

July 2017

Mencipta dengan Menghancurkan: Signifikasi Semiotis Kekerasan dan Reproduksi Identitas Sosial

Geger Riyanto

Forum Kajian Antropologi Indonesia, geger255@gmail.com

Follow this and additional works at: <https://scholarhub.ui.ac.id/paradigma>

Recommended Citation

Riyanto, Geger. 2017. Mencipta dengan Menghancurkan: Signifikasi Semiotis Kekerasan dan Reproduksi Identitas Sosial. *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* 7, no. 1 (July). 10.17510/paradigma.v7i1.136.

This Article is brought to you for free and open access by the Faculty of Humanities at UI Scholars Hub. It has been accepted for inclusion in *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* by an authorized editor of UI Scholars Hub.

MENCIPTA DENGAN MENGHANCURKAN: SIGNIFIKASI SEMIOTIS KEKERASAN DAN REPRODUKSI IDENTITAS SOSIAL

Geger Riyanto

Forum Kajian Antropologi Indonesia, geger255@gmail.com

DOI: 10.17510/paradigma.v7i1.136

ABSTRACT

In this article, I want to show the semiotic signification of violence which made its representation profoundly essential in cultural life. My argument is we cannot fully comprehend the social nature of violence provided we view it merely as an act to satisfy the desire to harm the other or to seize a contested scarce resource. As it gave off the impression of negating the others, violence, whatever its motive, tend to be interpreted as the sign of one's commitment toward his/her group while considerably strengthening the group's sense of identity. It is this semiotic signification of violence, I argue, which made it being reproduced prevalently in our cultural imaginations. I will be arguing this by examining cases in which the representation of violence being actively exhibited and exploited to invoke a particular sense of identity.

KEYWORDS

Violence; identity; semiotic; self signifier; antagonism.

1. Pendahuluan

Pengagungan kekerasan menjadi bagian dari sangat banyak kebudayaan. Begitu akrab para pengkaji dengan situasi itu sehingga ketiadaan artefak kekerasan dan perang dari ekskavasi arkeologis peradaban Sungai Indus sepanjang beberapa dekade—bahkan sulit dipercaya—menengarai peradaban ini sebagai tidak mengenal kekerasan. Richard Meadow, Direktur Laboratorium Zooarkeologi di Peabody Museum, Harvard University, tatkala diwawancarai oleh *New Scientists* perihal situasi itu, langsung menampik kemungkinan masyarakat tanpa kekerasan. “Tidak pernah ada masyarakat yang tidak mengalami perang besar atau kecil,” ujarnya.

Memang, apabila kita mengamati peninggalan berbagai peradaban masa silam, kekerasan terhadap liyan bukan lagi gambaran yang mudah ditemukan pada artefak pentingnya. Kekerasan pun menempati kedudukan yang dihasrati, dibanggakan, dan bahkan dihormati (Noddings 2011). Berbagai prasasti menggambarkan peperangan sebagai momen agung (McVicker 2007). Dalam berbagai masyarakat dari belahan bumi yang berbeda, prajurit, misalnya, selalu menduduki strata sosial tinggi sehingga disegani. Dan, apabila kita melebarkan pandangan ke masyarakat suku, para pelaku kekerasan pun memperoleh posisi

sosial yang ditinggikan. Orang Kawelka dari Pegunungan Hagen, Papua Nugini, misalnya, mempunyai pekik perang masa prakolonial demikian,

Marilah kita berdiri di sini dan menghadapi mereka, marilah kita menerima luka di dada kita dan bukan di punggung ketika kita melarikan diri, biarkan wanita kita kabur bersama anak terkecil di dada mereka, dan kemudian bawa mereka kembali ke tempat kita, para pria Kawelka, bertarung dan mati hingga pria terakhir, sehingga mereka tahu siapa ayah mereka dan siapa yang membunuh mereka [dan kepada siapa mereka harus menuntut balas].

(Stewart dan Strathern 2000, 47)

Penghormatan pada kekerasan mungkin tak terlalu kasatmata dalam khazanah kebudayaan kontemporer. Penerimaan kemanusiaan sebagai norma paripurna dalam kehidupan publik memang menyebabkan glorifikasi kekerasan tidak dapat dengan mudah diumbar dan, lebih-lebih, dibanggakan kepada khalayak. Akan tetapi, mengatakan bahwa kekerasan tidak menjadi cara yang diunggulkan beberapa kelompok untuk meraih tujuannya jelas keliru. Kita jelas tidak dapat menampik kenyataan bahwa kekerasan berbasis religi yang terjadi belakangan didorong salah satunya oleh tafsir yang mengagungkan perang terhadap kelompok yang menyimpang. Demikian juga kita tidak dapat menampik kenyataan berbagai konflik lokal di Indonesia meruyak menjadi konflik berskala besar karena begitu banyak orang terpanggil oleh kehormatan mereka untuk membela sesama kaumnya dengan menggunakan kekerasan (Sidel 2006; Wilson 2008).

Pertanyaan yang akan saya coba jawab melalui artikel ini adalah mengapa kekerasan menjadi bagian yang tampaknya tidak terpisahkan dari kebudayaan? Apakah signifikasinya yang menyebabkan kekerasan memperoleh kedudukan sentral dalam kebudayaan serta terus-menerus direproduksi? Tujuan dari artikel ini adalah menjawab pertanyaan itu melalui satu sudut pandang yang belum lazim untuk menerangkan kekerasan. Kekerasan, dalam argumentasi artikel ini, adalah penanda. Tindak kekerasan merupakan tindakan yang berwatak signifikan—menandai. Penandaan melalui kekerasan, sebagaimana akan diperlihatkan dalam artikel ini, mempunyai peran yang berarti untuk memproduksi serta mereproduksi identitas kelompok, dan ini menempatkannya sebagai penanda yang tidak terpisahkan dari dinamika penting kehidupan sosial.

2. Kerangka Konseptual

Sebelum saya menerangkan lebih jauh pandangan saya, sebaiknya kita mengilas beberapa referensi yang telah mengajukan jawaban sistematis untuk permasalahan yang saya ajukan. Satu posisi yang lazim diambil oleh para pengamat adalah menjelaskan bahwa kita, sejak awal sejarah, selalu bergelut dengan keterbatasan sumber daya, dan perilaku agresi menjadi kecenderungan yang tidak terhindarkan kala para insan harus memperebutkannya. Menghimpun bukti arkeologis serta etnografis yang meyakinkan dan Azar Gat (2009) menerangkan bahwa peperangan sudah ada sejak dua juta tahun silam. Penyebabnya merentang dari perebutan prestise, sihir hingga balas dendam. Namun, penyulutnya yang paling dominan dari waktu ke waktu adalah kelangkaan hajat hidup. Roscoe (2007), sementara itu, dalam nada yang sama dengan Gat, menegaskan bahwa peperangan senantiasa berangkat dari kalkulasi tentang risiko dan keuntungannya. Ia dapat mendatangkan kepada kelompok yang memenangkannya harta, budak, wilayah, serta berbagai sumber daya lain.

Persoalannya, pertama, penjelasan dalam koridor paradigmatis di atas tidak dengan sendirinya menerangkan mengapa kekerasan dianggap bermakna dan dimuliakan. Selanjutnya, fakta yang juga tidak seyogyanya luput dari perhatian kita adalah kekerasan acap dilakoni tanpa diiringi motif meraup sesuatu

yang lebih dari kelompok lain. Pada saat kekerasan terhadap kelompok tertentu menjadi norma, khususnya, kita tidak akan menemukan lagi pertimbangan instrumental diperlukan oleh para aktornya untuk melansir kekerasan. Kasus ini terlihat nyata baik dari kekerasan dalam masyarakat bersahaja maupun masyarakat modern yang lebih kompleks (Bouju dan de Bruijn 2014). Kekerasan menjadi tindakan yang dilakukan tanpa pelakunya benar-benar memedulikan kerugian yang akan dialami—pembalasan yang mungkin akan dialaminya, kerugian yang harus dihadapinya dalam jangka panjang. Lebih jauh, kita bukan hanya akan menemukan alasan pragmatis tidak selalu mendasari kekerasan. Dalam konteks genosida, ketika kekerasan menjadi norma yang harus dijunjung apabila tidak mau dianggap pengkhianat atau bagian dari kelompok musuh, kekerasan pun dilansir oleh insan tertentu terhadap orang yang disayangnya. Pada kasus genosida Rwanda, banyak kejadian suami Hutu yang menikahi wanita Tutsi harus membunuh istri agar mereka ini tidak disiksa secara mengenaskan oleh massa (Stewart dan Strathern 2002).

Namun, apakah mengatakan bahwa kekerasan tidak selalu didorong oleh pertimbangan rasional sama dengan mengatakan didorong oleh kecenderungan agresif bawaan kita? Penjelasan yang memperlakukan manusia dalam asumsi gelap semacam ini—yang juga pernah diberikan oleh Sigmund Freud (2015) serta para cendekiawan lain—memang, bukan sepenuhnya tidak masuk akal. Kekerasan, memang, akan selalu melibatkan agresi yang membunyah dari emosi bawaan manusia yang tidak ditangkal. Sayangnya, dengan penjelasan yang demikian, kita akan menampik kenyataan bahwa kekerasan tidak pernah benar-benar hanya bertujuan untuk menghancurkan. Kekerasan terhadap yang lain selalu dilakukan dengan imajinasi puitik tertentu (Whitehead 2004). Bentuk kekerasan yang dilakukan senantiasa menyesuaikan dengan berbagai simbol yang diingat oleh para pelakunya dan imajinasi kolektif inilah yang, pada dasarnya, memungkinkannya menjadi bagian dari kebudayaan.

Oleh sebab itu, dalam mengurai masalah sengkabut mengapa kekerasan tidak dapat dipisahkan dari kebudayaan, saya beranggapan bahwa kita tidak boleh mengabaikan signifikansi semiotis dalam lelatu kekerasan. Sebagai sebuah tanda, kekerasan adalah sesuatu yang sangat mudah tertangkap penginderaan (Riches 1986). Ekspresivitasnya—pekik, tangis, luka, darah, aroma yang meruap darinya—menorehkan dampak emosional yang kuat (Bouju dan Bruijn 2009, 10). Maka, mengiringi sifat mudah dicerapnya itu, kekerasan juga mudah mengisyaratkan upaya mengancam, menyingkirkan, memusnahkan pihak lain. David Riches (1986, 11) mengidentifikasi bahwa watak kekerasan adalah sebagai sesuatu yang dapat menghancurkan objek yang menjadi sasarannya serta melukai orang lain. Apa pun latar belakang kebudayaan dari pelakunya, Riches menandakan bahwa orang tidak akan keliru mempertukarkannya dengan tindakan selain kekerasan.

Satu hal yang patut kita pahami adalah identitas tidak pernah terbangun sekadar melalui segala sesuatu yang ada di dalam dirinya sendiri. Identitas terbangun karena ada pihak lain yang keberadaannya menggariskan demarkasi gamblang dengan pihak diri (Triandafyllidou 1998). Pendefinisian siapa diri menjadi jelas dengan adanya keberadaan liyan. Dengan wataknya sebagai ekspresi gamblang sentimen antagonisme terhadap liyan, sebagaimana sudah disinggung, kekerasan berpotensi menjadi penanda identitas yang efektif. Karena kekerasan terarah ke liyan yang merupakan antagonis dari diri, pada saat dilakukan, juga menandai siapa yang dapat dikategorikan bagian dari kelompok diri. Dengan demikian, kekerasan bukan hanya berwatak destruktif melainkan produktif (George 1996). Pada banyak momen kala dilakukan, kekerasan berkontribusi dalam memantapkan identitas diri. Performanya menyajikan sebuah spektakel kreatif dan dramatis yang menggenjot dinamika yang melanggengkan, memantapkan, sekaligus mentransformasi identitas suatu kelompok.

Sebagai sebuah penanda, kekerasan pun bukan hanya menjadi bagian dari kebudayaan sebagaimana *parole* merupakan bagian dari *langue* (Saussure 2011). Dengan materialitasnya yang mempunyai kekuatan

untuk memantik emosi para pencerapnya serta membangun perasaan identitas mereka dengan mengarahkan sentimen antagonisme mereka, kekerasan tidak dapat dikatakan semata menyeruak dari kebencian kolektif. Ia pun mempunyai faedah untuk membingkai serta mereproduksi kebencian kolektif ini dan, lebih jauh, menyangga dan mewujudkan keutuhan identitas kelompok.

Apa yang akan saya argumentasikan dalam tulisan ini, melalui studi kasus beberapa narasi kekerasan kelompok, kekerasan memperoleh kedudukan penting dalam kebudayaan tidak lepas dari kapasitasnya sebagai suatu lelucon semiotis yang, bagi aktornya, dapat membedakannya dari kelompok lain dan menahbiskan kelompoknya sebagai komunitas yang tersendiri—otonom, berdaulat, berbeda dari yang lain. Maka, bagi tatanan budaya bersangkutan, kekerasan adalah sesuatu yang dapat dipentaskan untuk kepentingan memperkuat serta mereproduksinya pada momen-momen krusial.

3. Metodologi Penelitian

Penelitian ini akan menganalisis bagaimana lelucon serta citra kekerasan berpengaruh pada formasi identitas kolektivitas sosial. Metode penelitian yang saya rasa tepat digunakan untuk membuktikan argumentasi teoretis ini adalah studi kasus. Metode studi kasus pada awalnya diajukan untuk memeriksa pengalaman historis yang akan menghasilkan pengetahuan generik yang berfaedah. Apa yang akan dilakukan oleh peneliti ini dalam studi kasus adalah menghimpun data partikular tentang satu topik, kejadian, konteks yang memungkinkannya untuk melakukan eksplorasi lelucon dalam mengonstruksi penjelasan yang utuh tentangnya (George dan Bennett 2005). Perbandingan juga sangat mungkin dilakukan dalam studi kasus dengan tujuan memperlihatkan satu aspek yang persisten memengaruhi kemunculan serta kelanggungan dinamika sosial tertentu.

4. Analisis

Mengapropriasi Revolusi

Dinamika yang menyelubungi historiografi Indonesia periode revolusi adalah fenomena yang menarik untuk mendapatkan perhatian ketika kita mengulas pertalian dinamis di antara kekerasan, kebudayaan, dan identitas. Kekerasan, dalam balutan perjuangan kemerdekaan, merupakan unsur yang senantiasa mendampingi narasi sejarah revolusi Indonesia. Unsur itu, pertama-tama, paling mudah terlihat pada sejarah yang diajarkan dan ditanamkan oleh negara kepada warganya. Dalam buku *Sejarah Nasional Indonesia VI*, luaran dari proyek penulisan sejarah Departemen Pendidikan Nasional dan Kebudayaan, setiap paparan tentang perjuangan kemerdekaan Indonesia identik dengan peperangan bersenjata mengusir penjajah. Bila kita mengikuti narasi yang terpapar dalam bukunya, apa yang akan mengikuti Proklamasi Kemerdekaan Indonesia adalah perang mempertahankannya yang berlangsung di segala lini masyarakat.

Persoalan dari pemahaman yang demikian adalah dinamika genting di luar peperangan yang terjadi pada rentang yang sama menjadi terabaikan. Segenap kejadian lain yang mengarah ke pengakuan Belanda atas kedaulatan Indonesia pada 1949, dari perubahan sikap Amerika Serikat, diplomasi yang giat, hingga pemerintahan darurat, menjadi dinamika yang tidak kasat mata dalam paparan buku tersebut. Walhasil, impresi yang terbangun adalah kemerdekaan Indonesia tegak melalui perjuangan bersenjata. Padahal, apabila kita mencermati berbagai bukti yang diperoleh dari narasi lisan di daerah, perang bukanlah bagian yang penting dalam kehidupan kebanyakan orang pada kurun waktu itu. Dari repihan ingatan orang tentang revolusi di Jawa Timur, misalnya, etnografer William Frederick (1993) menemukan bahwa pejuang nasionalis bukanlah bagian dari kehidupan desa. Mereka melintasi desa pada berbagai waktu. Namun, mereka

senantiasa dianggap orang luar. Demikian juga dengan kehidupan di pelosok. Pada era itu, orang-orang Dayak di Pegunungan Meratus, Kalimantan Selatan, mengidentifikasi para pejuang sebagai “Astrimis”—dari bahasa Belanda yang berarti ekstrimis. Hampir semuanya tidak pernah menjumpai para “Astrimis” itu, dan kebanyakan hanya memperoleh reputasi tentang kancahnya dari berbagai cerita.

Situasi pada kurun revolusi agaknya lebih padan untuk digambarkan sebagai cerminan ketiadaan kekuasaan yang efektif. Laskar pejuang rakyat bermunculan di mana-mana dan keberadaannya menimbulkan kegelisahan di antara para warga—terlebih warga asing (Cribb 2008). Warga di daerah, tempat kelompok pejuang kemerdekaan banyak berpatroli, khawatir akan setiap gelagat yang dapat mengisyaratkan asosiasi mereka dengan Belanda (Siegel 1997). Akan tetapi, kini apa yang diingat mengenai ihwal kurun yang formatif bagi tegaknya negara-bangsa Indonesia bukanlah impresi yang fragmentaris itu. Apa yang menjadi narasi yang dipahami oleh orang awam tentang sejarah kemerdekaan Indonesia adalah kemerdekaan muncul dari keberanian banyak orang yang berjuang secara fisik menghalau keberadaan kolonial—melakoni kekerasan untuk menengahkan mereka. Narasi itu diulang dalam pengajaran serta buku ajar sekolah dan, sebagaimana akan kita temukan dari berbagai produk kebudayaan populer, juga menjadi cara orang awam memahami bagaimana Indonesia berdaulat atas dirinya sendiri.

“Militerisasi” dari historiografi Indonesia juga berlangsung melalui inkorporasi sejarah lokal ke dalam koridor sejarah nasional pada masa Orde Baru. Cara yang dilakukan negara, dari waktu ke waktu, adalah mengangkat tokoh pemberontakan di daerah pada masa kekuasaan Belanda menjadi pahlawan. Kebijakan itu boleh dikatakan berhasil dalam melanggengkan kesinambungan yang berarti antara sejarah lokal dan sejarah nasional. Menarik bahwa pemahaman yang demikian tegak terlepas pemberontakan tidak selalu memiliki motif yang sama dengan perjuangan nasional, selain pada kenyataannya, kita tidak akan jarang menemukan motif pragmatis di antara para aktornya. Namun, dari sini kita dapat melihat dengan nyaris telanjang bahwa satu hal yang menjadi penanda seseorang merupakan bagian dari Indonesia adalah kekerasan yang dilakukannya terhadap pihak lain, dan dalam hal ini penjajah. Kompleksitas historis, intrik, serta manuver di antara kelompok dan para aktornya menjadi terabaikan, selagi di sisi lain pemberontakan merekalah yang menjadi spektakel yang paling mudah ditangkap sebagai isyarat identitas mereka.

Hal yang juga menarik diamati adalah selepas Reformasi pemahaman sejarah yang bercorak kekerasan tersebut terus-menerus direproduksi meskipun tanpa andil langsung dari negara. Sejumlah pengamat mengatakan bahwa pemahaman sejarah Indonesia yang bernuansa perjuangan bersenjata tidak lepas dari campur tangan Orde Baru yang memang banyak dikonstitusi oleh elite militer (Adam 2005; McGregor 2007). Akan tetapi, setelah kini negara tidak lagi mempunyai kapabilitas yang sama untuk menentukan kehidupan publik, pandangan bahwa perjuangan menengahkan penjajah secara fisik menentukan kadar keindonesiaan satu kelompok tetap dipegang dan dihidupkan dalam banyak pembicaraan. Setiap kali perdebatan yang mempertanyakan kelayakan satu kelompok menjadi bagian dari bangsa Indonesia menyeruak, satu hal yang kontan dipertanyakan adalah komitmen kelompok bersangkutan dalam perang kemerdekaan pada masa silam.

Satu di antara ekspresi yang diungkapkan oleh novelis yang digandrungi anak muda, Tere Liye. Ia mengungkapkan melalui akun Facebooknya,

Indonesia itu merdeka, karena jasa-jasa tiada tara para pahlawan—yang sebagian besar di antara mereka adalah ulama-ulama besar, juga tokoh-tokoh agama lain. Orang-orang religius, beragama. Apakah ada orang komunis, pemikir sosialis, aktivis HAM, pendukung liberal, yang pernah bertarung hidup mati melawan serdadu Belanda, Inggris, atau Jepang? Silahkan cari. Anak

muda, bacalah sejarah bangsa ini dengan baik. Jangan terlalu terpesona dengan paham-paham luar, seolah itu keren sekali; sementara sejarah dan kearifan bangsa sendiri dilupakan.

Pandangan tersebut kala itu kontan menuai tanggapan keras dari berbagai pihak yang tersinggung. Namun, itu sebenarnya bukan pertama kalinya Tere Liye mempertanyakan keindonesiaan kelompok yang acap ditempatkan sebagai antagonis kelompok Islam. Tentu saja, itu pun bukan pertama kalinya cara itu digunakan oleh sejumlah kalangan untuk mempertanyakan kepantasan kelompok yang mereka musuhi untuk menjadi bagian dari Indonesia. Ungkapan serupa sudah banyak mengemuka sebelumnya. Pun, ketika pemerintah mengeluarkan uang baru, salah satu reaksi negatif yang menonjol adalah ketidaksenangan karena sebagian tokoh yang dipajang menjadi gambar mata uang baru merupakan nonmuslim. Kalangan yang meresponnya dengan negatif mencibir bahwa para tokoh itu tidak pernah benar-benar terbukti membela Indonesia pada masa perjuangan melawan Belanda.

Narasi populer tentang perjuangan fisik yang mengenyahkan liyan untuk menentukan identitas, tentu saja, bukan hanya diartikulasikan oleh sejumlah kelompok Islam. Pandji Pragiwaksono, komedian berdikari masyhur yang lebih banyak melekatkan citranya dengan nasionalisme daripada agama, beberapa kali tidak memisahkan antara perjuangan kemerdekaan dan perjuangan bersenjata. Hal pertama yang disampaikan olehnya ketika ia mengilas pahlawan di masa silam adalah “sipil atau masyarakat biasa yang mengangkat senjata mereka. Entah Bambu Runcing atau apa pun yang mereka dapat temukan.” Lucunya, mereka yang dirujuknya sebagai pahlawan masa silam boleh jadi adalah laskar yang telah kita singgung; mereka yang keberadaannya meneror para warga sesamanya dan beberapa di antaranya bahkan lebih termotivasi oleh kesempatan dapat tampil gagah menenteng senjata (Steedly 2013).

Saya kira, segenap gambaran di atas bukan hanya menandakan kepada kita diktum yang pernah disampaikan oleh Ernest Renan (1997) pada masa silam. Renan, salah seorang teoretisi nasionalisme awal mula, mengatakan bahwa identitas kebangsaan dibangun bukan hanya melalui proses pengingatan tetapi juga pelupaan. Apa yang dikonstruksi satu pihak menjadi narasi yang melandasi keberadaan bangsanya sudah diseleksi secara sistematis. Hal-hal yang kita jumpai di atas juga memperlihatkan bagaimana kita menyeleksi apa yang kita ingat dan apa yang kita lupakan dalam menganyam narasi yang melandasi identitas bangsa, dan, kita menjumpai, kekerasan terhadap liyan adalah yang paling diingat, sementara kekaburan serta ambiguitas dikotomi antara yang asing dan yang Indonesia menjadi fakta yang diusahakan untuk dilupakan. Di samping eratnya aksentuasi identitas Indonesia dengan perjuangan senjata, kita juga melihat bagaimana upaya negara lain untuk membantu pengakuan kedaulatan Indonesia, maraknya teror pejuang terhadap sesamanya menjadi fakta yang paling mudah dilupakan dari periode ini.

Di sini, saya agaknya perlu menekankan sekali lagi, kelekatan sejarah kita dengan perjuangan bersenjata bukanlah sekadar dampak dari hegemoni rezim militer yang pernah berkuasa pada masa silam. Dari fakta yang secara gamblang menunjukkan kecenderungan kita untuk melanggengkan identitas melalui penegasian liyan, saya dapat berargumentasi bahwa narasi itu bukan hanya memberikan kebanggaan kepada kelompok berkuasa yang lekat dengan perjuangan bersenjata melainkan juga perasaan identitas kepada kalangan luas yang awam. Sejarahwan serta etnografer mempunyai berbagai narasi untuk menjelaskan apa yang terjadi pada kurun kemerdekaan Indonesia. Kendati demikian, dibandingkan narasi lain, narasi yang membangkitkan imajinasi kekerasan mempunyai kecenderungan untuk lebih diterima sebagai pegangan identitas. Diskursus utama yang dipaparkan kepada warga Indonesia pada momen-momen “ritual” penegakan identitas keindonesiaan, katakanlah upacara 17 Agustus, ternyata, senantiasa menggandeng narasi ini.

Perburuan Kepala dan Pelanggengan Identitas

Di atas kita telah melihat bagaimana kekerasan, yang mengisyaratkan negasi terhadap liyan, menjadi penanda yang melanggengkan perasaan identitas satu kelompok. Kali ini, saya ingin memberikan perbandingan dari satu praktik yang mungkin berbeda cukup signifikan tetapi sama-sama berunsur kekerasan yang kental, yakni perburuan kepala. Perburuan kepala merupakan tradisi yang marak berkembang dalam masyarakat suku di Asia Tenggara pada masa silam. Berbagai studi yang dilakukan tentang praktik itu menemukan bahwa motif pengambilan kepala sangat beragam—merentang dari upacara pembuktian maskulinitas, ritual untuk menyuburkan tanah, hingga mencuri nama dari orang yang diambil kepalanya. Namun, satu hal yang diakui oleh Peter Metcalf (1996) dalam penutup artikelnya adalah kita akan sulit menjelaskan mengapa pemenggalan dilakukan bila mengacu pada pandangan yang justru diberikan oleh para pelakunya sendiri.

Kendati demikian, saya sepakat dengan pandangan Riches bahwa kekerasan merupakan tindakan yang, tanpa peduli dengan konteks budayanya, akan ditafsirkan sebagai leluak menyakiti mereka yang menjadi sasarannya. Sementara itu, rasa sakit merupakan sensasi intens yang mengaburkan segala sensasi lain yang dari konteks sosial satu ke konteks sosial lain senantiasa mempunyai dampak merombak tatanan budaya (Scarry, 1985). Apa artinya? Artinya, perburuan kepala, satu demonstrasi kekerasan secara sosial yang telanjang, mempunyai kecenderungan untuk ditafsirkan dalam koridor semiotis yang telah kita singgung sebelumnya, yakni sebagai penanda identitas. Secara langsung maupun tidak langsung, tindakan itu akan berpengaruh pada perampungan identitas diri dan identitas kelompok lain. Ke mana diarahkan—termasuk ke mana berpotensi diarahkan—tindakan itu akan menghilangkan batasan dengan kelompok yang dapat dikategorikan dirinya. Sementara itu, kelompok yang membahayakan jiwa kelompok diri akan dengan sendirinya menjadi kelompok yang berhadapan diametral dengannya.

Memang, bila kita beralih melihat ke praktik serta konsekuensi dari praktik perburuan kepala yang dilakukan oleh para pelakunya alih-alih pusparagam pemaknaan yang diberikan masyarakat kepadanya itu sendiri, satu hal yang akan cukup konsisten kita temukan adalah perbuatan ini menciptakan segregasi yang jelas di antara kelompok musuh dan kelompok diri. Di beberapa daerah tempat praktik ini menjadi tradisi yang dilakoni oleh para warganya, pengubuan desa, komunitas, masyarakat mengikuti praktik perburuan kepala. Berbagai kelompok tinggal di satu tempat yang terkucil dari kelompok lain karena ketakutan akan perburuan kepala. Kelompok juga dapat menjalin persekutuan dengan pihak lain untuk mengamankan diri mereka dari serangan kelompok lain ataupun membalas mengambil kepala kelompok lain yang pernah melakukannya kepada kelompoknya.

Kajian sejarah ataupun etnografi yang dilangsungkan di Maluku, misalnya (Bartels 1980; Knaap 1993), menemukan bahwa di antara kelompok Alifuru pada masa silam, perburuan kepala menyebabkan perang yang tidak berkesudahan di antara desa yang ada. Kejadian itu menyebabkan pemerintah kolonial Belanda terkendala dalam menegakkan satu otoritas yang terpusat untuk memerintah berbagai kelompok Alifuru yang bermukim di Seram. Sementara itu, studi Bartels secara khusus memperlihatkan bahwa *pela*, idiom untuk aliansi di antara dua kelompok yang berbeda, acap berlangsung dengan tujuan memperkecil risiko kelompoknya menjadi sasaran pemburu kepala dalam aktivitas sehari-harinya. Dari cerita lisan satu komunitas suku di Seram, Bartels mencatat ia terjalin setelah sekelompok orang dari satu desa berhasil menghindari pemburu mereka dan mengangkat sumpah dengan desa tetangganya untuk membalas dendam serta menghindari kejadian serupa berulang.

Kita dapat mengambil contoh lain lagi dari masyarakat Tagal yang bermukim di antara perbatasan Kalimantan dan Sabah. Dalam masyarakat Tagal masa prakolonial, menurut Sue Russel (1999), perburuan kepala menjadi tradisi yang banyak menentukan kehidupan sosial mereka. Perburuan kepala menyebabkan orang tinggal dalam rumah panjang yang terkucil dari rumah panjang lain. Mereka enggan berinteraksi

maupun bertukar barang dengan kelompok lain karena ketakutan akan perburuan kepala yang marak pada masa itu. Kendati demikian, kelompok yang tinggal di sisi sungai yang sama dapat bersatu untuk melangsungkan penyerbuan dan perburuan kepala ke kelompok lain di seberang sungai.

Di sini, kita melihat bagaimana tindakan mengambil kepala, sebagai satu leluak kekerasan, menciptakan ketakutan, persekutuan, ataupun segregasi permukiman yang akhirnya berpengaruh pada pembentukan identitas kelompok bersangkutan dalam berbagai konteks praktiknya. Akan tetapi, fenomena yang lebih gamblang memperlihatkan bagaimana kekerasan dapat secara langsung ditafsirkan sebagai pengontras sekaligus penanda identitas justru terjadi dalam penafsiran serta reproduksi kontemporer perburuan kepala. Dalam kurun beberapa puluh tahun terakhir, dengan jangkauan jauh dan kuat aparatus penegak hukum negara terhadap kehidupan di berbagai pelosok, kita tentu saja sulit menemukan perburuan kepala masih dilangsungkan sebagai sebuah tradisi. Semua penelitian antropologi tentang berbagai suku yang pernah mempraktikkannya dalam kurun lima dekade terakhir pun menemukan bahwa warga telitiannya mengakui mereka tidak melakukannya lagi. Namun, ada keganjilan: satu hal yang banyak kita temukan adalah sebagian komunitas yang pernah melakoni tradisi itu terus-menerus mengeksploitasi ingatan kolektifnya tentang tradisi itu sebagai pembeda kelompoknya dari kelompok lain.

Orang Ada' Mappurondo di dataran tinggi Sulawesi, misalnya, masih terus-menerus mempraktikkan perburuan kepala untuk merayakan musim panen. Namun, mereka hanya menggunakan kelapa sebagai pengganti kepala. Tradisi itu menandai mereka sebagai komunitas yang berbeda dari kelompok lain, dan untuk satu alasan ini yaitu menjadi sesuatu yang tidak dapat mereka tanggalkan di tengah dunia yang terus-menerus berubah (George 1996). Pengambilan kepala sendiri dilangsungkan sejak lama sebelum pada akhirnya berhenti dilakoni pada awal abad ke-20. Namun, menarik untuk kita perhatikan bahwa terlepas pemaknaan serta konteks sosial-politis yang melatari praktik itu terus-menerus bergeser, pengambilan kepala terus-menerus dilangsungkan. Sebagai satu bentuk kekerasan yang mencekam emosi pencerapnya, ia sangat mudah meninggalkan impresi kuat. Oleh karena itu, tampaknya kita dapat mewajarkan mengapa perburuan kepala dipilih oleh komunitas adat bersangkutan untuk membedakan dirinya dari komunitas lain.

Di berbagai tempat yang pernah melangsungkan praktik tersebut pada masa silam, kita pun tidak akan sulit menemukan bahwa ritual yang melibatkan pengambilan kepala masih terus dilangsungkan dengan menggunakan kepala pengganti. Di antara orang Huaulu di Seram Utara, misalnya, tradisi itu pun masih dibanggakan. Obrolan tentang pengambilan kepala menjadi ekspresi kegagahan orang Huaulu di antara komunitas adat lain di wilayah yang sama.

Lelaku kekerasan terhadap liyan, dalam berbagai situasi tersebut, sebagaimana kita menemukan, menjadi penanda yang begitu kasat mata. Lelaku itu menonjol secara tersendiri di antara skema kultural yang berlaku pada satu masa serta tatanan sosial yang berlaku; dan sebagai akibatnya ia menjadi satu atribut kultural yang paling berpotensi untuk diappropriasi oleh komunitas yang pernah melakoninya sebagai representasi dirinya—bagian dari dirinya. Ia merupakan penanda yang mengontraskan diri dari kelompok lain terlepas dari rezim semiotik (Van Leeuwen 2005) yang memberikannya pemaknaan partikular—entah sebagai upacara maskulinitas, pendirian rumah. Kemudahannya untuk dicerap dan diingat, yang tidak lepas dari kapabilitasnya dalam memberikan sensasi afektif yang pejal kepada pelaku ataupun penyaksinya (Rosaldo 1980) serta ungkapan antagonismenya dengan kelompok lain, memberikannya kelanggengan dibandingkan berbagai ungkapan kultural pada komunitas lain yang bersangkutan.

Menarik untuk dicatat bahwa bahkan Wona Kaka, pahlawan nasional dari Sumba, diangkat sebagai pahlawan nasional tidak lepas dari citranya yang lekat dengan kekerasan tersebut (Hoskins 1994). Ia diangkat sebagai pahlawan karena perjuangannya menentang kekuasaan Belanda pada masanya. Namun, sebagaimana pahlawan nasional lain, namanya diperoleh berdasarkan rekomendasi komunitas daerahnya

yang ini muncul karena reputasinya yang sudah terbangun sebelumnya. Bagaimana reputasinya terbangun? Bagaimana Wona Kaka dalam benak komunitasnya dianggap sebagai Diponegoro dari Sumba? Pada masa silam, rupanya, Wona Kaka dikenal sebagai pemburu kepala yang andal. Namun, alih-alih menasar anggota suku lain, pada masanya ia menasar prajurit Belanda. Ia melakukannya untuk waktu yang lama dan memungkinkan reputasinya terbangun.

Di sini kita dapat melihat bahwa latar belakang motif pribadi Wona Kaka sudah tidak relevan lagi. Lelaku kekerasannya, tentu, membutuhkan konteks yang memberikannya panggung untuk melansirnya. Namun, kekerasan yang dilakukannya terhadap Belanda melalui tindakan ekspresif pengambilan kepala, yang terus-menerus diperbincangkan dari waktu ke waktu, adalah yang paling mudah diingat darinya dan akhirnya diappropriasi menjadi ekspresi kesetiaannya pada kelompok kebangsaannya—Indonesia.

5. Kesimpulan

Dengan perbandingan yang telah kita dapat sejauh ini, saya berharap telah menunjukkan bahwa kekerasan tidak pernah hanya bermakna tindakan destruktif terhadap kelompok lain. Ia juga merupakan ungkapan yang menonjol dan berfaedah bagi produksi serta reproduksi identitas. Komitmen diri pada kelompok ataupun kubu tertentu dikobarkan melalui tindakan itu.

Memahami kekerasan dengan kerangka pikir semiotik memungkinkan kita untuk memahami pula mengapa tindakannya terus-menerus mengalami reproduksi, baik sebagai citra dalam imajinasi kita ketika memikirkan identitas ataupun dalam tindakan yang nyata dilakoni, yang berimplikasi pada identifikasi diri di hadapan kelompok lain. Kekerasan memiliki berbagai aspek, memang, dilatarbelakangi oleh konteks sosial-politis ataupun motif partikular dari para aktornya. Pada kasus yang telah kita lihat, kekerasan yang dilangsungkan pada masa kemerdekaan jelas berada di panggung pertikaian di antara kekuatan kolonial dan warga Indonesia untuk memperoleh otoritas berkuasa di Indonesia. Instabilitas sosial-politis juga berpengaruh pada kemunculannya.

Namun, satu hal yang patut mendapat perhatian kita adalah, selepas kelompok yang ada tidak lagi bergelut dengan situasi sosial-politis yang sama, citra kekerasan yang sama masih langgeng dan menjadi penanda identitasnya. Keindonesiaan, tujuh puluh tahun selepas kurun revolusi, masih ditafsirkan dengan kekerasan yang dilakukan oleh seseorang terhadap orang asing pada periode “kalut” menggapai kemerdekaan. Pengambilan kepala masih dianggap sebagai pembeda satu komunitas adat—bahkan pada kasus tertentu, ketika dilakukan pada “penjajah”, tindak kekerasan itu dianggap sebagai penanda dirinya pejuang kemerdekaan yang menahbiskannya di antara pejuang kemerdekaan Indonesia lain.

Maka, dari apa yang sudah kita lihat, kita mengetahui bahwa kekerasan bukan hanya leluak yang mempunyai akses fisik ataupun manuver politis yang strategis. Ia pun mempunyai efek semiotis yang tidak tergantikan, yang memungkinkannya terus-menerus diperlakukan sebagai penanda yang esensial artinya bagi identitas itu sendiri.

Daftar Referensi

- Bartels, Dieter. 1980. Alliances without marriage: Exogamy, economic exchange, and symbolic unity among Ambonese Christian and Moslems. *Anthropology*, III: 1–2.
- Bouju, Jacky, dan Mirjam de Bruijn. 2014. *Ordinary violence and social change in Africa*. Leiden: Brill.
- Cribb, Robert. 2008. *Gangsters dan revolutionaries: The Jakarta people's militia and the Indonesian revolution, 1945-1949*. Singapura: Equinox Publishing.
- Saussure, Ferdinand de. 2011. *Course in general linguistics*. New York: Columbia University Press.

- Frederick, William Hayward. 1993. *The appearance of revolution: Cloth, uniforms, and the 'Pemuda Style' in East Java, 1945–1949*. Leiden: Royal Institute of Linguistics and Anthropology.
- Gat, Azar. 2009. So why do people fight? Evolutionary theory and the causes of war. *European Journal of International Relations* 15, no. 4: 571–599.
- George, Alexander L., dan Andrew Bennett. 2005. *Case studies and theory development in the social sciences*. Massachusetts: MIT Press.
- George, Kenneth M. 1996. *Showing signs of violence: the cultural politics of a twentieth-century headhunting ritual*. Berkeley: University of California Press.
- Hoskins, Janet. 1994. *The play of time: Kodi perspectives on calendars, history, and exchange*. Berkeley: University of California Press.
- Knaap, Gerrit J. 1993. The saniri tiga air (seram); an account of its 'discovery' and interpretation between about 1675 and 1950. *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, Vol. 149, no. 2: 250–273.
- McGregor, Katharine E. 2007. *History in uniform: Military ideology and the construction of Indonesia's past*. Singapura: NUS Press.
- McVicker, Donald. 2007. Images of Violence in Mesoamerican Mural Art. Dalam *Latin American indigenous warfare and ritual violence*, penyunting Richard J. Chacon dan Rubén G. Mendoza, 73–90. The University of Arizona Press.
- Metcalf, Peter. 1996. Images of headhunting. Dalam *Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*, penyunting Janet Hoskins, 249–292. Stanford: Stanford University Press.
- Noddings, Nel. 2011. *Peace education: How we come to love and hate war*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renan, Ernest. 1997. *Qu'est-ce qu'une nation?* Fayard/Mille et une nuits.
- Riches, David, ed. 1986. *The anthropology of violence*. New Jersey: Blackwell.
- Roscoe, Paul. 2007. Intelligence, coalitional killing, and the antecedents of war. *American Anthropologist* 109, no. 3: 485–495.
- Scarry, Elaine. 1985. *The body in pain: The making and unmaking of the world*. Oxford: Oxford University Press, USA.
- Sidel, John Thayer. 2006. *Riots, pogroms, jihad: Religious violence in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Siegel, James T. 1997. *Fetish, recognition, revolution*. Ithaca: Cornell University Press.
- Steady, Mary Margaret. 2013. *Rifle reports: A story of Indonesian independence*. Berkeley: University of California Press.
- Stewart, Pamela dan Andrew Strathern. 2002. *Violence: Theory and ethnography*. London: A&C Black.
- Triandafyllidou, Anna. 1998. National identity and the 'other'. *Ethnic and Racial Studies* 21, no. 4: 593–612.
- Van Leeuwen, Theo. 2005. *Introducing social semiotics*. Hove: Psychology Press.
- Whitehead, Neil L. 2004. On the poetics of violence. Dalam *Violence*, penyunting Neil Whitehead, 55–77. Santa Fe: School of American Research.
- Wilson, Chris. 2008. *Ethno-religious violence in Indonesia: From soil to God*. London: Routledge.