



Jelmane To To Dogen: Genealogi Kekerasan dan Perjuangan Subaltern Bali

I Ngurah Suryawan

Universitas Papua (UNIPA) Manokwari, Papua Barat

Correspondence E-mail: ngurahsuryawan@gmail.com

Abstrak

Sejarah panjang kekerasan dan pentas pembentukan politik kebudayaan Bali meminggirkan narasi dari kelompok masyarakat yang disisihkan dan dikalahkan oleh kekuasaan. Narasi-narasi kecil mereka berada di tepi wacana pelestarian politik kebudayaan Bali. Padahal dalam kesaksian mereka terurai relasi kuasa yang terjadi dalam sejarah kekerasan dan konstruksi kebudayaan Bali. Para kelompok subaltern ini menjadi korban tapi kemudian bangkit berjuang (survivor) yang dengan caranya sendiri menjalani pergolakan hidupnya dengan penuh siasat dan perjuangan. Genealogi kekerasan menjadi pondasi dari terbentuknya kebudayaan Bali yang terwarisi dari zaman kolonial hingga kini. Genealogi kekerasan tercipta dalam serangkaian peristiwa-peristiwa yang menunjukkan bagaimana perjuangan orang-orang Bali untuk tetap bertahan hidup di tengah teror kekerasan oleh saudaranya sendiri, sesama krama (warga) Bali sendiri. I Nyoman Nambreg dan I Ketut Sorog salah satunya, menjadi saksi bagaimana tragedi kekerasan paling pilu dalam hidupnya. Ia menjadi saksi hidup ketika kedua anaknya merengas nyawa saat dibantai oleh beberapa orang yang ia kenal. Ia meyakini bahwa yang membantai anaknya orangnya adalah itu-itu juga (jelmane to to gen). Artikel ini berargumen bahwa konstruksi pembentukan politik kebudayaan Bali sudah menjadi esensialisme kebudayaan. Oleh karena itu, menempatkan kajian-kajian subaltern, narasi di luar kekuasaan dengan perspektif pascakolonial akan melahirkan kajian yang tajam dan humanistik dalam membongkar kuasa genealogi kekerasan dan politik kebudayaan Bali.

Kata kunci: Genealogi kekerasan; kekerasan; subaltern; politik kebudayaan; survivor

How to Cite: Suryawan, I, N. (2019). Jelmane To To Dogen: Genealogi Kekerasan dan Perjuangan Subaltern Bali. *PUBLIC INSPIRATION: Jurnal Administrasi Publik* 4 (1): 20-30

1. Pendahuluan

Siang itu, suatu hari di bulan November 2007, saya membuka awal kisah ini. Setelah melewati perjalanan melelahkan dari Denpasar menuju Kabupaten Buleleng, melewati jalan bekelok perbukitan, menembus dinginnya kawasan Bedugul yang menyayat tulang, saya akhirnya sampai di kabupaten di ujung utara Pulau Bali itu. Tangan yang menggigil, punggung yang terasa mulai kaku, seakan hilang karena sebuah tujuan untuk kembali melihat sebuah desa di perbukitan, sebuah desa yang menyimpan banyak cerita: Desa Kayuselem (bukan nama sebenarnya).

Desa Kayuselem selalu teringat dalam setiap langkah dan mimpi saya. Saya masih mengingat-mengingat ketika pada suatu hari di tahun 1999, saya sempat berkunjung ke desa yang termasuk berada di kawasan perbukitan itu. Saat itu saya terdorong keinginan untuk mengetahui kerusakan dan pembakaran rumah yang menimpa salah seorang warga, salah satu tokoh masyarakat Desa Kayuselem. Saat itu saya hanya melihat kerumunan orang berkumpul tanpa ada kesempatan untuk mengenal sosok tokoh masyarakat itu. Sementara di depan mata saya bongkahan bekas bangunan rumah telah rata menjadi tanah. Kelompok masyarakat

berkerumun, dan saya berada di dalamnya.

Saya masih mengingat-mengingat desa itu, ketika motor butut membawa keinginan saya menuju Desa Telagawaja, desa yang masih bertetangga dengan Desa Kayuselem. Setelah beberapa kali bertanya, akhirnya Desa Kayuselem berhasil saya temukan. Pengalaman pertama ketika berkunjung di tahun 1999 sudah terhapuskan. Saya bahkan sama sekali tidak ingat ruas-ruas jalan ke desa tersebut. Saya benar-benar lupa.

Memasuki Desa Kayuselem, saya harus melewati ruas jalan tanjakan. Di sisi kanan dan kiri jalan hanya *bengang* (hutan) tanpa berpenghuni. Saya masih harus melalui jalan tersebut hingga menuju pelosok sebuah hamparan tanah penuh rerumputan di sisi kiri dan kanan. Hingga sampailah saya di monumen desa bertuliskan, “Selamat Datang di Desa Kayuselem”. Siang itu saya mengamati berbagai aktivitas warga menuju *tegalan* (ladang) dan *carik* (tanah pertanian) mereka. Di ujung desa, penduduk lalu-lalang di jalan desa dengan membawa cangkul dan sabit. Beberapa orang lainnya tampak sedang berada di warung dan pos kamling (pos keamanan lingkungan) yang saya lihat cukup banyak jumlahnya, antara dua hingga tiga pos. Selebihnya, setelah memasuki wilayah yang berdekatan dengan pusat desa, melalui jalan yang membelah—karena ada *pelinggih* (pura tempat pemujaan) di tengahnya—saya lihat penduduk tampak lengang. Laju motor saya mendapat perhatian beberapa warga yang duduk-duduk di warung dan pinggir jalan.

Merasa mendapatkan perhatian, saya hentikan laju sepeda motor. Saya bertanya kepada seorang warga, lelaki setengah baya yang jongkok di pinggir jalan sambil mengelus-ngelus ayam jago untuk *metajen* (sabung ayam). “*Numpang metaken pak, uningin umah Pak Ketut Sorog sareng Pak Nyoman Nambreg ngih?*” (Numpang mau bertanya pak, apakah mengetahui rumah Pak Ketut Sorog dan Pak Nyoman Nambreg ya?). Pertanyaan polos dan halus saya justru ditanggapi dingin oleh lelaki setengah baya tersebut. Ia berdiri sambil membawa ayam jagonya, dan menggerakkan tangan tanda tidak tahu sambil menjawab singkat, “*Ten Uning.*” (Tidak tahu).

Mendapat jawaban dingin itu, saya mulai menaruh curiga. Jangan-jangan semua warga tutup mulut dengan kejadian tragis yang menimpa kedua keluarga ini, Ketut Sorog dan Nyoman Nambreg. Tapi saya simpan dalam-dalam rasa curiga tersebut. Saya beranikan diri untuk bertanya kembali kepada warga yang lain. Kali ini tujuan saya adalah pada generasi muda. Saya menemui beberapa anak muda Desa Kayuselem yang sedang berkumpul di warung-warung desa. Mereka berkumpul sebanyak empat orang sambil bercengkrama. Dua diantaranya bertelanjang dada, sementara yang lainnya duduk di kursi-kursi plastik membelakangi warung. “*Swastiastu ngih, tiang metaken, uning rumah Pak Nyoman Nambreg sareng Pak Ketut Sorog ngih?*” (*Swastiastu*—salam pembuka dalam tradisi Hindu—saya mau bertanya, apakah tahu rumah Pak Ketut Sorog dan Pak Ketut Nambreg ya?). Saya terkejut mendapatkan jawaban yang ketus dan sinis. “*Sing ada dini, mekejang be pesu uli desa.*” (Tidak ada disini, semuanya sudah keluar dari desa). Lanjutan dari jawaban mereka justru balik menginterogasi saya, “*Gus saking napi? Wenten perlu napi ngih?*” (Anda darimana? Ada perlu apa ya?). Saya kelabakan dan kemudian menjawab seadanya, “*Tiang dari Unud (Universitas Udayana), wenten perlu sareng Pak Nambreg. Ngih, suksma bli,*” ujar saya sambil kemudian bergegas meninggalkan sekelompok anak muda itu. (Saya dari Unud, ada perlu dengan Pak Nambreg. Mari, terimakasih).

Dalam perjalanan meninggalkan Desa Kayuselem, sambil sesekali berhenti melihat luasnya lahan pertanian yang kering kerontang, saya masih menyimpan pertanyaan tentang detail kejadian yang menimpa keluarga Ketut Sorog dan Nyoman Nambreg. Beberapa informasi awal saya kumpulkan dari kliping koran-koran dan informasi dari beberapa kawan. Keinginan tersebut saya simpan dalam-dalam. Bergegas saya meninggalkan Desa Kayuselem kembali menuju Denpasar, dengan suatu harapan suatu saat akan bisa menyibak misteri tragedi kekerasan yang menimpa dua manusia Bali ini (Ketut Sorog dan Nyoman Nambreg). Laju motor saya kemudian menembus kabut tebal di puncak bukit menuju Denpasar. Derasnya hujan menyertai perjalanan pulang ke Denpasar, dibarengi misteri dan keinginan besar menyibak misteri tragedi kekerasan politik di ujung utara Pulau Bali itu.

Lima bulan kemudian keinginan saya tercapai. Melalui beberapa kawan, keinginan untuk menemui Nyoman Nambreg dan Ketut Sorog akhirnya tercapai. Nyoman Nambreg yang menjadi saksi saat kedua anaknya menghembuskan nafas terakhir saat dikeroyok massa berhasil saya jumpai. Nyoman Nambreg, lelaki ringkih itu masih bermandi keringat ketika saya mengunjunginya di rumahnya yang beratap *klangsah* (anyaman dari janur) dan *sumi* (ilalang). Di hamparan sawah yang luas, sebagian besar masih kering kerontang, Nambreg mengayunkan cangkulnya tanpa lelah. Rumah Nambreg berdampingan dengan sawah garapannya, bukan miliknya karena ia hanya sebagai petani penggarap.

Di rumah beratapkan *sumi* tersebut Nambreg tinggal bersama istri, anak, cucu, dan menantunya. “*Kubu tiang di desa sampun rate dados tanah. Tiang ten medue napi-napi malih. Niki wenten ne ngolasin tiang maang tanahne dadi tongosin,*” ujarnya lirih. (Rumah saya di desa (Kayuselem)—tempat Nambreg berasal sudah rata dengan tanah. Saya tidak punya apa-apa lagi. Ini ada orang yang mengasihani saya memberikan tanahnya untuk ditempati).

Nambreg adalah saksi sejarah keberingasan manusia Bali sesama saudaranya, *krama* (warga) satu desa di sebuah desa utara pulau Bali. Dua anak lelakinya tewas mengenaskan dikeroyok massa berseragam salah satu partai politik. Nambreg dengan mata kepalanya sendiri melihat bagaimana massa manantang kedua anaknya, menyekap, untuk kemudian menghujannya dengan pukulan, tusukan taji dengan beringas. Nambreg yang berusaha menghalangi bahkan dihujani pukulan hingga jatuh tersungkur.

Merefleksikan kisah hidup Nambreg, artikel ini mengeksplorasi sejarah kekerasan yang terjadi di Bali. Dalam pergolakan sejarah tersebut, kesaksian manusia-manusia Bali yang menjadi “korban” kekerasan berada di tepi perbincangan tentang wacana politik kebudayaan Bali. Kisahnya dianggap menjadi pengganggu gerakan pelestarian budaya yang secara massif menjadi gerakan politik kebudayaan pasca tragedi pembantaian massal 1965.

Jejak-jejak Kekerasan: Sepenggal Kisah

Jejak masa Orde Baru bukanlah hilang tanpa bekas, tapi menjadi salah satu dasar untuk menumpahkan dendam bagi mereka yang terbungkam selama masa pemerintahan Suharto tersebut. Begitu juga yang terjadi dengan partai-partai politik yang “dibonsai” untuk mengakui kekuasaan mayoritas tunggal partai Orde Baru yaitu Golkar.

Ketegangan politik di Bali pasca Orde Baru sebagian besar melibatkan dua partai besar yaitu Golkar dan PDIP. Di Desa Petandakan, dan umumnya yang terjadi di hampir seluruh desa di Bali, kemenangan Golkar saat Orde Baru berkuasa digantikan oleh PDIP. Kesempatan menjadi mayoritas inilah yang kemudian digunakan sebagai kesempatan untuk melampiaskan kemarahan terhadap arogansi Golkar saat berkuasa.

3 Pasca reformasi 1998 situasi politik kontan berubah. Antusiasme dan gemuruh pendukung PDIP menjadi suasana yang mewarnai kampanye menjelang Pemilu 1999. PDIP berkibar sebagai partai “wong cilik” dan ikon partai tertindas. Dengan pencitraan inilah PDIP mendulang simpati luar biasa dari masyarakat dan meraup kemenangan mutlak pada Pemilu 1999. Megawati Soekarnoputri, ikon Soekarno, dan keterikatan sebagai “darah Bali” menjadi kata sakti untuk menempatkan PDIP dan Megawati masuk dalam hati nurani masyarakat Bali. Lihat saja para masyarakat pada kampanye Pemilu 1999 menggunakan kaos merah bergambar Soekarno yang bertuliskan “Babe Gue”, atau bergambar Megawati yang bertuliskan “Nyak Gue”.

4 Hampir semua desa yang dulunya “di-Golkar-kan” kini menjadi “di-PDI-kan”. Mayoritas suara rakyat berbalik mendukung PDIP, situasi yang sama ketika Golkar merampas suara PNI pada Pemilu 1971. Tapi terang saja tidak semua pendukung Golkar yang bersedia dengan sukarela balik mendukung PDIP. Beberapa masyarakat memang “mengikuti arus” dan “mencari selamat” dengan mengikuti yang dalam bahasa *penua* (tetua) Bali disebutkan *zaman gumi* (zamannya dunia). “*Dumun kone PNI ngih, Golkar masih je ngih. Mangkin kone PDIP ne luung ngih. Tiang jeg bareng-bareng dogen. Selamete ne alih*”. (Dulu katanya PNI ya, Golkar juga ya. Sekarang katanya PDIP yang bagus juga ya. Saya hanya ikut-ikutan saja. Selamat yang dicari).

5 Ketut Sorog dan sudah tentu kakaknya, Nyoman Nambreg adalah kader (Golkar) yang militan dan setia tersebut. Meskipun angin telah berhembus ke PDIP, keluarga besar mereka, khususnya mereka berdua di Desa Petandakan masih setia menjadi simbol Golkar di desa. Bahkan mereka sering disebut sebagai “veteran Golkar” oleh masyarakat sekitar. Keteguhan sikap mereka ternyata mengundang bencana. Tragedi peng-Golkar-an dalam versi baru kembali berulang. Kali ini yang menjadi korban adalah simpatisan Golkar, sedangkan yang melakukan teror, perusakan, dan pembakaran adalah simpatisan PDIP.

6 Tragedi peng-Golkar-an yang terjadi pada tahun 1971 menjadi salah satu momen penting akar dendam dan kekerasan di Buleleng, disamping tragedi pembantaian massal 1965 yang menyebabkan terbunuhnya enam warga Desa Kayuselem. Imbas dari tragedi tersebut, khususnya di Desa kayuselem adalah masuknya sebagai warga yang sebelumnya beragama Hindu ke agama Budha. Alasan mereka adalah stigma “keturunan PKI” yang terus melekat pada diri mereka, sehingga sangat mengganggu ketenangan hidup mereka. Juga perbedaan orientasi pada pemaknaan ritual yang mendominasi dalam praktik keagamaan pada agama

Hindu-Bali (Margi, 2001).

7 Ketut Sorog, salah seorang tokoh Golkar Desa Kayuselem yang menjadi korban pembakaran menjelang Pemilu 1999, mengawali kiprahnya pada saat Orde Baru dan Golkar melakukan konsolidasi kekuasaan pada tahun 1970-1971, bertepatan dengan tragedi peng-Golkar-an yang terjadi hampir di seluruh wilayah di Kabupaten Buleleng. Saat reformasi dan Golkar turun dari kekuasaannya, beberapa tokoh-tokoh Golkar, diantaranya adalah Ketut Sorog menerima teror dan menjadi korban aksi kekerasan berupa pembakaran rumah dan tragedi tragis yang menimpa kakaknya, Nyoman Nambreg, dimana 2 anaknya terbujur kaku dikeroyok massa di depan matanya sendiri.

8 Nyoman Nambreg, lelaki renta menanggung kepedihan yang luar biasa. Kerut wajahnya yang keras menunjukkan bagaimana kisah pedih itu tersimpan rapi dalam ingatannya. Ia menyaksikan sendiri bagaimana detail peristiwa kedua anaknya meregang nyawa. Saat di temui di rumahnya beratap alang-alang dan *klangсах* (janur yang diayam), dikelilingi hamparan sawah yang luas, raut mukanya memerah dan menunjukkan nada emosional sembari mengingat tragedi menyedihkan di bulan Oktober 2003 tersebut.

9 *Tiang nak be sing dot ngelah mekeneh hidup dugas to. Jeg mekita mati dogen sube. Tiang nak sube metekad dugas to ajak panak-panake, kadung je sampe telah. Keto pengidih tiange. Kalo pang sing tiang gen mati, apang kayang cucun tiang, kayang mantu tiang apang mekejang je telahange. O, keto tujuan tiang dugas to, ken panes tiange.* (Muka Nyoman Nambreg memerah dengan tatapan mata tajam pada saya)

10 Saya saat itu tidak berkeinginan untuk hidup. Mau mati saja rasanya. Saya sudah bertekad waktu bersama anak-anak, walaupun sampai habis semuanya dibunuh. Itu permintaan saya. Tapi tidak saya saja yang mati, agar semua seperti cucu, menantu saya dihabisi semua. O, itu tujuan saya pada saat itu, karena panas hati saya (Nyoman Nambreg, Wawancara 20 April 2008).

11 Sorot matanya yang tajam menunjukkan bagaimana gundah dan pedih hatinya. Raut mukanya mulai memerah dengan suara greget giginya terdengar sumir. Nyoman Nambreg mengingat peristiwa tersebut sebagai hari paling menyedihkan dalam hidupnya, yang tidak akan ia lupakan, walaupun ajal menjemput. Ia ingat secara detail momen demi momen menjelang kematian kedua anaknya.

12 Dalam catatan lapangan, Harian *Kompas* (27 Oktober 2003) menggambarkan bahwa sejak minggu pagi (26 Oktober 2003) di Kabupaten Buleleng situasi sudah memanas dan tegang antara massa PDIP dan Partai Golkar. Massa PDIP sejak pagi turun ke jalan, terkait dengan kegiatan temu kader partai tersebut. Entah apa pemicunya, massa berlainan bendera itu awalnya terjebak dalam bentrokan di Jalan Ngurah Rai atau tepatnya di depan halaman Kantor Dewan Pimpinan daerah Golkar Buleleng di Singaraja. Bentrokan massa di titik pertama itu setidaknya mengakibatkan satu mobil dan sepeda motor hangus dibakar massa. Sejumlah mobil lainnya mengalami kerusakan, seperti kacanya pecah. Mengetahui bentrokan itu, aparat kepolisian dari Kepolisian Resor (Polres) Buleleng langsung datang mengatasinya dan situasi dapat dikuasai. Namun, ternyata kerusuhan berlanjut di Kalibukbuk, sekitar 10 kilometer barat Kota Singaraja. Di lokasi susulan ini, kerusuhan antara lain mengakibatkan bus bernama Putra Jasa hangus terbakar dan dua sepeda motor mengalami kerusakan. Siang harinya, sekitar pukul 13.00 waktu setempat, bentrokan massa terjadi lagi. Kali ini terjadi di Desa Petandakan, Kecamatan Buleleng (masih masuk wilayah kota), sekitar 15 km selatan Kota Singaraja. Aparat kepolisian saat tiba di Desa Petandakan mendapati situasi sepi karena bentrokan sudah berlalu. Namun, saat itu juga aparat langsung menemukan dua mayat korban yang tergeletak di lokasi kejadian.

13 Kedua mayat itu terbujur kaku di depan pintu rumah *kelihan* (ketua adat) Desa Petandakan saat itu, Made Gelgel. Kepala kedua korban terus mengeluarkan darah segar hingga menggenangi tanah sekitar jenazah. Selain dua orang tewas, di tempat yang sama satu unit sepeda motor juga dibakar massa. Tewasnya kedua anak Nyoman Nambreg, Putu Ayusa (40), pengurus Partai Golkar Desa Kayuselem, akibat tebasan senjata tajam berupa pedang maupun panah dan benda tumpul lainnya. Setelah dibantai kelompok massa beratribut PDIP, korban sempat diseret sampai ke jalan raya. Sementara adik kandung korban, Ketut Ambara (25) yang mengejar, tak luput dari amukan massa. Di tangan kiri jenazahnya ada dua busur panah yang masih tertancap.

14 Bentrokan kedua kubur (PDIP dan Partai Golkar) bermula dari lemparan batu terhadap iring-iringan kader PDIP ketika melintas di depan Kantor DPD II Partai Golkar Buleleng. Saat itu iring-iringan lima kendaraan massa PDIP, termasuk dua kendaraan Satgas PDIP mendapat tugas untuk menjemput Sekjen PDIP Soecipto di kawasan Sangket (pintu masuk Kota Singaraja) untuk menghadiri gerakan jalan santai dalam rangka Sumpah Pemuda. Acara ini diikuti oleh ribuan massa ranting se-Kecamatan Buleleng bertempat di

Gedung Kesenian Gede Manik Singaraja.

15 Sekitar pukul 09.45 wita, iring-iringan kendaraan PDIP tersebut hendak balik ke lokasi acara, namun tepat di depan Kantor Partai Golkar di Jalan Ngurah Rai, dua kendaraan PDIP yang tercecer di belakang dilempari batu yang datang dari arah Kantor DPD II Golkar itu. Mendapat perlakuan seperti itu, Satgas PDIP turun dari mobil sementara kader lainnya langsung mengabarkan kejadian tersebut kepada massa PDIP yang berada di pusat lokasi kegiatan gerak jalan santai di Jalan Udayana. Laporan itu langsung mengundang emosi massa PDIP yang baru saja selesai mengikuti gerak jalan santai. Mereka kemudian merangsek menuju Kantor DPD Golkar yang berjarak kurang lebih 1 kilometer dari pusat kegiatan PDIP. Melalui jalan Sahadawa, massa PDIP sambil memungut batu dan potongan kayu, menysar mencari orang yang melempari iring-iringan kendaraan PDIP. Namun gerak maju massa PDIP dihadang pasukan Dalmas Polri yang sudah sejak awal bersiaga di lokasi.

16 Suasana sempat dapat terkendali, namun emosi massa PDIP muncul kembali ketika melihat massa Partai Golkar membawa senjata tajam berupa pedang, cangkul dan benda lainnya. “Maju kamu yang membawa parang,” teriak beberapa massa PDIP. Aparat kepolisian terus berusaha untuk meredakan emosi massa dari kedua kubu, namun usaha itu sia-sia. Massa PDIP gelombang kedua datang dengan jumlah yang lebih banyak. Brigade Dalmas Polri kocar-kacir dan bentrokpun tidak dapat terhindarkan lagi. Saling lempar batupun terjadi. Kedua massa merangsek maju dengan beringas saling menyerang. Aparat kepolisian akhirnya tidak mampu berbuat banyak melihat begitu beringasnya massa saling serang. Bahkan anggota TNI ikut juga membantu aparat kepolisian. Sekitar pukul 11.00 wita ratusan massa PDIP berhasil memukul mundur massa Partai Golkar yang jumlahnya memang jauh lebih sedikit. Massa PDIP yang sudah lepas kontrol kemudian merangsek maju menerobos masuk areal kantor DPD II Partai Golkar. Sebuah mobil bernomor polisi DK 333 JV dan satu sepeda motor DK 2252 PD hangus dibakar massa PDIP.

17 Tak puas dengan itu, ratusan massa terus melakukan penyerangan hingga mengakibatkan sekitar 8 mobil yang kebetulan parkir di areal parkir kantor DPD Golkar Buleleng hancur dihujani batu. Kantor DPD Golkar-pun dihujani batu hingga kaca jendela, pintu, genteng dan papan nama hancur berantakan. Akhirnya aparat kepolisian dapat mengambil alih lokasi DPD Partai Golkar dan dengan cepat menutup gerbang kantor tersebut. Puluhan massa Partai Golkar termasuk Ketua DPD Golkar Kabupaten Buleleng, Gede Indra sebelum meninggalkan kantornya, hanya bisa melongok menyaksikan kantor dan mobil mereka dihujani batu dari balik bangunan paling belakang. Massa PDIP baru mengakhiri aksinya dan balik ke lokasi acara gerak jalan santai setelah Ketua DPC PDIP Buleleng, Mangku Muliarta turun ke lokasi dan menenangkan massanya. (Nusa, 27 Oktober 2003)

18 Lebih detail, rekonstruksi pembantaian dua bersaudara dari Desa Kayuselem memang sangat tragis. Rekonstruksi digelar di Mapolres Buleleng Rabu 12 November 2003. Dari hasil rekonstruksi menunjukkan kesadisan pembantaian tersebut. Kedua anak Nyoman Nambreg sudah dalam posisi tergeletak, satu persatu lawannya menghujamkan peralatan yang mereka bawa ke tubuh korban yang tak berdaya. Ada bongkahan batu, *luu* (balok kayu), bambu, bahkan tikaman senjata bertubi-tubi silih berganti menghujami kakak beradik itu. Dalam adegan itu terungkap, sebelum kakak beradik itu tewas mengenaskan, keduanya sempat bertempur melawan tersangka yaitu Ketut Sukur. Mereka bertempur dengan membawa pedang dan kayu balok.

19 “*Jelmane to-to dogen. Sing ade lenan. Tiang sampun uning. Tiang sing lakar engsap kanti mati,*” tuturnya mantap. (Orangnya itu-itu saja. Tidak ada yang lain. Saya sudah tahu. Saya tidak akan pernah lupa sampai mati). Dengan senyum sinis dalam kepedihan dan amarah, Nambreg menuturkan:

20 *Tiang jeg ngelah rasa sampe hati nyalanang keneh ene keto. Tiang men jani omongan tiang sing bakat been, tonden nyidang tiang mebakti mulih. Nomer satu gen tiang mebakti nuju odalan. Nah beneng tiang nyakupang lima, ade san ye di sampinge, tiang buung mebakti dadine. Amen sing ade ngelah keneh emosi, yen tiang kalah karwan be mati, kalah yen anak meyadnya buung. Keto perasaan tiang. Ampe jani tiang ten.*

21 (Saya merasa sampai hati menjalankan keinginan seperti itu. Saya kalau sekarang diomongkan saya sudah tidak menghiraukan, belum bisa saya sembahyang ke rumah. Nomor satu saja saya sembahyang ke rumah di Desa Kayuselem saat *odalan*—ritual/upacara persembahan di pura keluarga. *Nah*, tepat saat saya mencakup tangan (saat sembahyang), ada orang (yang ikut membunuh anak saya) tepat disamping saya, akibatnya saya batal sembahyang. Ini kalau tidak perasaan emosi, kalau saya kalah sudah jelas mati, dan sudah kalah orang menyadnya (menghaturkan persembahan suci menjadi batal). Itu perasaan saya. Sampai sekarang

saya tidak (ke Desa Kayuselem). (Wawancara Nyoman Nambreg 20 April 2008)

22 Istri Nyoman Nambreg juga mengungkapkan kepedihan dan ketakutannya kembali ke Desa Kayuselem:

23 *Tiang sing bani mulih nginep kayang jani. Dugase to be gen kejadiannya, tiang taen jumah dugas a bulan pitung dine* (upacara satu bulan tujuh hari menurut penanggalan Bali setelah kematian kedua anaknya).

24 Saya tidak berani pulang (ke Desa Kayuselem) dan menginap hingga sekarang. Saat kejadiannya itu, saya sempat ke rumah saat upacara satu bulan tujuh hari (upacara satu bulan tujuh hari menurut penanggalan Bali setelah kematian kedua anaknya). (Wawancara Nyoman Nambreg 20 April 2008)

25 Dalam keteguhan dan senyum sinisnya, Nambreg bersama keluarganya menyimpan amarah. Amarah Nambreg adalah sebuah bara yang kini masih tersimpan rapi di dalam relung hatinya. Kisah Nambreg menjadi cermin bahwa beberapa kelompok masyarakat menyimpan sebuah kepedihan tragedi politik dan kesaksian mereka tidak mendapatkan ruang untuk bertutur, bahkan “dihilangkan” tertelan berita para tokoh politik dan pejabat negara yang berbicara “mewakili” mereka. Cukup lama beberapa kelompok masyarakat ini dibungkam, dikalahkan, dan tidak bersuara. Kesaksian dan pergolakan hidup mereka luluh tertelan begitu banyak pentas-pentas politik yang membuat kisah mereka hilang disapu angin.

2. Genealogi Kekerasan: Perspektif Bali Pascakolonial dan *Subaltern Studies*

Pasca Kolonial

Kisah perjuangan hidup Nyoman Nambreg dan Ketut Sorog adalah sepenggal dari genealogi kekerasan yang terjadi di Bali. Kisahnya sudah pasti tidak akan kita temukan dalam jargon-jargon pelestarian budaya dan pembangunan pariwisata di Bali. Namun, dalam perspektif pascakolonial, memeriksa kembali jejaring kekuasaan dan kekerasan pembentukan rezim politik kebudayaan menjadi sangatlah penting.

Konteks pascakolonial sangat penting diajukan untuk melihat Bali bukan sebuah warisan yang steril dari relasi kuasa. Bingkai pascakolonial memberikan perspektif bagaimana melihat negara bekas jajahan dari pembongkaran warisan praktik kolonisasi tersebut. Warisan praktik kolonisasi telah membadan dan tercermin dalam praktik kehidupan negara jajahan, bahkan diadopsi oleh masyarakat terjajah untuk mempraktikkan kolonisasi sesama mereka. Warisan praktik kolonisasi inilah yang coba untuk dibongkar oleh perspektif pascakolonial.

Perspektif pascakolonial juga memberikan ruang untuk kembali memeriksa “warisan adiluhung” yang telah diwariskan dan dibekukan tanpa kritik. Dalam konteks Bali, warisan rezim kolonial merasuk dalam beragam kehidupan masyarakat. Terbentuknya desa pakraman, hukum adat, bahkan adat, tradisi, dan budaya tidak terlepas dari campur tangan kekuasaan rezim kolonial. Beragam tradisi dan budaya yang sudah mendarah daging dan dianggap sebagai “warisan nenek moyang” sepatutnya diperiksa dalam pembentukan peradaban Bali.

Perspektif pascakolonial juga memberikan ruang seluas-luasnya untuk para kelompok masyarakat yang tersisihkan, terhempas dalam pergolakan politik kekuasaan untuk merumuskan dirinya kembali. Kelompok-kelompok *subaltern* menjadi salah satu perspektif penting dari studi pascakolonial selain politik kebudayaan, kritik sastra, dan identitas. Melalui narasi dan pergolakan kelompok *subaltern* ilmu sosial menjadi lebih manusiawi dan tidak menjadi elitis. Kesaksian kelompok *subaltern* yang menjadi *survivor* struktur kekuasaan akan menghadirkan berbagai narasi, siasat bahkan resistensi terhadap kekuasaan yang dominan.

Bali mencatatkan sejarah panjang kolonisasi yang meninggalkan begitu banyak warisan yang hingga kini masih kuat dan lestari. Warisan rezim kolonial itulah yang dianggap oleh sebagian besar rakyat Bali sebagai warisan leluhur yang “diluhung”. Warisan yang diantaranya tersebar dalam adat-istiadat, sistem sosial, desa adat, nilai-nilai, budaya, dan hukum tumbuh mendarah daging dalam kehidupan rakyat Bali. Penciptaan ideologi konservasi “mentradisikan” Bali hanya menempatkan Bali sebagai objek, negara jajahan dalam praktik kolonisasi. Praktik rezim kolonial bukan hanya melakukan penjajahan secara fisik dalam hal menaklukkan wilayahnya, tapi juga melakukan penguasaan dan penciptaan atas lingkungan sosial budaya negara jajahan tersebut.

Praktik kolonialisme pun menjadi semakin canggih dari kolonialisme tradisional ke kolonialisme modern. Kolonialisme modern ditandai dengan oleh dua ciri penting, yaitu: (a) daerah-daerah koloni tidak hanya membayar upeti, tetapi struktur perekonomian daerah koloni (dengan manusia dan alamnya) di rombak demi kepentingan negara induk, (b) daerah-daerah koloni menjadi pasar yang dipaksa, mengonsumsi produk-produk negara induk. Dalam kolonialisme modern, kemampuan manusia dan sumber alam dari daerah koloni dialirkan sehingga keuntungannya, oleh sistem yang bekerja, akan selalu kembali ke negara induk. Dengan sistem ekonomi seperti ini dapat dipahami bahwa sistem perekonomian kolonial sangat berperan dalam menumbuhkan kapitalisme dan industri Eropa. Dengan kata lain, kolonialisme menjadi bidang yang membantu kelahiran kapitalisme Eropa (Sutrisno dan Putranto, ed, 2004: 9-10).

Kolonisasi yang berlangsung di Bali jelas sudah pada tataran ideologis, atau dalam bahasa Nandy (dalam Gandhi, 2001: 20-21) sebagai penjajahan secara pikiran. Ia membangun sebuah pembedaan yang menarik dan agak tendensius di antara dua tipe atau *genre* kolonialisme yang secara kronologis berbeda. *Pertama*, pemikiran yang relatif sederhana menyangkut fokusnya pada penaklukan fisik banyak teritori, sedangkan yang *kedua* lebih mengacu pada komitmennya terhadap penaklukan dan penjelajahan pikiran, jiwa, dan budaya. Jika bentuk-bentuk kolonialisme pertama lebih keras dan juga lebih transparan dalam swakepentingan, ketamakan, dan keserakahannya. Sebaliknya dan yang lebih membingungkan, model kedua justru diprakarsai oleh kaum rasionalis, modernis, dan liberal yang berpendaat bahwa imperialisme merupakan pertanda menuju dunia yang tak beradab.

Kolonialisme yang terjadi pada Bali dalam penjajahan pikiran dan jiwa menebarkan relasi kuasa di dalamnya. Oleh sebab itulah membongkar selubung kekuasaan itu, studi pascakolonial sangat berhutang pada perspektif Foucault yang melihat kekuasaan bukan sebuah bangunan yang monolitik, tapi tersebar dan produktif dalam keakraban dan keseharian kehidupan manusia. Bagi Foucault kekuasaan harus dipahami pertama-tama banyak dan beragamnya hubungan-hubungan kekuatan yang melekat pada bidang hubungan-hubungan tersebut dan organisasinya. Permainannya akan mengubah, memperkuat, membalikkan hubungan-hubungan itu melalui perjuangan dan pertarungan terus menerus. Bagi Foucault, kekuasaan bukan hubungan subjektif searah: kemampuan seseorang/kelompok untuk memaksakan kehendak kepada orang lain. Kekuasaan merupakan strategi kompleks dalam suatu masyarakat dengan perlengkapan, manuver, teknik, dan mekanisme tertentu.

Praktik-praktik kolonialisme di Bali menunjukkan relasi kuasa dalam hubungan-hubungan subjektif yang timbal balik antara sang kuasa dan yang dikuasai. Oleh sebab itulah praktik kekuasaan dalam kolonisasi berlangsung bukan hanya karena otoritas dan kuasa sang rezim kolonial, tapi juga karena peran serta para agen-agen para pribumi yang menyebarkan secara produktif kekuasaan tersebut kepada saudara-saudaranya. Agen-agen ini dalam penyebaran kekuasaan rezim kolonial biasanya dilakukan oleh golongan elit pribumi, para raja-raja pemegang otoritas kekuasaan tradisional. Dengan tangan-tangan kekuasaan di raja-raja ini, ditambah dengan para pedagang, kaum bangsawan, dan pemuka masyarakat, rezim kolonial mengatur sistem pemerintahan dan menjadi penyambung beroperasinya kekuasaan di tangan-tangan negara kolonial dan rakyat kecil. Rezim kolonial menjadi dalang di balik layar dari bertarungnyaa sesama masyarakat Bali untuk memperebutkan kekuasaan dan mengabdikan pada pemerintah kolonial. Rakyat dikeruk harta dan hasil buminya melalui tangan-tangan kaum bangsawan, pedagang, dan raja-raja yang memperebutkan pengaruh. Sementara itu ketertiban dan keharmonisan terus dipelihara untuk memperlancar penghisapan harta dan sumber daya pada masyarakat Bali.

Kolonialisme juga sering diidentikkan dengan imperialisme. Smith (dalam Lubis, 2005: 213-214) mengungkapkan kolonialisme dan imperialisme adalah dua istilah yang terjalin erat. Kolonialisme adalah ekspresi dan perwujudan dari imperialisme. Ada empat kecenderungan bentuk imperialisme Eropa awal abad sembilan belas: 1) imperialisme sebagai ekspansi ekonomi; 2) imperialisme sebagai pendudukan negara lain (*the others*); 3) imperialisme sebagai sebuah semangat dan gagasan dengan berbagai macam pengejawantahannya; 4) imperialisme sebagai bidang ilmu pengetahuan diskursif. Keempat kecenderungan di atas saling berkaitan dan tidak bertentangan satu dengan lainnya.

Bertitik pijak pada kolonialisme dan imperialisme, studi pascakolonial medebatkan bukan semata-mata persoalan setelah kolonial, tapi dari itu pada warisan ideologis yang ditinggalkan oleh rezim kolonialisme tersebut. Warisan kolonialisme itu tidak hanya terjadi pada berbagai elemen pada masyarakat, tapi juga pada ilmu-ilmu sosial yang secara langsung memproduksi warisan kolonial tersebut dalam studi-studinya tentang sejarah dan budaya Bali. Pada titik inilah ilmu sosial berelasi dengan kekuasaan. Penggunaan teori tentang

kekuasaan pada kajian-kajian ilmu sosial pada masa tertentu, khususnya pada rezim Orde Baru, menjadi sangat tabu untuk digunakan. Perjalanan perkembangan ilmu sosial di Indonesia dalam hal esensi dan wataknya sangat terikat dengan kebutuhan kekuasaan yang berubah dari waktu ke waktu.

Landasan studi pascakolonialisme salah satu poin pentingnya adalah membuka seluas-luasnya studi tentang relasi kuasa dalam ilmu-ilmu sosial. Perspektif pascakolonialisme terletak pada dua konteks utama yang saling berhubungan. *Pertama*, adalah sejarah dekolonisasi itu sendiri. Para intelektual dan aktivis yang berjuang melawan pemerintahan kolonial, dan para penerus mereka yang ingin menghadapi warisan kolonial yang masih berlanjut, dalam proses mengupayakan agar suara mereka itu didengar, telah mempertanyakan dan merevisi definisi-definisi dominan tentang ras, budaya, bahasa, dan kelas. *Kedua*, adalah revolusi, di dalam tradisi-tradisi intelektual “Barat”, dalam pemikiran tentang sebagian dari isu-isu yang sama—bahasa dan bagaimana ideologi-ideologi bekerja, bagaimana subjektivitas-subjektivitas manusia dibentuk, dan apa yang mungkin kita maksudkan dengan budaya (Loomba, 2003: 26).

Selain itu, studi poskolonial juga menelaah gerakan-gerakan perlawanan terhadap kolonialisme. Bhaba menyebutkan, kontak yang terjadi antara penjajah dan yang dijajah—disebut dengan *colonial encounter*, perjumpaan dengan kolonial—bisa berupa bentrokan keras, gesekan, asimilasi, akomodasi, atau ambivalensi. Studi poskolonialisme tidaklah mempersoalkan “apa yang terjadi dalam sejarah kolonialisme”. Misalnya apa yang dilakukan Inggris di India, dan apa yang mengemuka dalam masa penjajahan Belanda di Indonesia. Yang dikaji justru “apa yang terjadi sesudah kekuasaan kolonialisme hengkang dari bumi pertiwi, dan apa pula yang terjadi kemudian dalam era prakolonialisme. Bagi poskolonialisme, masa lalu tidaklah hadir dengan sendirinya, tetapi dihadirkan. Masa lalu baru bisa berarti ketika ada yang membutuhkannya, ketika ada yang berkepentingan dengannya., misalnya kekuatan “masa kini” kolonialisme, maka ia pun diciptakan. “Diciptakan” adalah bahasa lain dari “memberi tafsiran dan makna baru, sekaligus kuasa dan otoritas baru pula” (Baso, 2005: 48-49).

Studi pascakolonial lahir untuk menggugat konstruksi kolonial yang telah menindas kelompok-kelompok marjinal. Postkolonial kemudian membongkar (dekonstruksi) kembali wacana-wacana yang terstruktur, termasuk dalam memetakan politik dan kekuasaan.

Banyak term-term yang terjebak pada ide oposisi biner yang dikorelasikan dengan kekuasaan, dan arahnya menjadi penindasan-penindasan baru. Seperti oposisi minoritas/mayoritas, pusat/pinggiran, global/lokal, oposisi ini adalah ibarat personifikasi dari ‘masalah teritorial’, yakni batas-batas untuk menentukan ‘siapa kita’ dan ‘siapa mereka’. Dikotomi biner ini justru mengandung unsur-unsur hirarkis dan oposisional yang menindas, karena itu berarti mewakili dua kutub yang kontras. Dari ide oposisi ini, postkolonial tidak hanya bicara soal penjajah dan yang terjajah dalam masa kolonial dan sesudahnya, terutama karena tema tersebut tak relevan lagi, sebab sudah terlalu banyak jenis-jenis penjajahan baru dan bentuknya tidak lagi dalam dua kutub. Inti dari kritik postkolonial atas kolonialisme adalah tidak dalam bentuk ‘fisik penjajahan’, melainkan juga dalam bangunan wacana dan pengetahuan (bahkan bahasa), bahwa dikotomi merupakan simplifikasi yang menyesatkan, terutama bila selalu berkorelasi dengan hirarki kekuasaan. Padahal hubungan mayoritas-minoritas misalnya, tidak selalu berkorelasi dengan kekuasaan, ia bisa saja hanya merupakan perbedaan. (Amirrudin Mariana, tt).

Edward Said adalah intelektual penting yang melakukan pembongkaran pandangan oposisi biner. Menurut Said, pandangan kaum kolonialis Barat (khususnya kaum orientalis) yang merendahkan pandangan Timur (masyarakat jajahannya) sebagai konstruksi sosial budaya yang tidak terlepas dari kepentingan dan kekuasaan mereka. Karena itu, pandangan dan teori-teori yang dihasilkannya tidaklah netral dan obyektif sebagaimana mereka duga (Lubis, 2006: 209).

Secara lebih fundamental, Edward Said dalam *Orientalisme* (1979, 2001)—yang menjadi dasar teori poskolonial—melacak asal-usul proyek kolonialisme, yang kemudian melahirkan teori poskolonial, dari sebuah kegagalan intelektual, akademik, sekaligus kemanusiaan. Said mengungkapkan orientalisme adalah suatu gaya berpikir yang berdasarkan pada pembedaan ontologism dan epistemologis yang dibuat antara “Timur” (*the Orient*) dan (hampir selalu) “Barat” (*the Occident*). Orientalisme didefinisikan sebagai lembaga hukum untuk berurusan dengan dunia Timur—berurusan dengannya dengan membuat pertanyaan-pertanyaan tentangnya, memberwenangkan pandangan-pandangan tentangnya, mendeskripsikannya, dengan mengajarnya, menjadikannya sebagai tempat pemukiman dan memerintahnya, pendeknya, Orientalisme sebagai gaya Barat untuk mendominasi, menata kembali dan menguasai Timur.

Tanpa memeriksa Orientalisme sebagai suatu *discourse*, kita tidak akan mungkin bisa memahami disiplin yang sangat sistematis ini, dengan mana budaya Barat mampu mengatur—bahkan menciptakan—dunia Timur secara politis, sosiologis, militer, ideologi, saintifik, dan imajinatif selama masa pasca-Pencerahan. Disamping itu, demikian berwenangnya kedudukan Orientalisme hingga saya yakin bahwa tak seorang pun yang bisa menulis, berpikir mengenai, atau bertindak terhadap dunia Timur tanpa memperhitungkan pembatasan-pembatasan atas pikiran dan tindakan, yang digariskan oleh Orientalisme. Singkatnya, karena Orientalisme maka dunia Timur dahulu (dan juga sekarang) tidak merupakan obyek pemikiran atau tindakan yang bebas. Ini tidak berarti bahwa Orientalisme secara sepihak menentukan apa yang dapat dikatakan tentang dunia Timur, tetapi ia berarti bahwa Orientalisme merupakan keseluruhan jaringan kepentingan-kepentingan yang secara tak terhindarkan dikaitkan dengan (dan karenanya selalu terlibat dalam) setiap kesempatan dimana entitas “dunia Timur” yang khas itu menjadi pokok perbincangan (Said, 2001: 4).

Dalam relasi kuasa di dunia timur (negara jajahan) itulah terdapat kelompok-kelompok yang tersisihkan dan terhempas yang dalam studi pascakolonial berusaha untuk dibuat bersuara dan menuturkan kesaksiannya. Para intelektual lebih jauh bukan untuk “mewakili” dan “menghomogenkan” suara kelompok *subaltern* ini, tapi menafsirkan pergolakan dan strategi yang membuatnya *survive*. Suara kelompok *subaltern* masih tersimpan dalam berlapis-lapis ingatan dan struktur kekuasaan yang kemudian tidak bisa dengan mudah diklaim oleh para intelektual. Kelompok *subaltern* (pada dasarnya) memang tidak bisa bersuara dan diwakili.

Kelompok tersisihkan, berada di tepi yang terpinggirkan dalam arus politik kebudayaan inilah yang disebut dengan kelompok *subaltern*. Tidak mudah mendefinisikan mereka, dan jangan juga sekali-sekali berniat untuk mewakili suara mereka. Mereka ini adalah kelompok yang tidak bersuara, senyap dalam pergolakan mereka berada di pinggir arus besar politik kebudayaan dan kisah-kisah versi baru “sang kuasa” lainnya. Tapi dalam kesenyapan mereka, tersimpan sebuah kesaksian, sebuah narasi kecil, untuk menguraikan detail-detail operasi kekuasaan, praktik kekerasan yang tidak tidak kita dapatkan dalam bingkai narasi besar “sang kuasa”. Studi pascakolonial menjalin tali temali tersebut untuk membongkar warisan kolonial dalam masyarakat, untuk kemudian menyusun kembali jati diri sebagai masyarakat postkolonial.

Konsep *subaltern* dilontarkan pertama kali oleh marxis Italia, Antonio Gramsci ketika mengklasifikasikan kondisi masyarakat Italia. Ia menyebutkan, membicarakan kelas *subaltern* tidak bisa dilepaskan dari formasi negara. Dalam bahasa Gramsci, mereka adalah “kelompok inferior”, yaitu kelompok-kelompok dalam masyarakat yang menjadi subjek hegemoni kelas-kelas yang berkuasa. Petani, buruh, dan kelompok-kelompok yang lain yang tidak memiliki akses kepada kekuasaan “hegemonik”. Kelas dan kelompok inilah yang kemudian akhirnya biasa disebut kelas-kelas *subaltern*.

Gayatri Chakravorty Spivak yang menampilkan *subaltern studies* mendapatkan inspirasi dari sejarah perjalanan intelektual India kritis yang tergabung dalam *Subaltern Studies Group*. Adalah Ranajit Guha, seorang sejarawan India yang kemudian mengambil dan mengembangkan gagasan Gramsci tentang *subaltern* untuk menulis ulang sejarah India. Guha mengatakan bahwa sejarah dominan tentang nasionalisme India tidak menyertakan kelompok-kelompok *subaltern* dan kelompok-kelompok pekerja dan lapisan menengah di kota dan di desa, yaitu rakyat. Yang dimaksud Guha dengan *subaltern* adalah “mereka yang bukan elite” dan yang dimaksud elit adalah “kelompok-kelompok dominan, baik pribumi maupun asing”. Yang asing adalah pejabat-pejabat Inggris dan para pemilik industri, pedagang, pemilik perkebunan, tuan tanah, dan misionaris. Yang pribumi dibagi menjadi dua, yaitu mereka yang beroperasi di tingkat nasional (pengusaha feodal, pegawai pribumi di birokrasi tinggi) dan mereka yang beroperasi di tingkat lokal dan regional (anggota kelompok-kelompok dominan).

Namun, dalam masyarakat pascakolonial, suara-suara masyarakat tertindas dalam kelas *subaltern* terfragmentasi dan berlapis-lapis seperti yang diungkapkan di atas. Suara-suara *subaltern* tersebar dalam subjektivitas-subjektivitas manusia dan pengalaman sejarahnya. Dalam studi pascakolonial, identitas-identitas dan subjektivitas-subjektivitas manusia itu berubah dan terpecah-pecah. Sementara, sebagian kritikus dan sejarawan mendapati deskripsi tentang formasi subjek memudahkan pemahaman kita tentang kemungkinan *give and take*, negosiasi-negosiasi dan dinamika kekuasaan dan perlawanan dalam hubungan-hubungan kolonial. Namun, bagi yang lain, teori-teori tentang identitas terpecah dan tidak stabil seperti itu tidak memungkinkan kita mengkonseptualisasikan keagenan, atau mendefinisikan subjek-subjek yang merupakan pembuat-pembuat dari sejarah mereka sendiri (Loomba, 2003: 300-301).

Subaltern Studies sebagai sebuah kajian menempatkan bahwa kelompok masyarakat yang tertindas

untuk diberikan ruang bersuara, bersaksi, menggugat “narasi resmi” dari kekuasaan. Dalam praktiknya, *subaltern studies* adalah politik pemihakan. Jika dilacak lebih jauh, kehadiran kelompok-kelompok inferior ini memiliki sejarah panjang dalam perjalanan kolonialisme. Setelah proyek penjajahan tersebut berakhir—dalam bentuk fisik tapi tidak dalam bentuk ideologi dan praktik-praktik neo-kolonialisme—masih tersisa jejak-jejak, warisan kolonialisme yang dibekukan dan terus dipraktikkan oleh bangsa terjajah. Oleh karena itulah studi pascakolonialisme selain menekankan pada pembongkaran warisan rezim kolonial, juga menginspirasi kelompok-kelompok inferior, terpinggirkan dari masyarakat terjajah untuk bersuara dan mendefinisikan dirinya (Fanon, 2000).

Posisi *subaltern* jelas berada di tepi pusaran kekuasaan. Oleh karena berada di tepi, suaranya sering diabaikan. Dalam praktik kolonialisme, suara masyarakat terjajah dalam menunjukkan eksistensinya terbedung jejaring kekuasaan yang diciptakan oleh rezim penjajah. Setelah itu, posisi *subaltern* akan terus-menerus tersisih karena proyek penjajahan dilanjutkan oleh masyarakat terjajah lainnya yang mewarisi pola pikir kolonial. Oleh sebab itu, posisi *subaltern* akan terus ditekan dengan berbagai praktik-praktik penjajahan gaya baru yang terus direproduksi.

Menurut Gramsci, penulisan sejarah selanyaknya mengalihkan pandangannya kepada sejarah kelas-kelas *subaltern* ini. Karena dalam sejarah *subaltern* juga terdapat kompleksitas dan beragam relasi yang penting untuk dipahami. Tapi sayangnya menurut Gramsci, “sejarah yang tidak resmi” ini tertutup oleh “sejarah resmi” dari kekuasaan. Ini disebabkan karena kelompok *subaltern* tidak memiliki akses ke pusat-pusat kekuasaan, kondisinya terpinggirkan dan terbungkam suaranya.

Sejarah kelompok *subaltern* tentu tidak akan tercatat dalam dokumen resmi negara. Sejarah, ingatan mereka termarginalkan yang berada di tepi dominasi politik kebudayaan. Tsing (1998) dalam kajiannya tentang marginalitas dan kelompok *subaltern* di Dayak Meratus mengungkapkan bahwa sangat penting untuk mempersoalkan posisi kelompok-kelompok masyarakat yang tersingkir dan terpuruk yang berada di tepi dominasi kebudayaan. Keterpinggiran dari kelompok *subaltern* ini menjadi tema yang penting untuk kembali merumuskan teori kebudayaan, bukan sekadar memberi ciri kebudayaan tertentu.

Dalam genealogi kekerasan, subjektivitas dari agensi juga sangat berperan penting disampingnya tentunya struktur sosial yang membentuk agensi tersebut. Bourdieu (dalam Haryatmoko, 2003: 8) menajamkan perspektif yang mempertentangkan beberapa dikotomi antara individu-masyarakat, agen-struktur sosial, kebebasan-determinisme. Bourdieu memperhitungkan bahwa posisi-posisi pelaku juga terkait dengan ruang dan memang riil ditempati. Ia mencoba menjelaskan dialektika antara pelaku dan sistem: struktur-struktur sosial hanya bisa diciptakan, dilanggengkan, dan diubah oleh pelaku-pelaku sosial; sebaliknya, pelaku sosial kendati dikatakan bebas, dikondisikan oleh struktur-struktur tersebut. Dimensi dualitas pelaku dan struktur masih sangat kuat. Melalui konsep *habitus*, Bourdieu menyatukan kedua unsur tersebut dengan pendekatan yang disebut dengan strukturalisme genetik/generatif: analisis struktur-struktur objektif yang tidak bisa dipisahkan dari analisis asal usul struktur-struktur mental dalam individu-individu biologis yang sebagian merupakan produk penyatuan struktur-struktur sosial dan analisis asal-usul struktur-struktur sosial itu sendiri.

Dalam konteks genealogi kekerasan, posisi dan peran *subaltern* menjadi sangat sentral. Dari kelompok *subaltern* inilah beragam genealogi kekerasan terbentuk dan menciptakan struktur-struktur yang terus menerus bergeser, berubah-ubah sesuai dengan konteks zaman dan relasi kekuasaan yang membentuknya. Bergulatnya agensi, subjektivitas yang bertarung dalam praktik kekerasan juga menimbulkan dampak yang merusak hubungan kemanusiaan. Santikarma (2004) menunjukkan bahwa tragedi kekerasan menimbulkan rusaknya relasi humanisme sesama manusia. Salah satu hasil kekerasan yang paling menyakitkan justru hancurnya kepercayaan antar saudara dan antar tetangga mereka sendiri, seperti yang dirujuk oleh Veena Das sebagai “kesadaran beracun” (2000) bahwa kelompok sosial seperti banjar, desa dan keluarga adalah fiksi sosial yang gampang goyah di bawah tekanan kekerasan?

Pada posisi *subaltern*-lah dampak kekerasan yang menyakitkan itu ditimpakan. Karena itulah genealogi kekerasan menunjukkan bagaimana akar sejarah kekerasan politik berjalan, bergeser dalam konteks relasi kekuasaan tertentu, dan sudah tentu menghasilkan kelompok *subaltern* yang berbeda-beda pula. Tapi dalam kelompok *subaltern* juga terdapat struktur kekuasaan yang harus diuraikan. Karena itulah, dalam mendengar suara *subaltern*, ada baiknya untuk memakai bahasa mereka, mendengar dan melihat bagaimana mereka memaknai kehidupan sehari-hari. Dan yang tidak kalah untuk dilupakan adalah bagaimana kelompok *subaltern* ini memaknai kehidupan sehari-hari dan melihat lebih akrab lagi struktur kekuasaan yang beroperasi dalam

keseharian di antara mereka yang terpuruk.

Santikarma (2004) dengan meminjam Bourdieu mengungkapkan tidak ada subyek yang bebas dari ruang kekuasaan dan tidak ada ruang yang steril dari *power*. Kalau begitu, untuk mengerti kekuasaan tidak cukup untuk mengambil suara mereka yang terpinggir sebagai “suara alamiah perlawanan” yang murni dan tak terkorupsi. Teks yang diproduksi oleh mereka yang disebut massa marginal masih diciptakan oleh segelintir “brahmana” diantara ribuan massa paria. Dunia sosial berhirarki di antara para pengemis, pelacur, ekstapol, narapidana, pemadat, preman, dan buruh bukan hanya membuahakan solidaritas diantara mereka, tetapi juga saling hantam, saling jegal, bahkan saling bunuh karena struktur kehidupan yang membelenggunya.

DAFTAR PUSTAKA

- Baso, Ahmad. 2005 *Islam Pascakolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*. Yogyakarta: Mizan.
- Fanon, Frantz. 2000 *Bumi Berantakan: Buku Pegangan untuk Revolusi Hitam yang Mengubah Wajah Dunia*. Jakarta: Teplok Press.
- Gandhi, Leela. 2001 *Teori Poskolonial, Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*. Yogyakarta: Qalam.
- Gramsci, Antonio. 2000 *Sejarah dan Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Prometheus.
- Haryatmoko. 2002 “Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan, Menelanjangi Mekanisme dan teknik Kekuasaan Bersama Michel Foucault” dalam *Basis* edisi Konfrontasi Foucault dan Marx, No. 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari 2002.
- Haryatomoko. 2003 “Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu” dalam *Basis* edisi khusus Pierre Bourdieu, No. 11-12, Tahun ke- 52, November-Desember 2003.
- Kompas*, 27 Oktober 2003
- Loomba, Ania. 2003 *Kolonialisme/Pascakolonialisme*. Yogyakarta: Bentang.
- Lubis, Dr. Akhyar Yusuf. 2006 *Dekonstruksi Epistemologi Modern, Dari Posmodernisme, Teori Kritis, Poskolonialisme hingga Cultural Studies*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu.
- Margi, I Ketut. 2001 *Konflik dan Keresahan di Tengah Perubahan (Studi tentang Konversi Agama di Desa Petandakan, Buleleng, Bali)*. (tesis) pada Program Studi Kajian Budaya Program Pascasarjana Universitas Udayana.
- Nusa Harian*, 27 Oktober 2003
- Said, Edward. 2001 *Orientalisme*. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Santikarma, Degung. 2004 “Sweeping” Bali, ‘Sekala’ dan ‘Niskala’. *Kompas*, 7 April 2004.
- Smit, Linda Tuhiwai. 2005 *Dekolonisasi Metodologi*. Yogyakarta: Insist Press.
- Sutrisno, Mudji dan Hendra Putranto (ed). 2004 *Hermeneutika Pascakolonial: Soal Identitas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 1998. *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi pada Masyarakat Terasing*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia