yang “merupakan bagian dari kita ataupun yang bukan”, tentang siapa “orang dalam” dan siapa “orang luar”, siapa “putera daerah” dan siapa “pendatang”. Dengan kata lain, suatu etnisitas baru – yaitu etnisitas yang di(re)konstruksi dari etnisitas lama dengan ditambah oleh elemen-elemen baru, seperti lokalitas dan keagamaan, dan sebagainya - telah terbentuk, dan ketika mereka berbicara seperti inilah, maka mereka yang di marjin sekarang menjadi “pusat yang berkuasa” yang melihat “orang lain” sebagai berada di marjin. Begitu seterusnya, yang kemarin berada di marjin, hari ini bisa menjadi pusat, dan yang hari ini merupakan pusat, besok bisa menjadi marjin, sehingga terjadilah apa yang disebut Gramsci sebagai “perang posisi” itu.

Studi tentang “perang posisi” antara “pusat” and “marjin” yang terjadi dalam masyarakat Indonesia barangkali akan bisa membantu kita untuk memahami akar permasalahan dari berbagai konflik yang terjadi di Indonesia saat ini. Seperti telah disinggung sebelumnya, gerakan keDayakan, misalnya, menonjolkan identitas keDayakan yang dibedakan atau dipertentangkan dengan identitas non-Dayak. Tulisan-tulisan tentang Dayak di *Kalimantan Review* – majalah bulanan terbitan Institut Dayakologi – secara jelas melukiskan bagaimana orang Dayak termarginalisasi oleh “kebudayaan dominant” yang dibawa oleh para pendatang. Institut Dayakologi - yang didirikan sejak tahun 1980an tersebut - bisa dikatakan merupakan salah satu upaya pemberdayaan orang Dayak di Kalimantan Barat, yang kemudian menyebar ke Kalimantan Tengah dan Timur. Hari ini kita melihat bagaimana orang

Dayak di Kalimantan Barat khususnya telah berhasil menempatkan diri mereka dan identitas keDayakan mereka pada posisi “pusat” dalam politik lokal di Kalimantan Barat, sejajar dengan orang Melayu (yang pada masa-masa sebelumnya cenderung lebih dominan), yaitu dengan masuknya semakin banyak wakil-wakil orang Dayak ke dalam pemerintahan daerah seperti di Kabupaten Bengkayang yang bahkan dijuluki “kabupaten orang Dayak”, dsb. Jelas sekali bahwa dalam hal ini “perang posisi” yang dilancarkan oleh orang-orang Dayak di Institut Dayakologi dari posisi “marjin” cukup kuat sehingga pada akhirnya bisa mengubah posisi mereka menjadi “pusat”. Dengan demikian kita juga bisa melihat apa yang dikatakan Hall tentang “kemarjinalan telah menjadi ruang yang berkuasa” adalah suatu kenyataan yang tidak bisa dibantah. Bagaimana orang-orang Dayak melakukan “perang posisi” tersebut bisa dilihat secara lebih detail pada tulisan-tulisan mereka di *Kalimantan Review*, atau dalam analisa yang dilakukan Thung, Maunati & Kedit (2004) tentang orang Dayak di Kalimantan dan Sarawak.

Persoalan keMelayuan di Riau memperlihatkan cerita yang hampir sama walau dengan proses yang berbeda, karena di sana tidak ada satu kelompok atau kesatuan atas dasar etnis tertentu yang secara konsisten menyuarakan atau “mempromosikan” keMelayuan, sebagaimana yang terjadi pada orang Dayak dengan Institut Dayakologinya. KeMelayuan di Riau sejak awal cenderung lebih banyak disuarakan oleh elit atau kelas atas lokal – walaupun memang mayoritas dari mereka adalah orang Melayu - sehingga apa yang dipertentangkan kemudian menjadi terfokus pada “kemarjinalan politik Riau versus pemerintah pusat”, sehingga lebih menonjol sebagai kasus otonomi daerah, dan bukan Melayu versus non-Melayu (lihat Saifuddin & Hidayah, 2001:557-586). Barangkali, oleh sebab itu pula maka dalam membangun solidaritas (internal) “keRiauan” yang dalam hal ini juga berarti “keMelayuan”, Gerakan Riau Merdeka tidak seberhasil Gerakan Aceh Merdeka, karena orang Riau pada hakekatnya tidak bisa diidentikkan dengan orang Melayu atau orang Melayu yang Islam sebagaimana diinginkan oleh elit Melayu di atas. Seperti kita ketahui, di Riau ada kelompok-kelompok etnis lain (orang Minang, orang Cina, orang Batak, dan sebagainya) yang sudah tinggal di sana selama beberapa generasi dan sudah menjadi “orang Riau”, walaupun mereka “bukan orang Melayu” dan/atau “bukan Islam”. Memang benar orang Aceh juga bukan kelompok yang homogen karena kita bisa menemukan orang Pidie, orang Gayo, orang Singkil dan sebagainya yang secara

kultural berbeda satu sama lain, akan tetapi identitas keAcehan di sini tidak pernah diartikan sebagai identitas etnis tertentu, melainkan sebagai “identitas wilayah” atau “identitas campuran” dari beberapa etnis, sehingga banyak yang bisa mengidentifikasi diri sebagai “orang Aceh”. Dengan kata lain, bagaimana pendefinisian suatu identitas, baik itu identitas keRiau maupun identitas keAcehan akan sangat mempengaruhi respon dari mereka yang bisa “dimasukkan” ke dalam katagori yang bersangkutan, maupun mereka yang “dikeluarkan” oleh pengkatagorian tersebut.

Dari contoh-contoh di atas, jelas bahwa kita tidak bisa lagi melihat etnisitas sebagaimana dijelaskan oleh pasal 32 UUD’45, yang bertolak dari definisi tentang *’ethnic groups’*nya Fredrik Barth. Karena, jika batas-batas etnisitas memang “alamiah” dan “tetap”, tentunya orang Riau tidak akan mendapatkan kesulitan untuk menentukan siapa-siapa saja yang bisa disebut sebagai orang Riau. Pada kenyataannya, tidaklah demikian.

Apa yang ingin dikemukakan di sini, tidaklah cuma sekedar untuk mengkritiki definisi etnisitas yang selama ini kita pakai. Akan tetapi, yang lebih penting lagi adalah: Apa dampak dari pemakaian definisi etnisitas tersebut apabila kita tetap mempertahankan definisi etnisitas yang lama, dan tidak mengakui apa yang dikemukakan Stuart Hall di atas, bahwa identitas atau etnisitas itu adalah “suatu ‘esensialisme’ yang diciptakan pada momen sejarah tertentu, sebagai akibat dari pertentangan ideologis dan simbolis tertentu” (1991a:54)? Jawabannya adalah bahwa, kita akan terjebak pada apa yang dilakukan rezim Orde Baru, yaitu melabel gerakan etno-nasionalisme yang muncul dalam gerakan keDayakan, keMelayuan, kePapuaan, dan keAcehan, dan seterusnya, sebagai “semangat kedaerahan sempit” yang identik dengan primordialisme atau primordialisme kedaerahan, serta mengacuhkannya sebagai sesuatu yang ‘tidak penting’ atau ‘tidak berbahaya’, dan baru mulai merasa terancam ketika ia sudah menjadi ‘gerakan separatis’. Padahal, melihat kenyataan yang ada sekarang, khususnya dengan konflik-konflik lokal yang muncul di berbagai tempat di Indonesia, kita sulit untuk mengabaikan kemungkinan berkembangnya etno-nasionalisme. Kasus Aceh barangkali merupakan contoh paling jelas tentang kemungkinan tersebut, khususnya ketika kita semua tahu bahwa argumen yang dikemukakan oleh Hasan Tiro sejak awal sudah mengacu pada “bangsa Aceh” dan “nasionalisme Aceh” (lihat <http://www.library.ohiou.edu/indopubs/1990/12/19/0012.html> untuk

*brief extracts* dari *The Price of Freedom: The Unfinished Diary of Tengku Hasan Di Tiro* yang diterbitkan tahun 1984). Akan tetapi, ketika ia masih berupa ide, tidak banyak yang dilakukan oleh pemerintah untuk mendiskusikan dan menyelesaikannya. Baru ketika ia sudah menjadi gerakan yang bersenjata, pemerintah bereaksi dengan keras dan secara represif pula, sehingga yang terjadi kemudian adalah kekerasan dan pertumpahan darah yang secara internasional bisa dikategorikan sebagai pelanggaran Hak Asasi Manusia, atau lebih ekstrem lagi "kejahatan kemanusiaan oleh Negara". Ini adalah bukan suatu hal yang kita inginkan.

Analisa Henk Schulte Nordholt (2000) tentang Bali mungkin akan lebih memperjelas hal ini. Walaupun ia berbicara pada masalah kolonial di tahun 1930an, akan tetapi pada prinsipnya ia berbicara tentang pembentukan nasionalisme Bali atau 'nasionalisme lokal' yang bisa diidentikkan dengan "nasionalisme etnik" (*ethno-nationalism*) yang kita bicarakan di atas. Ia memang tidak memakai istilah tersebut, bahkan ia melihat "intelektual lokal (Bali)" sebagai "penerjemah perubahan [dalam] menyebarkan nasionalisme ke seluruh Indonesia" (hal.72), akan tetapi jelas bahwa dalam membahas 32 halaman booklet G.N.M. Wirjosoetha yang diterbitkan tahun 1939 dengan judul *Tjatoer Wangse di Bali*, ia melihat bahwa Wirjosoetha berbicara tentang "kesatuan nasional orang Bali" atau "kesatuan nasional di antara orang Bali" (hal. 80) yang sama sekali sulit dikaitkan dengan nasionalisme Indonesia yang dimaksud oleh rezim Sukarno ataupun rezim Suharto. Memang ia mengatakan bahwa pemakaian kata "bangsa" di sini adalah karena ia melihat pengertian kata tersebut sudah bergeser dari "ras" kepada "masyarakat" dan "bangsa", dan dalam pembahasannya itu kata tersebut dipergunakan secara egalitarian untuk mengoposisi konsep hirarkis yang lama tentang 'kerajaan', atau dalam kasus Bali, 'sistem kasta kolonial'. Akan tetapi, pertanyaannya kemudian adalah, sejauh mana ia benar bahwa pengertian bangsa itu telah bergeser? Kalau kita kembali pada kasus Aceh, dan kasus lainnya (Riau, Papua, Dayak, dan seterusnya), jelas bahwa ia salah. Oleh karena itu, penting sekali untuk menempatkan kembali "nasionalisme dalam konteks lokalitas tertentu dan dalam sejarah yang lebih mikro" sehingga kita bisa melihat, seperti Nordholt melihatnya, walaupun ia tidak mengemukakannya secara eksplisit, bahwa pembentukan nasionalisme pada tingkat lokal "jauh lebih kompleks and menarik" (hal. 84), dan tidak selalu berarti 'nasionalisme Indonesia'.



## Kesimpulan

Walaupun 'etnisitas' bisa dibedakan antara 'etnisitas kita' dan etnisitas mereka' sebagaimana 'kebudayaan' juga sering dibedakan antara 'kebudayaan kita' dan 'kebudayaan mereka', akan tetapi konflik etnisitas tidak selalu merupakan pertentangan horizontal antara 'etnisitas kita' dengan 'etnisitas mereka', karena dalam kerangka pemikiran Appadurai tentang '*the question of culturalism*' yang menempatkan "kebudayaan sebagai dimensi perbedaan", masalah etnisitas, termasuk dalam kasus Indonesia, perlu dipahami sebagai permasalahan sentral dari interaksi antara lokal dan global yang kian hari kian nyata. Atau lebih spesifik lagi, terutama dalam kasus Indonesia, sebagai ketegangan antara lokal dan national dalam konteks global.

## Referensi

- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Public Worlds, Volume 1, Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- Barth, Fredrik (editor) (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo: Universitets Forlaget & London: George Allen & Unwin.
- Hall, Stuart (1991a) "Old and New Identities, Old and New Ethnicities" dalam Anthony D. King (editor) *Culture, Globalization and The World System: Contemporary Conditions for The Representation of Identity*, Hampshire & London: Macmillan, bekerja sama dengan Department of Art and Art History, State University of New York di Binghamton, hal. 41-68.
- (1991b) "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity" dalam Anthony D. King (editor) *Culture, Globalization and The World System: Contemporary Conditions for The Representation of Identity*, Hampshire & London: Macmillan, bekerja sama dengan Department of Art and Art History, State University of New York di Binghamton, hal. 19-39.

- Lombard, Dennys (1996), *Nusa Jawa: Silang Budaya*, Bagian I-III, Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama.
- Nordholt, Henk Schulte (2000), "From *Wangsa* to *Bangsa*: Subaltern Voices and Personal Ambivalences in 1930s Colonial Bali", dalam Adrian Vickers, I Nyoman Darma Putra & Michele Ford (editors) *To Change Bali: Essays In Honor of I Gusti Ngurah Bagus*, Denpasar: Bali Post bekerja sama dengan Institute of Social Change and Critical Inquiry, University of Wollongong, hal.71-88.
- Saifuddin, Achmad Fedyani & Zulyani Hidayah (2001) "Etnisitas dan Proses Politik: (Re)konstruksi KeMelayuan di Riau", dalam *Kebijakan Kebudayaan di Masa Orde Baru*, Jakarta: PMB-LIPI bekerja sama dengan the Ford Foundation, hal. 557-586.
- Thung, Ju Lan, Yekti Maunati & Peter Mulok Kedit (2004) *The (Re)Construction of the 'Pan Dayak' Identity in Kalimantan and Sarawak: A Study on Minority's Identity, Ethnicity and Nationality*", Jakarta: PMB-LIPI.