Retorik • Vol. 11(1), 2023
DOI: 10.24071/ret.11i1.4629
p-ISSN: 1412-6932
e-ISSN: 2549-2225

Politik Kebangkitan Adat dalam Praktik Wacana Orang Ambon[1]

Willem Batlayeri
STPAK St. Yohanes Penginjil Ambon, Indonesia
e-mail: wbatlayeri@gmail.com

Abstrak

Di Indonesia, munculnya kebangkitan masyarakat adat disamakan dengan banyaknya perlakuan yang tidak setara di tingkat lokal seperti perampasan tanah adat untuk diubah menjadi konsesi pembangunan nasional; termasuk konversi "negeri adat" di Ambon yang menjadi lokus utama kajian ini. Revivalisme pribumi bermaksud untuk memperjuangkan nilai-nilai pribumi dan mendapatkan kembali kesetaraan yang terabaikan selama Rezim Orde Baru dan sayangnya hal itu telah berakar pada wacana kekuasaan. Euforia pribumi di era reformasi ini ternyata tidak menjawab tantangan nilai-nilai pribumi, tetapi malah terjebak pada kepentingan politik lokal dengan melakukan birokratisasi, manajerialisasi, dan/atau administrasi nilai-nilai pribumi. Konsekuensinya adalah proyeksi etnis. Wacana kebangkitan pribumi telah berubah menjadi wacana kebangkitan identitas etnik. Dalam konteks itu, khususnya tentang kebangkitan wacana pribumi di Ambon, saya ingin membahas tiga isu utama, yaitu genealogi, relasi kekuasaan, dan subjektivitas. Pembahasan isu ketiga akan menggunakan metode analisis wacana kritis Michel Foucault.

Kata kunci: revivalisme pribumi, negeri adat, genealogi, relasi kekuasaan, subjektivitas

Politics of Adat *Revival in Ambonese Discursive Practices*

Abstract

In Indonesia, the emergence of indigenous revivalism (or adat *revivalism) is equated with unequal treatment at the local level, such as the seizure of adat lands to be converted into national development concessions. The conversion of* "negeri adat" *(indigenous villages) in Ambon, which is the main locus of this study, represents an instance of this. Indigenous revivalism intends to fight for indigenous values and regain equality that was neglected during the New Order Regime. However, unfortunately, it has become rooted in the discourse of power. This indigenous euphoria in the* Reformasi *era did not answer the challenge of indigenous values, but instead got caught up in local political interests by bureaucratizing, managerializing, and/*

[1] Tulisan ini merupakan ringkasan dari sebagian isi tesis dengan judul *Politik Kebangkitan Adat: Analisa Kritis terhadap Praktik Wacana Orang Ambon* yang telah diuji pada 20 Januari 2015 di Program Magister Ilmu Religi dan Budaya Universitas Sanata Dharma Yogyakarta.

© 2023 Willem Batlayeri.
This article is distributed under Creative Commons Attribution License (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

or administering indigenous values. The consequence is ethnic projection. The discourse of indigenous revival has turned into a discourse of ethnic identity revival. In that context, especially regarding the revival of indigenous discourse in Ambon, I would like to discuss three main issues, namely: genealogy, power relations, and subjectivity. The discussion of the third issue will utilize Michel Foucault's critical discourse analysis method.

Keywords: *indigenous revivalism, indigenous villages, genealogy, power relation, subjectivity*

Pengantar

Pada dasarnya, istilah kebangkitan adat merujuk pada sejumlah reaksi protes terhadap negara dengan mengatasnamakan adat. Adat dipakai sebagai kekuatan bersama untuk melawan negara akibat serangkaian praktik ketidakadilan yang terjadi. Intensitas perjuangan adat secara radikal ditindaklanjuti oleh berbagai daerah di Indonesia yang memilih untuk menghidupkan kembali adat di wilayahnya masing-masing. Salah satu di antaranya adalah Kota Ambon di Provinsi Maluku. Dalam lokalitas Ambon, wacana kebangkitan adat ditandai dengan pilihan menghidupkan kembali "negeri" (desa adat) sebagai resistensi terhadap intervensi negara melalui undang-undang desa. Tampaknya bukan masalah serius, tetapi penting untuk mempertimbangkan antusiasme dari banyak daerah untuk kembali ke adat atau menjadikan adat sebagai panji perjuangan bersama. Dalam konteks itu, sangat perlu untuk mempertimbangkan persoalan mendasar yang melatarbelakangi kemunculan adat, yang secara tiba-tiba menjadi penting untuk dibicarakan. Ada apa dengan adat? Apakah pilihan menghidupkan kembali adat sungguh-sungguh merupakan resistensi atas mekanisme kekuasaan dominan, atau sebaliknya, malah mereproduksi kekuasaan yang sedang dikritik? Rangkaian pertanyaan tersebut mendorong saya untuk melakukan pembacaan ulang terhadap fenomena kebangkitan adat di Ambon.

Euforia Kebangkitan Adat di Ambon

Euforia kebangkitan adat di Ambon mengacu pada rezim kebenaran wacana kebangkitan adat di Indonesia. Momen kebangkitan adat Ambon terjadi di era konflik sosial pada tahun 1999. Konflik itu menempatkan adat sebagai sesuatu yang urgen untuk diperjuangkan. Hal ini tampak pada pilihan yang menjadikan adat sebagai instrumen alamiah penyelesaian konflik. Kegagalan pemerintah melalui Perjanjian Malino menjadi salah satu alasan kehadir-

an adat sebagai solusi alamiah. Perjanjian Malino, yang dihadiri oleh Yusuf Kalla (Menko Kesra), Susilo Bambang Yudhoyono (Menko Polkam), dan Kapolri Jenderal Da'i Bachtiar pada tanggal 12 Februari 2002 dan memuat 11 butir perjanjian, dinilai gagal.[2] Untuk mengatasi kebuntuan tersebut, proses rekonsiliasi konflik lambat laun mulai menyasar pada kebutuhan menjadikan adat sebagai solusi alternatif. Pada titik ini, adat mulai dipikirkan secara intensif. Ada kondisi di mana terjadi penggabungan antara adat dan perdamaian.

Gagasan utama menempatkan adat sebagai instrumen penyelesaian konflik sejalan dengan keyakinan pada sifat monodualistik *Siwalima*. *Siwalima* sebagai *spirit* adat merepresentasikan dua persekutuan adat, seperti *Ulisiwa* dan *Ulilima*. Penafsiran ini mencerminkan keterikatan masyarakat terhadap aspek biologis dan teritorial untuk menyatukan dan mengingatkan masyarakat mengenai kesatuan genealogis, bahasa, dan etnisitas sebagai orang Ambon. Dengan demikian, *Siwalima* diposisikan sebagai dasar kesatuan sosial masyarakat yang terikat dalam relasi hubungan darah. Konstruksi adat semacam ini merangsang bangkitnya kesadaran warga; bahwa yang dianggap musuh sebetulnya merupakan saudara sekandung.

Dalam perkembangannya, pembicaraan mengenai adat lambat laun mengalami perluasan makna, seiring perubahan konstelasi sosial politik di era reformasi. Sistem desentralisasi yang ditopang oleh kebijakan otonomi daerah semakin menguatkan perjuangan adat. Adat dengan misi penyelesaian konflik lambat laun bergeser ke arah klaim keistimewaan hak penduduk lokal. Hal ini ditandai dengan adanya desakan para raja se-kota Ambon untuk menetapkan kembali "negeri"[3] sebagai pemerintahan hukum adat di seluruh wilayah Provinsi Maluku.[4] Tuntutan penetapan kembali "negeri" diklaim sebagai

---

[2] Abdul Haerah, "Isi Perjanjian Perdamaian Maluku di Malino," Detikcom, 21 November 2014, https://www.mail-archive.com/eskol%40mitra.net.id/msg00035.html.

[3] Abubakar Riry dan Pieter G. Manoppo, *Menatang Badai Menabur Damai: Napak Tilas Raja dan Latupati Merajut Kembali Jaringan Persaudaraan* (Jakarta: Insos Book, 2007), 218.

[4] Dalam kosmologi Ambon, istilah "negeri" dipandang sebagai representasi kesatuan masyarakat hukum dengan teritorial yang terdiri dari beberapa *soa* (mata rumah), terbentuk berdasarkan adat istiadat dan hukum adat, memiliki kewenangan untuk mengatur dan mengurus rumahtangga sendiri berdasarkan asal-usul, adat istiadat dan hukum setempat. Istilah "negeri" dalam praktiknya dibedakan dengan model desa resmi menurut negara. Dalam kosmologi Ambon, "negeri" merujuk pada persekutuan teritorial yang terdiri atas beberapa *soa*. Dalam struktur birokrasi pemerintahan "negeri" raja yang bergelar *Upulatu* bertindak

langkah strategis untuk menyelamatkan eksistensi "negeri-negeri" adat, peran para raja *(latupati),* dan "*saniri* negeri"*,* akibat intervensi negara yang dinilai terlalu berlebihan melalui Undang-Undang No. 5 Tahun 1979 tentang pemerintahan desa. Penetapan kembali "negeri" kemudian dikukuhkan dengan penerbitan serangkaian peraturan daerah mengenai adat. Peraturan daerah yang menjadi landasan hukum penetapan kembali "negeri" adalah Peraturan Daerah No. 14 tahun 2005 tentang penetapan kembali "negeri". Peraturan tersebut ditindaklanjuti dengan diterbitkannya Peraturan Daerah No. 3 Tahun 2006 mengenai pemerintahan "negeri" adat di Kabupaten Maluku Tengah dan serangkaian peraturan daerah lainnya mengenai adat di Kota Ambon.[5]

Kemunculan adat sebagai upaya mewujudkan kembali perdamaian lambat laun membidik penetapan kembali "negeri". Adat difungsikan sebagai instrumen kekuasaan untuk memperjuangkan "negeri-negeri" di Ambon. Sistem penyeragaman budaya yang mengedepankan kebebasan individu dan kesetaraan dalam kehidupan berpolitik tampaknya menjadi ancaman bagi masyarakat Ambon. Persinggungan kepentingan politik antara pusat dan daerah melahirkan sebuah kekuatan baru, yakni adat. Dalam konteks itu, adat hadir sebagai sebuah ideologi politik dan berlaku secara universal di tengah-tengah kondisi masyarakat yang semakin plural. Percepatan perkembangan adat didukung oleh kemampuan mereorganisasi diri atas nama adat melalui forum "Gerakan Baku Bae Maluku" pada 2002.[6] Pembentukan forum "Gerakan

sebagai kepala pemerintahan "negeri". Di samping raja sebagai kepala "negeri", dalam mekanisme adat seorang raja bertindak pula sebagai kepala adat dalam lingkup wilayah "negeri" (Riry dan Manoppo, 218).

[5] Beberapa peraturan daerah tentang adat yang muncul setelah Peraturan Daerah Nomor 3 tahun 2006 adalah sebagai berikut: PERDA No.3 Tahun 2008 tentang negeri di Kota Ambon; PERDA No.13 Tahun 2008 tentang tata cara pencalonan, pemilihan, pengangkatan dan pelantikan serta pemberhentian raja; PERDA No. 14 Tahun 2008 tentang pedoman umum anggaran pendapatan dan belanja negeri; PERDA No.15 Tahun 2008 tentang kedudukan keuangan raja dan saniri negeri lengkap; PERDA No.16 Tahun 2008 tentang pedoman umum administrasi negeri; PERDA No. 17 Tahun 2008 tentang pedoman umum penetapan batas wilayah negeri di Kota Ambon; PERDA No.18 Tahun 2008 tentang pedoman umum pembiayaan dan pengawasan penyelenggaraan pemerintah negeri.

[6] Perlu diketahui bersama bahwa pada 14 Mei 2003 "Gerakan Baku Bae Maluku" telah diubah namanya menjadi Institut Titian Perdamaian (ITP) dan bertempat di Jakarta. Dengan semangat kemanusiaan, keadilan, solidaritas, keragaman, dan ikatan moral antar-orang untuk bergerak bersama menjadikan "Gerakan Baku Bae Maluku" sebagai sebuah gerakan kemanusiaan yang mampu mengupayakan perdamaian di bumi Maluku. Beberapa aktivis "Gerakan Baku Bae Maluku" yang lazim

Baku Bae Maluku" diasumsikan sebagai gerakan bersama seluruh masyarakat. Sebagai forum gerakan bersama untuk misi perdamaian Maluku, seluruh aktivitas "Gerakan Baku Bae Maluku" selalu melibatkan para raja. Hal ini tercermin pada setiap pertemuan yang diselenggarakan, baik di Bogor, Bali, Yogyakarta, dan Kota Ambon sendiri.[7] Kehadiran dan keterlibatan para raja dalam setiap agenda pertemuan dinilai sebagai representasi aspirasi seluruh masyarakat. Oleh karena itu, apa yang dikehendaki dan diputuskan oleh para raja dipandang sebagai keputusan bersama seluruh masyarakat. Keterlibatan para raja diyakini sebagai pilihan paling tepat karena merekalah yang paling mengerti adat. Pengetahuan tentang adat menjadikan para raja mendapatkan prioritas utama dalam proses pembangunan.

Macfud Nukuhehe, seorang aktivis Gerakan Baku Bae Maluku dalam pertemuan para raja yang diselenggarakan di kampus PGSD Universitas Pattimura Ambon pada bulan Januari 2003, mengungkapkan, "Saya kira yang

dikenal adalah Ichsan Malik, Max Pattinaja, Prof. Dr. Frans Limahelu, Boedhi Wijardjo, Dadang Trisasongko, Abubakar Riry, Mulyadi, Johari Efendi, Rolly Leatemia, dan Pieter G. Manoppo (Institut Titian Perdamaian, 2014, Facebook, diakses 29 Juli 2014, https://www.facebook.com/pages/InstitutTitianPerdamaian/111939478888542?sk=info.).

[7] Rangkaian pertemuan para raja yang difasilitasi oleh "Gerakan Baku Bae Maluku" adalah sebagai berikut. Pada pertemuan pertama para raja tahun 2002 di Hotel Salak-Bogor, para raja dan *latupati* sepakat untuk menjadikan pendekatan kultural sebagai pilihan mendasar dan strategis dalam meresolusi konflik, terutama menghadirkan para raja dan *latupati* sebagai representasi komunitas kultural. Pada pertemuan kedua di Universitas Pattimura Ambon pada Januari 2003, agenda pembentukan forum majelis adat (Latupati Maluku) semakin kuat terutama ketika mendapatkan dukungan dari pihak luar seperti Sri Sultan Hamengku Buwono X yang dihadirkan sebagai *keynote speaker*. Pertemuan ketiga dilaksanakan di Yogyakarta pada akhir 2003. Berkat dukungan dari Pemerintah Daerah Maluku, maka disusunlah alat kelengkapan lembaga majelis adat berupa AD/ART, desain kerangka kerja, pembentukan tim 14. Pertemuan keempat dilaksanakan di Hotel Amans Ambon, dengan agenda pemantapan ADRT oleh tim 14 sekaligus persiapan Musyawarah Latupati se-Maluku. Pertemuan kelima dilaksanakan di Ambon pada bulan November 2006 dengan agenda pembetukan komposisi dan personalia Majelis Latupati beserta penetapan AD/ART. Dan akhirnya dalam Musyawarah Besar Latupati yang dilaksanakan di Baileo Siwalima Ambon pada 13 April 2007 Majelis Latupati Maluku berhasil mendeklarasikan pembentukannya. Dari sinilah kemudian dibentuknya Majelis Latupati tingkat kabupaten, terutama di wilayah Kota Ambon. Dengan difasilitasi oleh Institut Tifa Damai Maluku, pada tanggal 7 September 2008 Majelis Latupati Kota Ambon secara resmi terbentuk (Latupati, "Profil Majelis Latupati Kota Ambon," *Latupati* (blog), 3 Agustus 2014, http://latupati.blogspot.nl/).

lebih mengerti dengan masalah adat di Maluku lebih tepat melibatkan para raja/*latupati*".[8] Keyakinan semacam ini merupakan salah satu pendorong agar segera direalisasikannya kebutuhan mendesak untuk membentuk forum raja-raja. Namun, tanpa harus menafikan eksistensi lembaga adat, alangkah baiknya untuk mempertimbangkan pula keterlibatan para raja sebagai representasi anggota masyarakat. Artinya, jika upaya penetapan kembali "negeri" diasumsikan sebagai upaya merevitalisasi negeri-negeri, peran *saniri* negeri, dan peran para raja, seberapa dalam upaya tersebut mencerminkan aspirasi seluruh anggota masyarakat? Jika diasumsikan bahwa para raja kehilangan perannya, bukankah fungsi raja tidak bisa dibatasi pada fungsi tradisional? Artinya, peran raja tidak dapat direduksi sebatas penjaga adat. Raja adalah "polisi adat" yang memiliki pengetahuan mengenai adat dan kemampuan untuk berbicara atas nama adat. Berkat kemampuan dan pengetahuan tentang adat, raja tidak sekadar mengatur segala bentuk keabnormalan adat, tetapi melegitimasi kebutuhan pemimpin adat untuk mengatur wacana adat yang berguna bagi masyarakat.[9] Fungsi dan peran raja semacam ini pada hakikatnya tidak menggeser peran raja, tetapi justru semakin mengefektifkan kekuasaan raja.

Euforia kebangkitan adat Ambon menimbulkan kesangsian terhadap keterlibatan warga pendatang dalam dinamika politik di Ambon. Kesangsian ini dipengaruhi oleh struktur kognitif (atau *habitus* dalam pengertian Pierre Bourdieu) yang mengikat kesadaran warga pada kebiasaan dan adat istiadat yang diwariskan secara turun temurun dari generasi ke generasi. [10] Struktur semacam ini merupakan produk sejarah, produk individu, dan produk masyarakat yang tampak dalam praktik budaya, dan diwariskan secara turun temurun dari generasi ke generasi.[11] Melalui adat, masyarakat Ambon menunjukkan disposisi kelas sosialnya yang membedakan etnis Ambon dengan etnis lainnya. Di dalam konteks itu, muncul semacam kecenderungan untuk tidak mau berdiam diri dengan membiarkan orang lain memimpin di Ambon. Senada dengan itu, Abdullah Malawat, Raja Negeri Mamala dan Mantan Ketua Latupati Maluku, menyatakan demikian:

---

[8] Riry dan Manoppo, *Menatang Badai Menabur Damai: Napak Tilas Raja dan Latupati Merajut Kembali Jaringan Persaudaraan*, 129–30.

[9] Michel Foucault, *Seks dan Kekuasaan*, trans. oleh Rahayu S. Hidayat (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997), 27.

[10] Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologfi dari Plato hingga Bourdieu* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 114.

[11] Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trans. oleh Richard Nice (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 28.

> Maluku belum bisa seperti itu …. Kondisi sekarang belum memungkinkan … mekanisme adat harus orang adat. Apakah secara adat dapat diterima *ka seng*? Itu masalah … untuk Maluku belum bisa, masyarakat Maluku belum bisa terima itu. Untuk Maluku harus dilihat jauh ke depan, bisa jadi ke depan akan ada kerusuhan lain, sehingga politik pembangunan itu harus dilihat baik-baik. Jangan sampai *torang* terpinggirkan seperti itu. Bagaimana bisa dengan *katorang*, dan *dorang* akui *katong pung* adat seperti itu.[12]

Signifikansi pengakuan terhadap kepemimpinan "anak adat" menimbulkan konsekuensi paradoks. Pengakuan terhadap kepemimpinan "anak adat" dihadapkan pada kecemasan terhadap bahaya konflik-konflik laten; tetapi pada waktu yang sama mempertegas kebutuhan penduduk lokal Ambon yang tidak mau dipimpin oleh warga pendatang. Apakah kita harus memilih salah satu dari kedua kemungkinan tersebut? Menurut hemat saya, persoalannya bukan terletak pada ancaman konflik laten atau menafikan kepemimpinan "anak adat". Namun, penting untuk mempertimbangkan sejauh mana pengakuan terhadap adat mengakar pada wacana kekuasaan.

Persamaan dan kesetaraan hak warga negara di dalam dinamika berpolitik lokal dipertentangkan dengan idealisme demokrasi liberal. Oleh sebab itu, meskipun perubahan ke arah demokrasi berbasis adat sangat beralasan, tetapi tetap menjadi bumerang. Bumerang dalam pengertian bahwa perubahan politik dengan mengesensialkan kebenaran adat berdampak pada pembentukan kesenjangan sosial dalam dinamika politik. Saling pengakuan antara penduduk lokal dan pendatang seakan-akan menjadi kewajiban utama pada masa sekarang. Pembagian ruang politik atas nama adat menciptakan batasan-batasan tertentu yang perlu dihormati, ungkap Aleks Sitanala. Menurut

[12] "Masyarakat Maluku belum bisa menerima kenyataan di mana harus dipimpin oleh mereka yang bukan berasal dari kelompok masyarakat adat. Kondisi saat ini sungguh-sungguh belum memungkin. Mekanisme adat harus anak adat atau berasal dari kelompok masyarakat adat. Untuk itu, jika terjadi sebaliknya, apakah berdasarkan mekanisme adat dapat diterima ataukah tidak? Itulah persoalannya. Untuk Maluku belum bisa, masyarakat Maluku belum bisa menerima jika dipimpin oleh mereka yang bukan berasal dari kelompok masyarakat adat. Kita harus melihat jauh ke depan, jangan-jangan dalam perjalanannya nanti akan muncul lagi konflik. Oleh sebab itu, kebijakan politik pembangunan harus diperhatikan dengan sangat baik. Jangan sampai kita dipinggirkan. Bagaimana pun juga, masyarakat pendatang harus bisa hidup bersama kita, dan mereka bisa mengakui adat istiadat kita". Abdullah Malawat, Raja Negeri Mamala dan Mantan Ketua Latupati Maluku, wawancara dengan penulis, 19 Januari 2014, Mamala-Ambon.

Aleks Sitanala:

> Di tiap-tiap daerah yang bukan anak adat itu dia *su* pimpin. Apakah suatu ketika *torang* harus lihat yang bukan orang adat ini harus pimpin di daerah adat? *Katong seng* bisa menghindar dari situ karena sudah membaur. Anak adat dengan masyarakat bukan adat sudah hampir lima puluh-lima puluh …. Aturan tidak bisa membatasi … *katong* semua anak negeri, namun *beta* harus minta tolong, pada saat tertentu *katong seng* bisa menyatu dalam adat.

Mekanisme adat mewajibkan warga lokal maupun pendatang untuk mengakui dan menghormatinya. Nilai prinsipiil adat seakan-akan dapat ditawar. Sayangnya, sikap hormat terhadap adat nyatanya menimbulkan persoalan. Kemunculan adat sebagai upaya untuk meresistensi mekanisme kekuasaan negara pada kenyataannya melahirkan "wacana tandingan" sebagai bentuk resistensi terhadap kekuasaan adat. Menurut Josep Ufi, salah seorang konsultan dan fasilitator pembentukan dewan adat Maluku, wacana seputar pembentukan desa administratif dilatarbelakangi oleh ketidakmampuan "negeri-negeri" mengaktualisasikan tujuan negara untuk menyejahterakan masyarakat. Menurut Josep Ufi:

> Pada mulanya memang ada kegamangan dari negeri-negeri adat. Negeri induk membawahi sekian puluh dusun, tapi *de facto* selama sekian tahun, pembagian kue pembangunan tidak sampai ke bawah, dia terhenti di desa induk/negeri/desa adat. Sehingga kepentingan tujuan nasional untuk menyejahterakan masyarakat tidak jalan. Maka solusinya, dusun-dusun di bawah negeri itu dimekarkan menjadi desa, tetapi status desanya adalah desa administratif yang dipimpin oleh kepala desa, bukan raja.[13]

Tumpang tindih wacana adat pada akhirnya menegaskan ketimpangan konstruksi adat dalam bangunan demokrasi politik di Ambon. Perjuangan adat untuk menolak dominasi kekuasaan negara hanya menyentuh kelas elite

[13] Joseph Antonius Ufi, Dosen FKIP Universitas Pattimura Ambon dan konsultan Institut Tifa Damai Maluku, wawancara dengan penulis, 22 Desember 2013, Galala-Ambon. Gagasan ini dikonfirmasi ke sebagian warga pendatang di Ambon. Di antaranya adalah Tos Walunaman, Dedi Rikumahu, dan Izak Aipassa, wawancara dengan penulis, 20-25 Januari 2014, di daerah relokasi pengungsian Larike dan Banda. Munculnya wacana pembentukan desa administratif dilatarbelakangi oleh praktik pembangunan negeri induk yang tidak merata dan pendistribusian dana dan bantuan sosial dari pemerintah seperti raskin (beras untuk warga miskin), air, dan termasuk akses jalan desa, sehingga timbul keinginan untuk memiliki hak otonomi dalam mengatur rumah tangga sendiri.

lokal. Bahkan, imajinasi adat untuk menyinkronkan tanggung jawab negara dengan pranata adat dalam menyejahterakan masyarakat seakan-akan masih jauh dari harapan. Atas dasar itu, wacana pembentukan desa administratif kiranya menjadi autokritik atas kerja adat selama ini. Wacana kebangkitan adat secara perlahan-lahan membidik pengakuan mengenai keistimewaan hak penduduk lokal menjadi arena kontestasi kekuasaan. Dalam konteks itu, wacana kekuasaan hadir secara produktif membentuk rezim dogmatisme kebenaran adat yang membentuk struktur kegiatan manusia.

Berhadapan dengan kondisi semacam ini, penting untuk selalu mempertimbangkan apakah pilihan menghidupkan kembali adat sungguh-sungguh menjadi resistensi terhadap kekuasaan dominan atau, sebaliknya, mereproduksi kekuasaan dominan? Apa yang akan terjadi ketika adat tidak diperjuangkan? Sebetulnya, persoalannya tidak berkaitan dengan perkara benar/salah, pantas/tidak pantas mendukung atau menafikan perjuangan adat, tetapi berkaitan dengan sejauh mana wacana kekuasaan diproduksi dan menyebar dalam masyarakat. Oleh sebab itu, masyarakat perlu didorong untuk menyadari bahaya hegemoni kekuasaan di dalam adat, sekaligus untuk dapat me-"reimajinasi" diri dan hidupnya agar tidak selamanya terjebak dalam permainan kekuasaan. Persoalannya, bagaimana dan melalui mekanisme seperti apa kekuasaan beroperasi dalam wacana kebangkitan adat di Ambon? Analisis terhadap hubungan kekuasaan dalam wacana kebangkitan adat di Ambon akan mengacu pada konsep teoretis Michel Foucault mengenai kekuasaan berikut ini.

Relasi Kuasa dalam Wacana Kebangkitan Adat Ambon

Cara Foucault memahami kekuasaan tidak seperti kebanyakan orang yang selalu berpusat pada hukum dan larangan. Menurut Foucault, kekuasaan tidak sebatas hubungan negatif (*the negative relation*), sistem biner (*the insistence of the rule*), siklus larangan (*the cycle of prohibition*), logika sensor (*the logic of censorship*), ataupun keseragaman aparatus (*uniformity of the apparatus*).[14] Cara Foucault membicarakan kekuasaan selalu dalam kesatuan integral dengan pengetahuan. Artinya, pengetahuan sebagai kekuasaan yang memproduksi kebenaran untuk melegitimasi setiap tindakan politis dengan tujuan untuk menaklukkan atau menguasai orang lain. Kekuasaan adalah sebuah nama yang diberikan untuk menamai suatu situasi strategi kompleks da-

[14] Michel Foucault, *The History of Sexuality*, trans. oleh Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1976), 83–84.

lam masyarakat. Kekuasaan bukan berasal dari penguasa atau negara, bukan kepunyaan individu atau kelas tertentu, bukan komoditas yang dapat diraih, tetapi kekuasaan itu datang dari mana-mana dan menyebar ke mana-mana.[15] Kekuasaan merupakan sebuah rangkaian (*chain*) atau jaringan (*net*) atau strategi yang menyebar ke mana-mana dalam periode tertentu.[16] Singkatnya, kekuasaan merupakan multiplikasi kekuatan hubungan imanen; sebuah proses yang bergerak secara terus menerus dan saling mempertahankan, menguatkan, atau sebaliknya; suatu rangsangan hubungan kekuatan yang membentuk rangkaian atau jaringan; dan strategi yang saling memengaruhi proses institusional yang terwujud dalam diri aparatus negara dan formulasi hukum serta berbagai jenis hegemoni sosial.[17]

Cara pandang semacam ini menjadi dasar untuk melacak hubungan kekuasaan yang diproduksi dalam wacana kebangkitan adat di Ambon. Secara rinci akan dijelaskan sebagai berikut.

Institusionalisasi Rezim Kebangkitan Adat

Mengacu pada konsep kekuasaan Foucault, analisis hubungan kekuasaan dalam wacana kebangkitan adat Ambon perlu memperhatikan "status kemapanan pengetahuan" yang biasanya dipakai sebagai alat konseptual untuk melegitimasi praktik wacana. Status kemapanan pengetahuan dalam wacana kekuasaan pada hakikatnya mengandung rezim kebenaran wacana. Secara khusus, wacana yang dimaksudkan di sini adalah wacana tentang kehancuran adat yang diterima oleh masyarakat sebagai sebuah kebenaran mutlak tanpa merasa perlu untuk dipertanyakan. Sayangnya, dalam konteks wacana kebangkitan adat, wacana kehancuran adat sama sekali tidak merujuk pada kehancuran nilai-nilai adat, akan tetapi menggunakan adat sebagai alat konseptual untuk melegitimasi klaim politik masyarakat tentang kedaulatan teritorial (akibat perampasan tanah-tanah ulayat) dan keistimewaan hak-hak politik etnis tertentu (akibat sistem konversi desa-desa adat) dalam struktur birokrasi politik di tingkat lokal. Pergeseran adat semacam ini mencerminkan dinamika perluasan wacana kebangkitan adat, baik dalam bentuk birokratisasi adat, "manajerial-isasi" adat, dan administrasi adat. Konsekuensinya, adat tidak sebatas kebiasaan hidup dan asal-usul, melainkan kemampuan menggu-

---

[15] Madan Sarup, *Postrukturalisme dan Posmodernisme: Sebuah Pengantar Kritis*, trans. oleh Medhy Aginta (Yogyakarta: Jendela, 2003), 126.

[16] Sara Mills, *Michel Foucault* (London: Routledge, 2003), 35.

[17] Foucault, *The History of Sexuality*, 92–93.

nakan adat untuk menegasi sikap orientalistik penduduk lokal Ambon. Sikap orientalistik ditandai oleh upaya mendefinisikan diri secara biner (lokal bukan pendatang) dan rangkaian norma adat mengenai siapa yang dapat terlibat dalam dinamika politik berdasarkan logika adat.

Demikian pula, upaya merumuskan ketidakadilan akibat sistem penyeragaman budaya melalui kebijakan pusat mengenai konversi "negeri-negeri" adat menimbulkan persoalan. Upaya penetapan kembali "negeri" dan seluruh agenda politik berbasis adat justru sedang mereproduksi wacana orientalistik. Oleh sebab itu, klaim diskriminasi sistemik, marginalisasi dan penyingkiran selama rezim Orde Baru seperti yang digambarkan oleh Brigitta Hauser-Schäublin dalam *Adat and Indigeneity in Indonesia* perlu dipertimbangkan kembali sebagai bagian dari hubungan kekuasaan–pengetahuan.[18] Foucault mengingatkan bahwa kekuasaan sama sekali tidak memberi daya untuk membicarakan sesuatu, melainkan pengetahuan untuk membicarakannya adalah kekuasaan.[19] Pengetahuan merupakan kekuasaan yang bekerja melalui status pengetahuan. Pengetahuan tersebut memproduksi kesenangan dan kenikmatan untuk secara terus-menerus membicarakan adat, baik untuk menentang dominasi kekuasaan negara maupun untuk mengubah aturan-aturan agar bisa memasuki kehidupan baru yang lebih baik. Ada upaya menggabungkan kebenaran tentang adat dengan pemutarbalikan hukum dan proklamasi akan kedatangan hari baru yang lebih baik.[20] Akan tetapi, yang tidak disadari adalah strategi kompleks di mana wacana kekuasaan beroperasi.

Hubungan antara pengetahuan dan kekuasaan secara konkret berfungsi bukan untuk memberi daya mengatakan benar-salah mengenai perjuangan atas nama adat, melainkan pengetahuan itu sendirilah yang berfungsi untuk melegitimasi pernyataan mengenai urgensi kebangkitan adat. Foucault mengingatkan bahwa kebenaran pada hakikatnya tidak pernah berada di luar hubungan kekuasaan. Kebenaran selalu dikondisikan oleh wacana dengan menciptakan bahasa khusus untuk membicarakan kebenaran. Dengan cara semacam ini, keyakinan orang terhadap kebenaran akan kehancuran nilai-nilai adat dirangsang secara terus-menerus. Pembentukan rezim kebenaran mengenai kehancuran nilai-nilai adat pada dasarnya tidak terlepas dari keterlibatan institusi-

---

[18] Brigitta Hauser-Schäublin, ed., *Adat and Indigeneity in Indonesia: Cultural and Entitlements between Heteronomy and self-Ascription*, vol. 7, Göttingen Studies in Cultural Property (Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2013), 7.

[19] Foucault, *The History of Sexuality*, 94.

[20] Foucault, 7.

institusi kekuasaan. Keterlibatan institusi kekuasaan dalam produksi wacana merupakan bagian integral dari proses institusionalisasi kekuasaan. Proses institusionalisasi berhubungan dengan peran dan keterlibatan lembaga-lembaga kekuasaan yang selalu menggunakan adat dalam kampaye politiknya. Salah satu organisasi nonpemerintah yang memiliki pengaruh signifikan dalam konstruksi wacana kebangkitan adat di Indonesia adalah AMAN yang dibentuk pada 1999. Meskipun capaian AMAN terkait wacana kebangkitan adat tidak hanya dalam lingkup nasional, akan tetapi tanpa disadari telah menahbiskan diri sebagai institusi kekuasaan yang bertugas mengatur pembicaraan masyarakat Indonesia mengenai urgensi kebangkitan adat. Pada level nasional, AMAN diposisikan sebagai lembaga independen dengan tujuan mengawal, mengawasi, dan mengintensifkan kembali peran lembaga-lembaga adat dan para pemimpin adat yang selama Orde Baru dinilai telah kehilangan peran.

Dinamika perkembangan adat semacam ini bukanlah sesuatu yang berbeda dengan apa yang terjadi di Ambon. Selain menyasar kelompok masyarakat yang terikat dengan nilai-nilai ketradisionalan, sebagian besar dinamika ini berkaitan dengan proses institusionalisasi kekuasaan dalam wacana kebangkitan adat di Ambon. Di dalam lokalitas Ambon, kemunculan wacana kebangkitan adat tidak terlepas dari sejarah keterlibatan institusi-institusi kekuasaan yang mengusung bendera adat. Di antaranya adalah forum "Gerakan Baku Bae Maluku", "Majelis Adat Maluku" dan lembaga swadaya masyarakat lainnya seperti *Early Warning System Conflict* (EWSC), sebuah lembaga swadaya masyarakat yang berfungsi sebagai sistem pendeteksian dini akan bahaya konflik. Keterlibatan institusi-institusi tersebut pada kenyataannya tidak hanya sibuk mencari pendasaran rasionalitas atas wacana kebangkitan adat, akan tetapi sungguh-sungguh menandai perubahan konstelasi politik Ambon. Perubahan ini menghadirkan adat sebagai sebuah kekuatan sosial politik baru yang bekerja secara produktif di Ambon. Perubahan-perubahan tersebut menegaskan signifikansi kebangkitan adat berdasarkan asumsi marginalisasi peran penduduk lokal dan hilangnya kewibawaan para raja.

Di sisi lain, muncul kepentingan dan kebutuhan untuk tetap menjaga eksistensi adat yang selalu digeneralisasikan sebagai sesuatu yang lokal dan bukan modern. Modernitas seakan-akan ingin ditolak dengan mengedepankan lokalitas. Akan tetapi dalam praktiknya, apa yang disebut lokal justru menjadi hibrid dengan menggabungkan antara apa yang dianggap lokal atau tradisional dengan unsur-unsur modern. Konsekuensinya, wacana kebangkitan adat yang digembar-gemborkan selama ini sebetulnya tidak menyentuh kebangkitan adat, melainkan kebangkitan identitas ke-Ambon-an. Bukankah sikap

semacam ini hanyalah repetisi dari mekanisme kekuasaan yang mau dikritik? Kebangkitan adat seperti apakah yang mau diperjuangkan ketika wacana kebangkitan adat mendorong terjadinya penonjolan identitas ke-Ambon-an? Barangkali yang perlu dipertimbangkan sekarang adalah proses radikalisasi kerja politis adat demi sebuah perubahan radikal dalam dinamika politik Ambon. Tujuannya untuk melepaskan diri dari hegemoni adat yang didistribusikan oleh institusi-institusi kekuasaan berbasis adat. Kadang-kadang, institusi-institusi kekuasaan berbasis adat tidak hanya berfungsi sebagai pengatur dan perantara, melainkan sebagai penentang dominasi kuasa yang dinilai telah merepresi.

Pada titik ini, kiranya menjadi jelas bahwa yang dihadapi sekarang bukanlah perkara setuju atau tidak setuju, mendukung atau menafikan perjuangan adat, akan tetapi manifestasi kekuasaan dalam tubuh institusi kekuasaan adat. Proses institusionalisasi kekuasaan pada akhirnya menegasi kebutuhan institusi-institusi kekuasaan dalam melanggengkan identitas budaya lokal sebagai bagian dari kebanggaan sebagai orang Ambon untuk mengamankan wacana kekuasaan. Akibatnya, wacana kebangkitan adat yang diperjuangkan tidak lebih dari upaya membangkitkan wacana kekuasaan etnis. Inilah bentuk mulplikasi teknologi kekuasaan (*polymorphous techniques of power*) adat dalam tubuh institusi kekuasaan. Kerja institusi kekuasaan adalah mereproduksi kekuasaan, mendorong orang untuk sering membicarakan adat dan menyebarluaskan rezim kebenaran akan kehancuran adat.[21]

Penguatan Rezim Wacana Kebangkitan Adat

Hubungan kekuasaan juga termanifestasi dalam formasi hukum. Fungsi hukum adalah mengukuhkan produksi wacana kebangkitan adat. Perlu disadari bahwa hukum sebetulnya merupakan topeng kekuasaan (*mask for power*) sebagaimana dalam budaya Barat yang menempatkan hukum sebagai *instrument* kekuasaan monarki dan berbagai bentuk persoalan kedaulatan dan hak-hak sejak abad 18.[22] Hukum bukan sebatas representasi kekuasaan, bukan pula sebuah kebenaran kekuasaan, akan tetapi lebih dari itu, hukum merupakan instrumen kekuasaan kompleks.[23] Demikian pula dalam konteks wacana

[21] Foucault, 11.

[22] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. oleh Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 140.

[23] Foucault, *The History of Sexuality*, 141.

kebangkitan adat Ambon. Penerbitan serangkaian norma adat di Ambon sebetulnya membidik pola pikiran masyarakat terhadap hukum dan perundang-undangan. Undang-undang, peraturan-peraturan, dan norma-norma yang ditempatkan sebagai larangan dan perlindungan terhadap kedaulatan dan hak-hak lokalitas justru merupakan manifestasi kekuasaan.

Kritik terhadap intervensi negara melalui penerapan Undang-undang No. 5 Tahun 1979 tentang pemerintahan desa disebabkan oleh anggapan bahwa negara memiliki peranan besar dalam pengancuran pranata adat. Akan tetapi, tanpa disadari bahwa kebutuhan akan penetapan sejumlah norma adat secara implisit sebetulnya mengafirmasi perjuangan adat yang seakan-akan mau memperjuangkan nilai kemurnian adat. Klaim kemurnian adat malah mengadopsi produk pemikiran masyarakat modern. Kebutuhan akan penetapan sejumlah norma adat menegasi kebutuhan orang Ambon dalam mengukuhkan wacana kebangkitan adat yang selama ini dibicarakan. Konten hukum negara yang menekankan persamaan hak politik setiap warga negara—meski dinilai menimbulkan pergeseran peran-peran penduduk lokal dalam struktur birokrasi politik—justru bermuara pada kebutuhan untuk melegitimasi produksi wacana kebangkitan identitas, hak, dan budaya lokal. Bahkan, jika diasumsikan sebagai upaya untuk merevitalisasi hak-hak masyarakat lokal, justru memungkinkan munculnya sebuah bentuk manajerial politik dan ekonomi dengan mengeksploitasi perbedaan legal dan ilegal dalam adat.

Hukum melandasi cara membicarakan berbagai istilah larangan dalam konteks adat, atau untuk mengatakan "ya" atau "tidak", terhadap keterlibatan masyarakat dalam praksis pemerintahan hukum adat di Ambon. Masalahnya, jika adat didefinisikan sebagai kebiasaan hidup dan ekspresi religius terhadap para leluhur, mengapa hal tersebut malah kurang diperhatikan? Bukankah adat lebih bersifat oral daripara undang-undang yang nyata-nyata merupakan produk masyarakat modern? Jangan-jangan, upaya resistensi mekanisme kekuasaan negara (melalui UU tentang pemerintahan desa) malah mereproduksi mekanisme kekuasaan tersebut. Hukum dan perundang-undangan (versi negara dan lokal) justru semakin mengintensifkan kebutuhan orang banyak dalam membicarakan adat. Hukum, peraturan, dan norma pada satu sisi merupakan tindakan praksis dalam aktivitas larangan yang merupakan manifestasi diri kekuasaan. Artinya, larangan dalam konteks logika kekuasaan Foucault bukanlah pembatasan, melainkan dukungan atas kekuasaan. Larangan membicarakan untuk tidak membicarakan sesuatu justru semakin mendorong orang membicarakannya secara terus-menerus. Demikian pula, larangan dalam konteks kebangkitan adat bukan sekadar menghindari berbagai bentuk

penyimpangan adat, melainkan dukungan terhadap kekuasaan adat.

Salah satu bentuk konkret dari praktik larangan adat tercermin dari kesangsian terhadap kenyataan dilematis di mana "*apakah mereka yang bukan anak adat dapat memimpin di daerah adat?*" Sebuah pernyataan yang selalu didengung-dengungkan terkait hak keistimewaan penduduk lokal Ambon. Muncul semacam kebutuhan untuk memikirkan aspek biologis dalam kontestasi kekuasaan politik di tingkat lokal. Terjadi komodifikasi hubungan darah berdasarkan interioritas tradisi keluarga. Tradisi keluarga dalam pengertian ini merujuk pada pendasaran kultural pada hubungan darah yang termanifestasi dalam struktur sosial masyarakat Ambon, seperti *rumahtau, uku/huku, soa, hena/aman* dan "negeri *adat*". Kebutuhan untuk memikirkan aspek biologis (hubungan darah) dalam konteks wacana kebangkitan adat Ambon menegasi hasrat akan kekuasaan. Ide *siwalima* yang ditandai dengan sistem *soa* cenderung diposisikan sebagai elemen penting dalam konstruksi identitas orang Ambon dan representasi hubungan darah sekaligus hubungan kultural. Mengikuti cara pandang semacam ini, penting untuk dipertimbangkan adalah persoalan hubungan darah yang terkandung dalam masing-masing ikon kultural yang sebetulnya menyangsikan eksistensi adat sebagai sebuah tatanan nilai yang mencerminkan kebiasaan dan cara mengada orang Ambon. Perkara hubungan darah dalam konstruksi wacana kebangkitan adat Ambon justru terjebak dalam upaya memikirkan hubungan darah sebagai alat legitimasi politik atas kekuasaan.

Persoalan hubungan darah dalam konstruksi wacana kebangkitan adat tidak sekadar menegasi hak-hak penduduk lokal Ambon, akan tetapi menegasi pula keinginan kuat penduduk lokal Ambon untuk tetap melanggengkan status quo. Kehendak untuk melakukan resistensi mekanisme kekuasaan dominan yang dinilai merepresi adat dan peran penduduk lokal Ambon, malah sebaliknya justru sedang mereproduksi mekanisme kekuasaan dominan yang sedang dikritik. Dengan kata lain, pembicaraan mengenai hubungan darah dalam konteks wacana kebangkitan adat Ambon sebetulnya mencerminkan hasrat orang Ambon sendiri untuk mau ikut berkuasa daripada membiarkan warga pendatang memimpin di Ambon. Adat dan kebangkitannya yang coba ditempatkan sebagai arena kontestasi nilai-nilai budaya lokal malah direproduksi sebagai arena kontestasi kekuasaan. Atas dasar itulah, dapat ditegaskan bahwa urgensi wacana kebangkitan adat Ambon sebetulnya mempersepsikan adat bukan dalam pengertian tatanan nilai-nilai budaya lokal, akan tetapi mempersepsikan adat sebagai arena kontestasi kekuasaan.

Dalam rangka melegitimasi kekuasaan, relasi hubungan darah ditempatkan sebagai alat legitimasi politik. Relasi kuasa yang dikukuhkan melalui relasi hubungan darah akhirnya memungkinkan orang Ambon membicarakan kebenaran wacana kebangkitan adat dengan tujuan untuk menaklukkan atau menguasai. Penaklukan ini bekerja secara efektif ketika masyarakat dengan kehendak sendiri menerima kebenaran adat tanpa merasa perlu untuk mempertanyakannya. Dengan cara semacam ini, teknologi pendisiplinan individu dalam masyarakat menjadi mekanisme kontrol paling efektif. Bahkan, kekuatan teknologi pendisiplinan dengan tujuan untuk menguasai justru sangat rentan tejadi dalam kelompok masyarakat homogen. Homogen dalam pengertian kesamaan identitas seperti dalam relasi hubungan darah seperti yang terjadi di Ambon. Homogenisasi merujuk pada legitimasi hubungan darah sebagai dasar untuk mengidentifikasi kesamaan identitas. Itulah sebabnya, dapat dimengerti mengapa kemunculan adat sebagai proses merevitalisasi budaya lokal (*siwalima*) menyangsikan kembali narasi yang dibangun selama ini bahwa nilai-nilai budaya (*siwalima*) terdistorsi. Upaya merevitalisasi budaya lokal (*siwalima*) justru terjebak dalam hasrat akan kekuasaan untuk berkuasa di Ambon.

Subjektivitas dalam wacana kebangkitan adat Ambon

Pembahasan mengenai hubungan kekuasaan menuntun kita untuk mempertanyakan dimensi subjektivitas dalam wacana. Hal ini sejalan dengan keinginan Foucault membicarakan tindakan manipulasi terhadap tubuh manusia yang dijadikan sebagai individu yang patuh sekaligus berguna. Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow dalam *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1982) menyatakan bahwa sebetulnya inti pemikiran Foucault bukan mengenai kekuasaan, melainkan mengenai sejarah pembentukan sejarah manusia sebagai subjek.[24] Dengan kata lain, penelusuran Foucault mengenai hubungan kekuasaan semakin memperlihatkan orientasi pemikiran yang lebih mengarah pada subjektivasi kekuasaan. Subjek merupakan sarana kekuasaan atau tempat di mana kekuasaan memanifestasikan dirinya.[25] Relasi kuasa tidak dilihat sebatas individu dengan negara, melainkan individu dengan dirinya sendiri sebagai subjek. Jadi, subjek diposisikan sebagai tempat memproduksi makna dan hubungan kekuasaan. Dalam konteks itu, pemba-

[24] Hubert L. Dreyfus dan Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 208.

[25] Mills, *Michel Foucault*, 35.

hasan mengenai proses subjektivasi kekuasaan dalam wacana kebangkitan adat Ambon perlu ditempatkan pada persoalan mendasar mengenai: *subjektivitas macam apa yang dibentuk dalam wacana kebangkitan adat Ambon?* Proses subjektivasi kekuasaan merujuk pada dua bentuk objektivasi subjek, yakni objektivasi subjek berdasarkan *status of sciences* (wacana ilmiah); dan objektivasi subjek melalui *dividing practices* (praktik pemisahan).[26]

***Pertama*,** objektivasi subjek ke-Ambon-an dalam kendali wacana ilmiah. Wacana ilmiah dipakai sebagai instrumen dasar pembentukan subjek yang terjadi melalui berbagai riset atau penelitian-penelitian ilmiah.Tujuannya adalah pembentukan kebenaran wacana yang secara praksis berfungsi secara esensial untuk membentuk individu. Kebutuhan untuk menciptakan wacana ilmiah sebetulnya bukan sebatas memberi pendasaran keilmiahan, akan tetapi sebagai manifestasi dari efek kekuasaan yang menegasi diri subjek yang tidak dapat terfiksasi secara mutlak.[27] Dengan kata lain, subjektivitas selalu dalam posisi *subject positions* dalam wacana ketika dipikirkan atau dibicarakan.[28] Ada semacam seni menginterpretasi subjek dengan tujuan membentuk pengertian atau kebenaran melalui berbagai riset atau penelitian-penelitian ilmiah. Proses objektivasi subjek serta karakter dasar subjek yang tidak pernah tuntas terfiksasi mendasari pembacaan saya terhadap subjektivitas ke-Ambon-an dalam wacana kebangkitan adat. Pada satu sisi, status wacana ilmiah didasarkan pada pengetahuan lokal akan adat yang dinilai mengalami kehancuran sejak rezim Orde Baru. Hal ini kemudian diterima sebagai kebenaran mutlak oleh masyarakat dengan maksud untuk membangkitan keinginan bersama memperjuangkan adat. Cara pandang semacam ini pada kenyataannya tidak terlepas dari keterlibatan berbagai institusi lokal, seperti Majelis Adat Maluku/ *Upulatu* dan para intelektual Maluku dalam merumuskan dan membicarakannya adat secara terus menerus.

Status keilmiahan pada adat secara konkret ditunjukkan melalui berbagai tulisan akademis yang terpublikasi sejak pascakonflik Maluku.[29] Secara signi-

---

[26] Dreyfus dan Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 208.

[27] Dreyfus dan Rabinow, 179.

[28] Julia Menard-Warwick, "Both a fiction and an existential fact: Theorizing identity in second language acquisition and literacy studies," *Linguistics and Education* 16, no. 3 (2005): 257.

[29] Beberapa karya tulis ilmiah yang secara spesifik bersinggungan dengan topik adat adalah: Fahmi Sallatohy dan Rio Pelu, *Nasionalisme Kaum Pinggiran: Dari Maluku, Tentang Maluku, Untuk Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2004); Abubakar Riry dan Pieter George Manoppo, ed., *Menantang*

fikan, akumulasi gagasan akademis semakin mengukuhkan status keilmiahan adat dalam rentang waktu kemunculannya sejak pascakonflik 1999. Status keilmiahan adat semakin terkukuhkan ketika membidik peran institusi-institusi publik sebagaimana layaknya "laboratorium adat". Di samping kehadiran institusi adat seperti organisasi Majelis Adat Maluku, kemunculan wacana adat merajut kerja sama dengan Universitas Pattimura Ambon. Dalam rangka perdamaian berbasis kultural, keterlibatan Universitas Pattimura Ambon menjadi sangat penting dalam ajang pertemuan para pemuka adat dan tokoh masyarakat sejak Januari 2003.[30] Upaya-upaya semacam ini tentunya tidak sebatas mencerminkan upaya masyarakat Ambon dalam memikirkan adat atau menjadikan adat sebagai modal kultural membangun Maluku; akan tetapi semakin melegitimasi status keilmiahan wacana kebangkitan adat. Konsekuensi logis dari status keilmiahan wacana kebangkitan adat semacam ini mendorong proses objektivasi subjek berjalan secara mutlak.

Orang Ambon diobjektivasi melalui wacana ilmiah adat. Mereka tidak hanya ditempatkan dalam keseluruhan struktur ilmiah dari wacana tentang adat istiadatnya, akan tetapi secara objektif dikendalikan oleh kekuasaan wacana tentang adat istiadatnya. Artinya, kekuatan wacana tentang adat menegaskan posisi subjektivitas orang Ambon yang tidak akan pernah mencapai kepenuhan total. Subjektivitas orang Ambon adalah individu yang selalu berada dalam konstruksi wacana yang akan terus dibicarakan secara terus menerus. Hal ini mengandung pengertian bahwa status keilmiahan adat justru menawarkan imajinasi tertentu tentang bagaimana orang Ambon berperilaku sebagai orang Ambon. Subjektivitas ke-Ambon-an yang dibentuk menurut imajinasi politik adat, media sosial, bahkan internet, semakin melegitimasi status wacana ilmiah adat. Bahkan dengan cara semacam ini, kuasa pendisiplinan justru bekerja secara efektif tanpa disadari oleh orang Ambon sendiri. Orang Ambon sebagai subjek dalam wacana kebangkitan adat akan selalu berada dalam pantauan dan pendisiplinan secara terus menerus, sehingga pada akhirnya melahirkan individu-individu yang patuh sekaligus berguna.[31]

***Kedua*,** objektivasi subjek melalui praktik pemisahan (*dividing practi-*

badai, menabur damai: napak tilas raja dan latupati merajut kembali jaring basudara (Depok: INSOS Books, 2007); A. Watloly dkk., ed., *Menggali sejarah dan kearifan lokal Maluku* (Jakarta: Penerbit Cahaya Pineleng, 2012); dan seminar serta lokakarya bertemahkan budaya lokal.

[30] Riry dan Manoppo, *Menatang Badai Menabur Damai: Napak Tilas Raja dan Latupati Merajut Kembali Jaringan Persaudaraan*, 74.

[31] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, ed. oleh Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979), 177.

ces) baik dalam diri sendiri maupun dipisahkan dari orang lain. Menurut Foucault, praktik pemisahan tidak hanya terjadi di lingkungan orang sakit (dalam hal ini adalah para penderita kusta yang dijustifikasi sebagai *plague victims* seperti yang ditunjukkan oleh Foucault), tetapi berlaku secara umum sebagai proyek pendisiplinan individu (waras/tidak waras, berbahaya/tak berbahaya, normal/abnormal), dan sekaligus sebagai sebuah metode analitis pendistribusian kekuasaan.[32] Selain menunjukkan proses objektivasi subjek melalui praktik pemisahan, praktik pemisahan semacam ini juga menegasi proses operasionalisasi kekuasaan yang bekerja secara efektif melalui mekanisme pendisiplinan.

Dalam lokalitas Ambon, mekanisme pendisiplinan yang mengobjektivasi orang Ambon terjadi melalui praktik pemisahan antara lokal/pendatang atau anak adat/bukan anak adat. Sayangnya, kenyataan semacam ini sering kali direduksi hanya sebatas mempersoalkan apakah yang bukan anak adat atau pendatang dapat memimpin di Ambon (daerah adat), tanpa menyadari bahwa sistem biner semacam ini justru mereproduksi dan melegitimasi kekuasaan yang sedang dikritik. Sayangnya, kaum intelektual dan tokoh adat sebagai aparat kebenaran hanya sibuk mempersoalkan keistimewaan hak anak adat daripada menyadari relasi kuasa yang menyebar dalam masyarakat. Praktik dan mekanisme adat yang diterima oleh masyarakat dianggap sebagai sesuatu yang terberi (*take for granted*) tanpa merasa perlu untuk mempertanyakan secara kritis. Ketidaksadaran semacam ini penting untuk diungkapkan agar menjadi otokritik dalam memahami secara kritis bagaimana diri kita dikendalikan oleh wacana. Oleh sebab itu, kiranya pembicaraan dalam konteks wacana kebangkitan adat Ambon tidak terbatas pada sistem biner. Namun, seharusnya tentang bagaimana memahami diri dalam praktik adat. Artinya, menyadari bahwa setiap tindakan yang dilakukan selalu berdasarkan tipe subjek tertentu yang mempunyai sedikit pilihan karena dibungkam. Dalam konteks itu, diri selalu berada dalam keterikatan dengan identitasnya dengan menjadi "*subject-ed*" yang tunduk pada aturan dan norma yang dibentuk oleh pengetahuan mengenai identitas diri.[33]

Patuh terjadi bukan karena terpaksa, melainkan karena menginternalisasi kuasa penaklukan ke dalam diri sendiri. Dalam konteks wacana kebangkitan adat Ambon, proses internalisasi kuasa penaklukan ini bekerja melalui keinginan menjadi seorang anak adat yang ideal: menjadi orang Ambon

[32] Foucault, 199.

[33] Michel Foucault, "The Subject and Power," *Critical Inquiry* 8, no. 4 (1982): 781.

yang ideal. Dengan cara semacam ini, mekanisme kekuasaan hadir melalui keinginan menjadi orang Ambon ideal dan hidup berdasarkan identitas ke-Ambon-an ideal. Keterikatan dengan identitas ke-Ambon-an didasarkan pada relasi hubungan darah dan kesatuan teritorial. Dalam konteks itu, proses objektivasi subjek terikat dengan identitas diri sebagai orang Ambon sungguh-sungguh menjadi sarana efektif dari aktualisasi kekuasaan. Kekuasaan dalam konteks ini bekerja secara *unverifiable,* yakni individu tidak mengetahui kapan dirinya diawasi. Namun, dia yakin bahwa ia sedang diawasi.[34] Jadi, identitas ke-Ambon-an yang terbentuk melalui relasi hubungan darah adalah salah satu cara merepresentasikan mekanisme pengawasan panoptik yang membuat setiap individu (orang Ambon) sadar bahwa dirinya selalu berada dalam pengawasan untuk menjadi orang Ambon yang baik, patuh, dan setia terhadap aturan dan mekanisme adat.

Penutup

Bertolak dari seluruh uraian di atas, tampak bahwa kemunculan adat di Ambon menggiring adat ke tingkat pembentuk ruang politik tunggal (pribumi). Konsekuensinya, pengakuan terhadap identitas etnis Ambon tidak dapat dipungkiri. Di samping itu, patut untuk dipertimbangkan persoalan yang muncul ketika berhadapan dengan realitas bahwa masyarakat Ambon lambat laun semakin majemuk. Pada titik ini, yang perlu dipertimbangkan bukan lagi sekadar pantas-tidaknya seseorang yang bukan anak adat dapat memimpin di daerah adat, melainkan bagaimana memaksimalkan peran tiap-tiap individu dalam lokalitas Ambon. Tentu, idealisme ini sulit untuk diwujudkan, akan tetapi sudah sepantasnya hal ini dipertimbangkan. Laclau-Mouffe dalam *Hegemony and Socialist Strategy* mengingatkan kita agar selalu sadar bahwa pada dasarnya masyarakat selalu berada dalam proses menjadi. Masyarakat adalah praktik artikulatoris dalam medan hegemoni. Lagi pula, medan hegemoni yang didominasi oleh praktik-praktik artikulatoris tersebut merupakan medan di mana elemen-elemen tidak dapat terkristalisasi secara mutlak, sebab tidak akan ada lagi ruang bagi munculnya praktik artikulasi.[35]

Oleh sebab itu, praktik artikulatoris perlu ditempatkan dalam konteks konfrontasi dengan praktik artikulatoris yang antagonistik.[36] Cara pandang se-

[34] Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 201.

[35] Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985), 134.

[36] Laclau dan Mouffe, 135–36.

macam ini berkaitan dengan upaya melakukan radikalisasi kerja adat. Radikalisasi kerja adat bertujuan untuk memperlakukan adat bukan sebagai sebuah identitas tunggal, atau "*blok historis*" (dalam pengertian Antonio Gramsci) dalam formasi wacana kebangkitan adat, akan tetapi mempertimbangkan bagaimana kebangkitan adat dapat memaksimalkan secara politis peran tiap-tiap individu untuk membangun masa depan Ambon. Paling tidak, radikalisasi kerja adat memungkinkan tiap-tiap individu, baik lokal maupun pendatang, dapat terlibat secara aktif dalam kehidupan bermasyarakat di Ambon. Selain itu, kemunculan adat perlu dipertimbangkan kembali bukan untuk melegitimasi kekuasaan dan *status quo* kelompok tertentu di Ambon, melainkan memaksimalkan adat untuk memperjuangkan nilai-nilai adat demi membangun persaudaraan bersama di Ambon.

Daftar Pustaka

Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Diterjemahkan oleh Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

Dreyfus, Hubert L., dan Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Disunting oleh Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1979.

———. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Disunting oleh Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.

———. *Seks dan Kekuasaan*. Diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997.

———. *The History of Sexuality*. Diterjemahkan oleh Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1976.

———. "The Subject and Power." *Critical Inquiry* 8, no. 4 (Summer 1982): 777–95.

Haerah, Abdul. "Isi Perjanjian Perdamaian Maluku di Malino." Detikcom, 21 November 2014. https://www.mail-archive.com/eskol%40mitra.net.id/msg00035.html.

Hauser-Schäublin, Brigitta, ed. *Adat and Indigeneity in Indonesia: Cultural and Entitlements between Heteronomy and self-Ascription*. Vol. 7. Göttingen Studies in Cultural Property. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2013.

Laclau, Ernesto, dan Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985.

Latupati. "Profil Majelis Latupati Kota Ambon," 3 Agustus 2014. http://latupati.blogspot.nl/.

Menard-Warwick, Julia. "Both a fiction and an existential fact: Theorizing identity in second language acquisition and literacy studies." *Linguistics and*

Education 16, no. 3 (2005): 253–74.
Mills, Sara. *Michel Foucault*. London & New York: Routledge, 2003.
Riry, Abubakar, dan Pieter G. Manoppo. *Menatang Badai Menabur Damai: Napak Tilas Raja dan Latupati Merajut Kembali Jaringan Persaudaraan*. Jakarta: Insos Book, 2007.
Riry, Abubakar, dan Pieter George Manoppo, ed. *Menantang badai, menabur damai: napak tilas raja dan latupati merajut kembali jaring basudara*. Depok: INSOS Books, 2007.
Sallatohy, Fahmi dan Rio Pelu. *Nasionalisme Kaum Pinggiran : Dari Maluku, Tentang Maluku, Untuk Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
Sarup, Madan. *Postrukturalisme dan Posmodernisme: Sebuah Pengantar Kritis*. Diterjemahkan oleh Medhy Aginta. Yogyakarta: Jendela, 2003.
Takwin, Bagus. *Akar-akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologfi dari Plato hingga Bourdieu*. Yogyakarta: Jalasutra, 2003.
Watloly, A., Abidin Wakano, M. Nour Tawainella, Fahmi Sallatohy, Josep Antonius Ufi, dan Hasbullah Assel, ed. *Menggali sejarah dan kearifan lokal Maluku*. Jakarta: Penerbit Cahaya Pineleng, 2012.