

**KEKERASAN KOLEKTIF DAN DIALOG KEBUDAYAAN: Belajar Dari
Pengalaman Kekerasan Menjelang Reformasi
di Indonesia**

Moh. Soehadha

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
suhadha@yahoo.co.id

Abstract

This article unravels the causes, the patterns and the solutions of collective violence in Indonesia. The study uses data rooted from the historical experience of collective violence that occurred from 1995 to 1997, prior to the 1998's Indonesian Reform. The experience of violence in Indonesia that occurred in quick succession before the reform era became a historical document on the causes and patterns of violence, so it could be discussed to find a solution to the violence in Indonesia in the future. The analysis showed that there is violence's potential rooted in culture. In anthropological view, the concept of "culture of peace" becomes part of a study of local wisdom. It is safe to say that the concept the culture bears the system of symbolic or ethos of violence, at the same time it also holds the ethos of culture of peace. The causes of violence in Indonesia could be analyzed from the cultural mechanisms that legitimize violence. Thus, the solution of the violence could also be searched by studying mechanism that legitimizes the culture of peace.

Kata kunci: *Kekerasan, Budaya, Pola dan Solusi*

A. Pendahuluan

Negara dengan karakter multietnik, budaya, dan agama seperti Indonesia tentu memberi implikasi pada kemungkinan besar adanya konflik antar kelompok masyarakat. Karakter yang multietnis dan problem dampak globalisasi semakin memicu menguatnya sentimen antar etnis dan budaya, terutama kaum minoritas yang rentan menjadi korban peminggiran (vulnerability).¹ Jika konflik bersifat tersembunyi dan cenderung konstruktif untuk kemajuan, tentu hal itu tidak menjadi persoalan yang serius untuk diatasi. Namun jika konflik itu terbuka dan bersifat

¹ Lihat Peadar Kirby, *Vulnerability and Violence* (London : Pluto Press, 2006), hlm 1-27. Kekerasan seringkali menjadi jalan bagi kelompok tertentu yang merasa terpinggirkan dan menjadi kelompok yang rentan terhadap kemiskinan dan keterbelakangan, sebagai akibat pengaruh globalisasi. Ini menunjukkan bahwa globalisasi dan dampaknya lekat dengan kekerasan.

anarkis atau bernuansa kekerasan, tentu hal ini menjadi problem yang perlu dicari jalan keluarnya.

Dalam artikel berikut akan diurai penyebab konflik bernuansa kekerasan dan akan dikaji pula kemungkinan cara penyelesaian konflik bernuansa kekerasan tersebut. Sebagai bahan kajian, eksplorasi tentang sebab terjadinya kekerasan dan cara mengatasinya dalam artikel ini bersumber pada pengalaman historis konflik bernuansa kekerasan yang terjadi menjelang reformasi 1998, yaitu antara tahun 1995-1997. Pengalaman kekerasan di Indonesia yang terjadi secara beruntun menjelang reformasi tersebut memang terasa sudah *out of date*, namun dokumen historis tersebut paling tidak dapat menunjukkan adanya gejala konflik dan kekerasan kolektif dalam konteks Indonesia dengan pola yang hampir sama dengan kekerasan akhir-akhir ini. Kerusuhan Musirawas pada tahun 2013 misalnya, kerusuhan Buol Sulawesi Tengah tahun 2010 yang kemudian berulang pada tahun 2014, ternyata juga punya pola yang hampir sama dengan kerusuhan yang terjadi di beberapa wilayah Indonesia sebelumnya.² Beberapa tindak kekerasan yang juga terjadi belakangan ini, termasuk kerusuhan politik dalam pemilihan umum legislatif 2014 yang terjadi di Aceh juga memiliki pola yang hampir sama.

Pola konflik dan kekerasan yang hampir sama itu disebabkan oleh nuansa keanekaragaman etnis, agama, dan budaya yang menjadi warna kehidupan keseharian bangsa Indonesia. Artinya bahwa selama kondisi keanekaragaman tersebut, yang dalam banyak hal tentu menjadi kebanggaan bangsa itu, masih ada, maka pola konflik dan kekerasan yang terjadi seringkali diwarnai oleh adanya sentimen suku, agama, ras, kelas, dan politik. Barangkali pada titik inilah, maka pengalaman historis tentang konflik dan kekerasan yang terus berulang di beberapa

² Kerusuhan di Kecamatan Rupit, Kabupaten Musi Rawas, Sumatera Selatan (Sumsel), terjadi pada tanggal 29-30 April 2013. Massa beringas, bentrok dengan aparat kepolisian, dan membakar Mapolsek Rupit. 4 Warga tewas dan puluhan terluka, termasuk anggota polisi. Kerusuhan berakar dari problem tuntutan pemekaran wilayah menjadi Kabupaten Musi Rawas Utara. Lihat Selasa, DetikNews.com, 30/04/2013. Lihat pula beritapalu.com, 22/8/2011, juga Republika.co.id, 21/4/2014.

wilayah Indonesia harus dijadikan bahan evaluasi dalam mencegah dan menyelesaikan kekerasan dan konflik pada masa selanjutnya.

B. Sentimen Utama Kekerasan dan Mobilisasi Konflik

Sebagai bahan kajian, berikut diketengahkan hasil penelitian tentang kekerasan kolektif menjelang reformasi 1998. Penelitian yang dilakukan oleh YLBHI (1996)³ dan juga oleh P3PK UGM (1998)⁴ telah mencatat adanya konflik dan kekerasan yang berkepanjangan dan terjadi secara beruntun sejak tahun 1995-1997. Hasil kajian mereka menunjukkan bahwa terdapat sentimen utama dalam mobilisasi konflik sepanjang tahun 1995-1997 dalam berbagai kasus kekerasan di sejumlah wilayah di Indonesia. Sentimen utama dalam mobilisasi konflik tersebut dapat dikategorikan ke dalam empat jenis, yaitu agama, suku/ras/etnik, kelas sosial, dan politik.⁵

Meskipun ada kemungkinan besar bahwa sentimen dalam mobilisasi konflik bisa saling tumpang tindih dari keempat jenis itu, namun untuk memudahkan analisis perlu dilakukan identifikasi tentang sentimen utama yang menyediakan kondisi baru munculnya kekerasan. Tabel berikut menunjukkan peristiwa Kekerasan dan Mekanisme Mobilisasi Konflik yang terjadi beberapa tahun menjelang reformasi tersebut.

No	Peristiwa Konflik dan Kekerasan		Sentimen dalam Mobilisasi Konflik			
	Tempat	Waktu	Agama	Suku/Ras	Kelas	Politik
1	Baucau, Timtim	1 Januari 1995		V		
2.	Comoro, Timtim	8-10 Sept 1995	V			
3.	Dili, Timtim	24 Des 1996				V

³ Baca lebih lanjut Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, *1996 Tahun Kekerasan*, (Jakarta; YLBHI, 1997).

⁴ Baca lebih lanjut Mohtar Mas'ud, Mochammad Maksum, dan Moh Soehadha (ed.), *Kekerasan Kolektif; Kondisi dan Pemicu* (Yogyakarta; P3PK UGM, 2001).

⁵ Ibid hlm. 263

4.	Larantuka, Flores	11 Juni 1995	V			
5.	Purwakarta, Jabar	31 Opkt-2 Nop 1996	V			
6.	Tasikmalaya, Jabar	26 Des 1996	V			
7.	Rengasdengklok, Jabar	31 Jan 1997		V		
8.	Bandung, Jabar	1 Februari 1997			V	
9.	Pekalongan, Jateng	24 Nop 1995	V			
10	Situbondo, Jatim	10 Okt 1996	V			
11	Jember, Jatim	13 Juni 1997				V
12	Sampang, Madura Jatim	29 Mei 1997				V
13	Jl. Diponegoro Jakarta	27 Juli 1996				V
14	Pasar Tanah Abang, Jakarta	28 Januari 1997			V	
15	Sanggau Ledo, Kalbar	30 Des 1996-2 Jan 1997 & 30 jan-25 Feb 1997		V		
16	Timika, Irja	12 maret 1996				V
17	Nabire, Irja	3-4 Juli 1996				
18	Banjarmasin, Kalsel	23 Mei 1997			V	V

Sumber: P3PK UGM, 2001

C. Pengertian dan penyebab Kekerasan

Sebelum lebih jauh membahas tentang pola kekerasan di Indonesia, maka perlu diberikan dulu konsep teoritis untuk memudahkan dalam memahami perilaku kekerasan. Pada dasarnya kekerasan adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan perilaku, baik yang terbuka maupun (*overt*) maupun tertutup (*covert*), baik yang bersifat menyerang (*offensive*) maupun bertahan (*deffensive*) yang disertai penggunaan kekuatan pada orang lain.⁶ Secara lebih tegas dan lugas

⁶ Berdasarkan definisi ini, maka terdapat 4 (empat) jenis kekerasan, yaitu (1) kekerasan terbuka yang dapat dilihat seperti perkelahian, (2) kekerasan tertutup, seperti mengancam, (3) kekerasan agresif, tidak untuk perlindungan tetapi untuk mendapatkan sesuatu, dan (4) kekerasan

Galtung mendefinisikan kekerasan sebagai “segala hal yang membuat orang terhalang untuk mengaktualisasikan diri “ (*any avoidable impediment to self-realization*). Definisi Galtung ini memberi implikasi pada dua kategori kekerasan, yaitu (1) kekerasan langsung atau personal, yaitu kekerasan yang dilakukan satu pihak kepada pihak lain, dan (2) kekerasan tidak langsung atau struktural, yaitu kekerasan yang terjadi secara *built-in* dalam struktur, sehingga tidak ada pelakunya secara langsung.⁷ Anak-anak yang hidup dalam kemiskinan dan tidak mampu sekolah bukan secara langsung disebabkan oleh kejahatan seseorang, tetapi ketidakmampuan untuk mengaktualisasikan diri dalam pendidikan yang menjadi kebutuhannya disebabkan karena struktur sosial yang tidak adil.

Dengan konseptualisasi kekerasan struktural ini, maka negara dapat dianggap sebagai pelaku utama dan yang paling sering melakukan kekerasan, karena negara menjadi penentu kondisi yang menyebabkan seseorang terhalang dalam mengaktualisasikan diri atau memenuhi kebutuhan dasarnya. Kekerasan yang bersifat struktural oleh negara tentu akan menimbulkan kekerasan baru yang dilakukan oleh komunitas/masyarakat sebagai reaksi atas kekerasan yang dilakukan oleh negara. Demikianlah konseptualisasi ini menunjukkan bahwa kekerasan bisa terjadi pada dua aras, pertama adalah pada aras negara dan kedua adalah pada aras komunitas.

Pada penjelasannya yang lain Galtung kemudian menambahkan satu lagi tipologi kekerasan yaitu (3) kekerasan budaya.⁸ Jadilah konsep teoritis Galtung tentang kekerasan ini membentuk segitiga kekerasan. Kekerasan budaya menurut Galtung adalah ruang budaya, yaitu ruang simbolik keberadaan manusia,

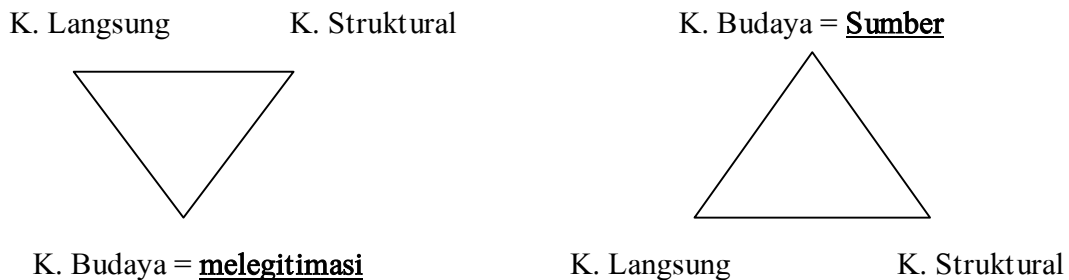
defensif, kekerasan karena untuk melindungi diri. Lihat lebih lanjut Jack D. Douglas & Frances Chaput Waksler, “Kekerasan”, dalam Thomas Santosa, *Teori-Teori Kekerasan*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), hlm 9-42.

⁷ Lihat Johan Galtung, “On The Social Costs of Modernization: Social Desintegration, Atomic/Anomie and Social Development”, dalam *Development Change*, Vol 27, No. 2. Hlm.67.

⁸Lihat lagi Johan Galtung, “Kekerasan Budaya”, dalam Thomas Santosa, *Teori-Teori kekerasan....*, hlm 183-19

sebagaimana dicontohkan dalam agama dan ideologi, seni dan bahasa, ilmu yang dapat dipakai untuk menjustifikasi atau melegitimasi kekerasan langsung maupun struktural. Simbol partai, kayu salib, bulan sabit, totem, ceramah, nyanyian, cerita, adalah sesuatu yang ada dalam sistem kognisi/pikiran manusia, atau ada dalam ruang simbolik yang dapat menjadi sumber dan melegitimasi kekerasan langsung maupun struktural.

Dari bagan segitiga kekerasan berikut, dapat dipahami bahwa kekerasan budaya itu bukanlah kekerasan itu sendiri, tetapi ia adalah ruang simbolik yang ada dalam sistem kognisi dan dapat menjadi pendorong adanya kekerasan langsung maupun struktural. Sistem kognisi itu akan menjadi alat legitimasi jika ia diletakkan di sudut segitiga paling bawah, dan ia akan menjadi sumber kekerasan jika letaknya ada di sudut segitiga paling atas.



Menurut Guur (1970) terjadinya kekerasan pada aras komunitas disebabkan oleh adanya perasaan frustrasi yang mendalam dan meluas di kalangan masyarakat, yang disebut sebagai peramparan relatif (*relative deprivation / RD*). RD dapat dipahami sebagai pandangan aktor tentang kesenjangan antara (1) Ekspektasi atau nilai harapan dengan (2) nilai kapabilitas, atau kesenjangan negatif antara harapan (*legitimate*) dengan aktualitas. Ekspektasi adalah kondisi kehidupan, barang, atau hal-hal lain yang diyakini dimiliki oleh orang lain, dan dirinya punya hak yang sama dengan apa yang dimiliki orang lain tersebut. Adapun harapan dapat didefinisikan

sebagai manifestasi sekumpulan norma yang diunggulkan oleh lingkungan sosial dan kultural sebuah komunitas. Dalam harapan ada anggapan bahwa apa yang diinginkan bisa dimiliki. Sumber dari rasa “dapat memiliki”, mungkin karena pendahulunya telah memilikinya.⁹

Dalam konteks Indonesia, misalnya hal ini terjadi ketika orang pribumi merasa tersisih dari pendatang. Konsep ini juga bisa dikaitkan dengan konsep *cargo culture*, sebuah pandangan atau nilai budaya yang menganggap bahwa tanah kelahiran memiliki semacam “kekayaan” yang pada suatu saat ia akan menjadi milik generasi tertentu, menjadi sumber kesejahteraan suatu generasi. Dalam konteks politik, hal ini juga bisa dikaitkan dengan mitos “satria piningit”, bahwa pada suatu saat akan datang masa keemasan yaitu dengan hadirnya seorang tokoh yang bisa membawa suatu komunitas menuju kejayaan.

Jadi konflik adalah bagian dari RD, karena menyangkut dengan pertentangan kelompok terkait dengan perebutan ekspektasi nilai yang sama. Seperti dalam kasus sengketa tanah antara pengusaha pendatang dengan masyarakat setempat di berbagai wilayah Indonesia yang memiliki aturan adat tentang hak ulayat atau tanah pusaka. Konflik menjadi sangat tinggi dan mengarah ke kekerasan, jika mekanisme frustrasi-agresi tinggi.

D. Kekerasan Etnik Keagamaan dan Sumber Budaya Kekerasan

Kekerasan yang dilakukan oleh kelompok sosial atau kekerasan pada aras komunitas tentu tidak selalu merupakan cerminan dari kekecewaan terhadap harapan-harapan materiil atau pragmatisme ekonomi. Kekerasan yang terjadi terhadap Muslim Rohingnya di Burma misalnya, justru terjadi dari masyarakat yang mayoritas secara ekonomi maupun secara kuantitatif kepada kelompok minoritas baik dari sisi etnis maupun ekonomi. Problematik tentang kekerasan semacam ini

⁹ Lihat Ted Robert Gurr, “Relative Deprivation and the Impetus to Violence”, dalam *Why Men Rebel*, (NJ: Princenton University Press, 1970), hlm. 22-58.

dapat dijawab dengan konsep teori ethno-nationalism. Ada dua aliran dalam teori ini, yaitu teoritisi “primordialist” dan teoritisi “instrumentalist”.

Teoritisi etno-nasionalisme yang beraliran primordialis beranggapan bahwa kekerasan yang disebabkan oleh gerakan politis berbasis suku disebabkan oleh adanya perasaan identitas etnik, motivasi utama dalam gerakan mereka adalah memelihara identitas kultural. Adapun teoritisi aliran instrumentalis beranggapan bahwa isu etnisitas hanyalah sebagai instrumen dalam menyemangati gerakan mereka, penggunaan simbol-simbol budaya hanya dipakai untuk merespon perlakuan atau struktur sosial yang tidak adil yang mengakibatkan mereka terpinggir. Penggunaan simbol etnis dilakukan dengan alasan bahwa hal tersebut dipandang efektif untuk membungkus gerakan tersebut.¹⁰

Dengan mendasarkan berbagai asumsi teoritis di atas, maka sebenarnya kekerasan pada aras komunitas etnik terjadi ketika kekecewaan sudah sedemikian mendalam dan perasaan identitas kelompok begitu kuat, maka simbol-simbol budaya etnis begitu mudah dijadikan sarana untuk melakukan gerakan yang mengarah pada kekerasan. Dengan demikian jelas bahwa rasa frustrasi akan menjadi gerakan yang mengarah pada kekerasan, yaitu ketika terjadi mobilisasi terhadap simbol-simbol budaya etnik atau kelompok untuk membakar psikologi individu-individu yang menjadi bagian atau terikat oleh identitas kelompok tersebut, sehingga anggota kelompok itu dengan mudah mengorbankan dirinya sebagai bagian dari gerakan tersebut.¹¹

Pada problem kekerasan etnis berbasis suku inilah, maka dapat diidentifikasi dengan jelas bagaimana mekanisme budaya menjadi sumber atau alat legitimasi

¹⁰ Baca kembali Mohtar Mas’ud, Mochammad Maksum, dan Moh Soehadha (ed.), *Kekerasan Kolektif; Kondisi dan Pemicu* (Yogyakarta; P3PK UGM, 2001), hlm. 7-9.

¹¹ Baca juga Jacques Bertrand, *Nasionalisme dan Konflik Etnis di Indonesia*, (Yogyakarta: Ombak, 2012). Melalui telaah sumber dokumen historis, Bertrand juga mencoba menelaah berbagai konflik di Indonesia pada masa Orde Baru, seperti di Kalimantan, Aceh, Maluku, dan Timor-timur.

terhadap kekerasan langsung maupun kekerasan struktural pada aras komunitas. Budaya dalam hal ini memiliki fungsi untuk mencuci pikiran manusia, menasehati, mengajarkan, memperingatkan, menghasut, membodohi.¹² Simbol-simbol budaya diungkit, diberi tafsir, diplesetkan untuk mengukuhkan atau mempertegas bahwa apa yang dilakukan, dengan kekerasan sekalipun itu adalah benar menurut ajaran atau menurut agama. Konflik dan kekerasan yang dilakukan oleh Israel terhadap penduduk Palestina adalah contoh, bagaimana doktrin tentang *promised land* telah melegitimasi kekerasan yang dilakukan oleh keturunan Yahudi terhadap non-Yahudi. Bentuk kekerasan langsung seperti pembunuhan, pengusiran, penahanan terjadi. Demikian juga kekerasan struktural seperti pelabelan penduduk kelas kedua terhadap non-yahudi, pembatasan hak-hak sipil, peminggiran berjalan secara terstruktur dengan landasan keyakinan tentang “orang-orang terpilih yang memiliki hak atas tanah yang dijanjikan”.

Bagaimana mekanisme kekerasan budaya menjadi sumber dan melegitimasi gerakan-gerakan politis yang mengarah pada kekerasan juga dapat dilihat dari berbagai kerusuhan menjelang reformasi di Indonesia di tahun 1998, dan pola yang sama juga terulang dalam berbagai kerusuhan akhir-akhir ini. Dalam kasus kerusuhan Tasikmalaya pada tahun 1996 dan Pekalongan pada tahun 1995 misalnya, mekanisme kekerasan yang membawa simbol-simbol budaya, terutama agama dan etnik sebagai sarana mobilisasi massa sangat terlihat. Dalam kasus Tasikmalaya misalnya, ketika nilai-nilai keagamaan yang dipegang secara kokoh adalah nilai-nilai moral keagamaan tradisional yang mengandaikan komunitas beragama yang homogen, menyebabkan kehadiran agama lain yang juga kebetulan banyak dianut oleh etnis non-pribumi yang secara ekonomis juga lebih baik, maka muncul kekecewaan yang mendalam terhadap kondisi struktural yang dianggap tidak memihak pada orang-orang pribumi. Simbol-simbol agama kemudian nampak kuat

¹² Lihat lagi Johan Galtung, “Kekerasan Budaya”, dalam Thomas Santosa, *Teori-Teori kekerasan....*, hlm 183-19

menjadi alat mobilisasi massa, misalnya dengan terkonsentrasinya massa sebelum terjadi kerusuhan di Masjid Agung Tasikmalaya, dan pelampiasan kekecewaan juga diarahkan pada simbol-simbol agama dan etnis non pribumi lain, seperti gereja, toko-toko yang identik dengan Tionghoa, kantor polisi yang dianggap sebagai representasi negara yang memihak pada non-pri, dan seterusnya.

Pola yang sama tentang bagaimana budaya menjadi sumber dan legitimasi dalam tindak kekerasan kolektif terjadi di Pekalongan. Kondisi pekalongan hampir sama dengan Tasikmalaya, dan juga Situbondo. Kondisi sosial ekonomi yang berpengaruh atau menjadi kondisi yang menyediakan “rumput kering” bagi terbakarnya amarah massa antara lain ditandai oleh adanya pergeseran ‘pemegang kendali’ ekonomi dari pribumi muslim ke Tionghoa non-muslim. Para pengusaha batik pribumi yang dahulu dikenal sebagai pengusaha yang ulet, kreatif dan inovatif, sejak tahun delapanpuluhan mulai surut dan digeser oleh pengusaha Tionghoa. Kondisi ekonomi yang demikian terkait pula dengan adanya kenyataan bahwa para pengusaha non-pribumi mayoritas beragama Kristen. Hubungan diantara mereka semakin keruh, manakala orang-orang Tionghoa bertindak eksklusif, misalnya kebiasaan mereka melakukan kebaktian dengan menggunakan bahasa Mandarin. Birokrasi pemerintah juga dianggap tidak adil, terutama terhadap mereka yang dianggap tidak berafiliasi terhadap partai pemerintah (Golkar). Kondisi struktural yang tidak memihak pada pribumi muslim inilah yang menyebabkan amarah massa begitu cepat bergolak, yaitu ketika ada isue tentang penyobekan Al-Qur’an oleh orang Non-Muslim dan Non-Pribumi. Penyobekan Al-Qur’an tentu dimaknai sebagai penyerangan terhadap identitas Muslim yang notabene adalah Pribumi. Akibatnya kekerasan kolektif yang terjadi juga diarahkan kepada simbol-simbol agama lain, non-pribumi, dan birokrasi pemerintah yang tidak adil, seperti gereja, toko dan pabrik, serta kantor-kantor pemerintahan.

Mekanisme terjadinya kekerasan yang bersumber pada budaya juga dapat ditarik dari analisis terhadap kerusuhan yang terjadi di Kalimantan. Di sanggau

Ledo, kerusuhan yang terjadi pada tahun 1997 juga bernuansa konflik antar etnik yang melibatkan Dayak dengan Madura. Persoalan konflik yang berkembang menjadi kekerasan kolektif secara langsung sering disebabkan oleh persoalan stereotipe etnik yang tidak mudah dihapuskan. Bahkan pelabelan negatif bagi etnik Madura dengan Dayak telah terjadi sejak masa kolonial. Orang Madura dianggap berperilaku kasar, keras, berani, kuat, dan suka membunuh dengan cluritnya. Sebaliknya Orang Dayak dianggap oleh orang-orang Madura sebagai orang-orang yang malas, suka mabuk, pendengki, pengiri, pengayau, dan suka keroyokan ketika berkelahi. Pencitraan negatif atau stigma yang terus ada pada masing-masing pikiran kelompok etnik itulah yang terus menerus dan mekanis bekerja di belakang peristiwa kerusuhan antar etnik di Kalimantan, baik pada masa menjelang reformasi maupun setelah reformasi.

Simbol-simbol budaya etnik yang terus menjadi sumber atau melegitimasi tindak kekerasan pada aras komunitas etnik itu tumbuh telah lama didukung oleh akumulasi kondisi struktural yang bersifat saling memperkuat (*consolidated*); seperti gambaran tentang Dayak-pribumi-miskin-non-muslim-mayoritas, sebaliknya Madura-pendatang-kaya-muslim-minoritas. Kondisi inilah yang menyediakan “rumput kering” sehingga kerusuhan di Kalimantan, seperti halnya di Sanggau Ledo yang melibatkan etnis Madura dan Dayak mudah dipicu walaupun dengan masalah sepele, seperti akibat peristiwa pertikaian antar pemuda dalam pertunjukan musik Dangdut. Budaya kekerasan akan mengalami hambatan logika dalam melegitimasi kekerasan langsung dan struktural, yaitu ketika kondisi struktural yang mencerminkan adanya pemilahan sosial bersifat saling silang (*intersected*).¹³ Misalnya Madura-pendatang-miskin, dan Dayak-Pribumi-Kaya, atau ketika baik Madura maupun Dayak sama-sama Islam, atau sama-sama Kristen.

¹³ Baca lebih lanjut Peter M Blau, *Inequality and Heterogeneity Primitive Theory of Social Structure*, (New York: Free Press, 1977).

E. Dialog Budaya Menuju Perdamaian

Jika dalam kebudayaan ada alam sistem simbolis atau alam pikiran atau *ethos* tentang kekerasan, tentu sebaliknya dalam budaya itupun memiliki negasinya yaitu perdamaian. Oleh karena itu ada “kekerasan budaya”, maka tentu ada “perdamaian budaya”. Itulah barangkali yang menjadi tugas bagi peneliti atau pengkaji masalah kekerasan, bahwa meski ia mengkaji tentang kekerasan pada hakikatnya hal itu dilakukan demi mengupayakan perdamaian. Jika peneliti menemukan adanya mekanisme budaya yang melegitimasi tindak kekerasan, tentu peneliti juga harus menemukan adanya mekanisme budaya yang melegitimasi perdamaian. Secara antropologis konsep “perdamaian budaya” menjadi bagian dari kajian tentang kearifan lokal (*local genius*).

Di Ambon misalnya, para pengkaji kekerasan menemukan akar pertikaian antara penduduk asli tradisional sepulau Ambon yang beragama Kristen dengan penduduk pendatang yang muslim, tentu ia harus juga menemukan budaya perdamaian di sana yang dikenal dengan “*pela* dan *gandong*.”¹⁴ *Pela* dan *gandong* adalah perserikatan antar satu negeri di Maluku Tengah dengan negeri lain di kawasan yang sama didasarkan pada hubungan kekerabatan yang setara dengan persaudaraan sekandung yang diatur dalam perjanjian lisan maupun tertulis yang sakral. Persekutuan *pela* dilakukan secara sakral dengan mengangkat sumpah yang diikuti makan bersama atau *patita*.

Dalam penelitian Soehadha (2010) pada masyarakat suku Dayak Meratus di Loksado, juga ditemukan sebuah simbol budaya perdamaian yang dapat menjadi alat perdamaian antara Orang Banjar-Muslim yang tinggal di bawah Bukit Meratus, dengan Orang Dayak Loksado penganut agama nenek moyang (*Aruh*) yang tinggal di Bukit.¹⁵ Simbol budaya itu secara unik muncul dalam cerita mitos persaudaraan

¹⁴ Lihat J.Th.F.Pattiselano, “Tradisi Uli Pela dan Gandong pada Masyarakat seram, Ambon dan Uliase”, dalam *Antropologi Indonesia*, Th. XXIII, No. 58, 1999, hlm. 58.

¹⁵ Baca lebih lanjut Moh Soehadha, “Mitos Datu Ayuh dalam religi Aruh; Ajaran Lisan tentang Persaudaraan Banjar Muslim dengan Orang Dayak Loksado di Perbukitan Meratus

Banjar-Dayak, yaitu Mitos Datu Ayuh dan Bambang Siwara. Dalam cerita mitos tersebut, Datu Ayuh merepresentasikan orang Loksado, dan Bambang Siwara merepresentasikan Orang Banjar. Bambang Siwara dan Datu Ayuh konon masing-masing memegang separuh kitab yang dulu kitab itu satu. Kitab yang dibawa Datu Ayuh adalah kitab yang sudah tertanam di hati dan ditularkan dengan tradisi lisan dalam keyakinan agama tradisional (Aruh), dan kitab yang dibawa Bambang Siwara adalah kitab tertulis yang diidentikkan dengan Al-Qur'an. Bagi orang Loksado, mitos Datu Ayuh dan Bambang Siwara yang menceritakan kesamaan asal-usul orang Loksado dan orang Banjar dianggap sebagai cerita sejarah yang nyata. Melalui mitos tersebut orang Loksado juga percaya bahwa kakak beradik Datu Ayuh dan Bambang Siwara telah memasang janji untuk selalu hidup bersama sepanjang masa. Oleh karena itu, Datu Ayuh dan Bambang Siwara serta keturunannya tidak akan pernah dapat berpisah. Orang Loksado menggambarkan kedekatan hubungan mereka dengan orang Banjar dengan istilah *badangsanak* atau saudara kandung.

F. Simpulan

Dua contoh di atas tradisi *pela gandong* di Ambon dan mitos *Datu Ayuh-Bambang Siwara* adalah contoh dari hasil dialog budaya yang bisa memecahkan kebuntuan dalam menyelesaikan konflik dengan sentimen etnis maupun agama. Dialog budaya yang dilakukan dengan menggali kearifan lokal dari budaya masing-masing kelompok adalah negasi dari kekerasan budaya itu sendiri, sehingga menghasilkan negasi dari kekerasan budaya, yaitu perdamaian budaya. Dialog budaya juga dapat dilakukan dengan menggali titik temu kebudayaan dalam rentetan sejarah, misalnya titik temu dari Jawa dan Banjar di Kalimantan dapat ditarik dari dari sejarah tentang inisiatif Sultan Banjar dalam usaha mengambil kembali kekuasaannya dengan meminta bantuan pada Sultan Demak.

Kalimantan Selatan”, dalam *Kumpulan Makalah The 10TH Annual Conference on Islamic Studies, Banjarmasin*, 2010, hlm 479-495.

Tentu saja tidak semua etnis memiliki titik temu secara langsung melalui kebudayaannya. Kita bisa saja kesulitan dalam melihat titik temu antara Madura dengan Dayak, Papua dengan Jawa, dan seterusnya dalam menggali budaya perdamaian jika kemungkinan ada konflik dari masing-masing kelompok etnis ini. Nah dalam hal ini kewajiban para pemuka etnis tentu saja untuk menciptakan “mitos-mitos baru”, “mengarang cerita sejarah”, membuat persaudaraan fiktif, dan sebagainya untuk memunculkan budaya perdamaian. Semoga damai selalu ada di bumi Indonesia.

Daftar Pustaka

- Bertrand, Jacques. *Nasionalisme dan Konflik Etnis di Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Ombak. 2012.
- Castells, Manuel. *The Power of Identity*. Malden: Blackwall Publishing. 1997.
- Douglas, Jack D & Waksler, Frances Chaput. “Kekerasan”, dalam Thomas Santosa, *Teori-Teori Kekerasan*, Jakarta: Ghalia Indonesia. 2002.
- Galtung, Johan . “On The Social Costs of Modernization: Social Desintegration, Atomic/Anomie and Social Development”, dalam *Development Change*, Vol 27, No. 2. 1980.
- . “Kekerasan Budaya”. dalam Thomas Santosa. *Teori-Teori Kekerasan*. Jakarta: Ghalia Indonesia. 2000.
- Gurr, Ted Robert. “Relative Deprivation and the Impetus to Violence”, dalam *Why Men Rebel*. NJ: Princenton University Press. 1970.
- Kirby, Peadar. *Vulnerability and Violence*. London : Pluto Press. 2006.
- Mas’oed, Mohtar. Maksum, Mochammad. Sohadha, Moh. *Kekerasan Kolektif; Kondisi dan Pemicu*. Yogyakarta; P3PK UGM. 2000
- Pattiselano, J.Th.F. “Tradisi *Uli Pela* dan *Gandong* pada Masyarakat Seram, Ambon dan Uliase”, dalam *Antropologi Indonesia*. Th. XXIII. No. 58. 1999.
- Pelly, Usman. “Akar Kerusuhan Etnis di Indonesia.” dalam *Antropologi Indonesia*. Th. XXIII. No. 58. 1999
- Suparlan, Parsudi. “Kemajemukan, Hipoteisis Kebudayaan Dominan, dan Kesukubangsaan.” dalam *Antropologi Indonesia*. Th. XXIII. No. 58. 1999.
- Sohadha, Moh. “Mitos Datu Ayuh dalam Religi Aruh; Ajaran Lisan tentang Persaudaraan Banjar Muslim dengan Orang Dayak Loksado di Perbukitan Meratus Kalimantan Selatan”, dalam *Kumpulan Makalah The 10TH Annual Conference on Islamic Studies, Banjarmasin*, 2010.
- Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia. *1996 Tahun Kekerasan*. Jakarta; YLBHI. 1997.

Media dan Internet

- Beritapalu.com, 22/8/2011.
- DetikNews. com, 30/04/2013.
- Republika.co.id, 21/4/2014.

