

PERISTIWA NAMLEA 1946: DIALEKTIKA LOKALITAS DAN NASIONALITAS PASCAKOLONIAL DI MALUKU

NAMLEA AFFAIR 1946: THE POSTCOLONIAL DIALECTICS OF LOCALITY AND NATIONALITY IN MALUKU.

Steve Gasperzs
UKI Maluku
kabaressi@gmail.com

Abstract

This article is an anthropological and historical reflections about the concept of nationalism which takes place on the dialectical interpretation on local and national identities in Maluku context. The main idea is on the effort to discover historical nexus about nationalism interpretatively that often disappear behind the grand narrative discourses about separatism of RMS (Republic of South Maluku) revolt whenever discussing the place of Maluku on Indonesian political map. By using method of social hermeneutics, the elaboration able to unfold new narrative of nationalism. Nationalism might not be seen simply through centralistic viewpoint but also analyzing various socio-political and historical interpretations of small narratives as the center of perspectives that must be considered within the discourse of Indonesian nationalism.

Keywords: dialectics of identity, historical interpretation, nationalism

Abstrak

Artikel ini merupakan refleksi historis dan antropologis mengenai konsep nasionalisme yang berada pada interpretasi dialektis tentang identitas lokal dan nasional dalam konteks Maluku. Gagasan utama artikel ini adalah pada upaya menemukan suatu simpul sejarah mengenai nasionalisme secara interpretatif yang kerap terbenam dalam diskursus narasi besar separatisme RMS (Republik Maluku Selatan) setiap kali membicarakan Maluku dalam peta politik Indonesia. Dengan menggunakan metode hermeneutik sosial, elaborasi yang dikembangkan melalui tulisan ini membentangkan narasi baru nasionalisme yang tidak dapat dilihat secara sederhana dalam perspektif sentralistis tetapi mengurai berbagai interpretasi sosio-politis dan historis dari narasi-narasi kecil sebagai pusat-pusat perspektif yang perlu dipertimbangkan dalam diskursus nasionalisme Indonesia.

Kata kunci: dialektika identitas, interpretasi sejarah, nasionalisme

Pendahuluan: Irisan Sejarah Nasionalisme

Dalam sejarah politik Indonesia, momentum setelah Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945 merupakan momentum *historical* (bersejarah) dan *historic* (menyejarah atau monumental). Suatu momentum yang menandai titik awal “menjadi” Indonesia secara politis dalam konstelasi politik internasional. Momentum yang *historical* dan *historic* itu yang kemudian dalam proses “menjadi”nya digunakan oleh para elite penguasa baru (*new ruling class*) untuk melindas beragam aspirasi populisme yang dianggap merongrong *status-quo* yang baru saja dilahirkan, terutama dalam menyikapi berbagai pergolakan di daerah-daerah. Pada kenyataannya, pergolakan di berbagai daerah yang terjadi sejak proklamasi 1945 seyogianya dilihat sebagai upaya-upaya mencari titik temu kesepakatan dalam membangun fondasi ideologis republik yang baru lahir ini.

Dalam proses interpretasi historis dan reproduksi historisitas keindonesiaan, *the new ruling class* memposisikan wacana kebangsaan pascakolonial dalam perspektif dikotomis pusat-pinggiran, sehingga berbagai pergolakan di daerah-daerah, terutama di luar Jawa, dideterminasi sebagai gerakan separatis. Padahal, momen Proklamasi 1945 sebenarnya baru merupakan pintu masuk untuk melakukan konvergensi berbagai dinamika pascakolonial daerah-daerah Nusantara menuju cita-cita bersama atas pilihan menjadi “republik”. Dengan kata lain, dalam konteks ruang dan waktu sejak 1945, masyarakat Nusantara di berbagai wilayah kepulauan sedang mencari format “menyatu” di atas landasan kesepakatan politik tanpa saling menegasi keragaman identitas dan kepentingan primordial masing-masing sebagai “bangsa”. Dengan demikian, Proklamasi 1945 mengukuhkan kesepakatan menjadi “satu negara” (republik), tapi proses

menjadi “satu bangsa” masih bergerak dinamis, bahkan hingga kini.

Tulisan ini hendak menelisik salah satu fragmen sejarah yang terlindas di tengah-tengah gempuran wacana hegemonik separatisme yang bertaburan dalam berbagai catatan sejarah “resmi” oleh pemerintah saat mengelaborasi mengenai dinamika pergolakan daerah setelah Proklamasi Kemerdekaan Indonesia 1945. Konstruksi kajian dalam tulisan ini bertumpu pada analisis sejarah sosial masyarakat Maluku yang dilakukan oleh sejarawan Richard Chauvel melalui karya monumentalnya bertajuk *Nationalist, Soldiers and Separatists: The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt 1880-1950* (Chauvel, 1990b).

Dalam bukunya, Chauvel melakukan analisis sejarah sosial yang komprehensif mengenai dinamika sosial-politik dan kebudayaan masyarakat Ambon sejak masa kolonial hingga pertengahan abad ke-20. Tajuk bukunya pun jelas menggambarkan dinamika tersebut melalui pergeseran-pergeseran identifikasi diri yang sangat ditentukan oleh konteks sosial-politik dan konstruk kebudayaan lokal, regional dan global. Chauvel dengan lugas memperlihatkan melalui kajian arsip dan wawancara mendalam beberapa pelaku sejarah bahwa identitas sosial adalah konstruksi mental dan realitas sosial yang dinamis. Perspektif itu membingkai cara pembaca memahami perubahan sosial-budaya dan sejarah sosial sebagai suatu “proses”, bukan entitas yang beku. Dengan cara itu, membaca data sejarah adalah seni menginterpretasi atau hermeneutik yang melibatkan berbagai spektrum dimensional mulai dari struktur kesadaran pembaca, konteks penulis teks dan ideologi yang dikandung oleh teks yang dituliskan, hingga produksi-reproduksi teks yang diterima yang membentuk persepsi pembaca yang berbeda-beda, hingga tiba pada taraf pengetahuan lebih lanjut.

Metode

Tulisan ini bukan suatu kajian sejarah atau historiografi, tapi lebih kepada analisis data sejarah dengan menggunakan lensa analisis hermeneutik yang bertumpu pada gagasan Wilhelm Dilthey tentang komprehensi atau pemahaman yang memandang dunia dalam dua wajah, yaitu wajah dalam (interior) dan wajah luar (eksterior). Peristiwa sejarah ditelisik secara eksterior sebagai peristiwa yang mempunyai tanggal dan tempat khusus atau tertentu; dan

secara interior, peristiwa itu dilihat atas dasar kesadaran atau keadaan sadar. Kedua dimensi peristiwa sejarah ini saling tergantung satu sama lain. Dilthey mengoperasikan hermeneutik dengan dua “pisau analisis”, yaitu sebagai berikut.

1. Interpretasi Data

Pengalaman batin manusia adalah produk dari faktor-faktor eksternal seperti keluarga, kebudayaan, nilai-nilai yang berbeda-beda antara satu tempat dengan tempat yang lain atau berbeda dari waktu ke waktu. Itu sebabnya Dilthey menyatakan bahwa eksegesis atau interpretasi adalah suatu seni memahami manifestasi atau pengejawantahan hal yang bersifat vital dan ditampakkan pada kebiasaan yang tahan lama. Pengalaman batin (*erlebnis*) bersifat dinamis karena dianggap mampu menampilkan *nexus* atau koherensi terhadap masa lalu dan masa mendatang sehingga disebut “pengalaman yang hidup”.

2. Riset Sejarah

Peristiwa sejarah dapat dipahami melalui tiga proses: [a] memahami gagasan atau perspektif para pelaku asli; [b] memahami makna kegiatan-kegiatan mereka pada hal-hal yang secara langsung berhubungan dengan peristiwa sejarah; [c] menilai peristiwa-peristiwa tersebut berdasarkan gagasan yang berlaku pada saat sejarawan itu hidup.

Sejarawan membuat interpretasi berdasarkan data yang tersedia, serta mempunyai perspektif tertentu dan karya-karyanya diwarnai oleh perspektif itu; sehingga tidak ada interpretasi yang “bebas pengandaian” (Sumaryono, 1999: 58). Dengan demikian, pembacaan sejarah adalah merekonstruksi kerangka yang dibuat oleh para sejarawan dengan maksud supaya peristiwa-peristiwa dapat dilihat kembali sesuai dengan kejadian yang sebenarnya. Tidak hanya itu, analisis hermeneutik terhadap data sejarah juga bermaksud lebih jauh untuk memahami atau, menurut Dilthey, “menghidupkannya kembali”. Pemahaman adalah “penemuan atas diri saya di dalam diri anda.” Jadi, sejarawan membaca dirinya dalam objek penelitiannya. Disimpulkan oleh Howard (1982: 22) sebagai berikut.

History, as the most conspicuous record of life and mind, was the primary discipline of the cultural sciences and the proper place to begin. Writings, as the primary objective

datum for the historian, became the focus of reflection. Philosophical hermeneutics, then would be a metatheory of the understanding of life-experiences as they are given in linguistic expression.

Di antara kerumunan data dan interpretasi sejarahnya, ada satu fragmen historis yang menarik untuk dicermati, yaitu apa yang oleh Chauvel disebut *Namlea affairs* atau “Peristiwa Namlea”. Fragmen itu menarik karena noktah sejarah atau wacana Peristiwa Namlea tahun 1946 pada kenyataannya tidak mengalami proses reproduksi, interpretasi, dan proliferasi wacana yang signifikan sebagaimana halnya diskursus “Republik Maluku Selatan” (RMS) (Ruhullessin, 2016; Bartels, 2017).

Dari perspektif *cultural studies*, catatan Chauvel mengenai “Peristiwa Namlea” harus diposisikan dalam korelasi interpretatif teks-konteks secara dialektis untuk melihat siapa yang memproduksi wacana tertentu, ideologi apa yang melatarbelakanginya, hubungan kekuasaan seperti apa yang terbentuk melalui [re]produksi wacana itu, dan untuk tujuan apa wacana tersebut di[re]produksi. Sementara itu, dalam bingkai analisis sejarah sosial, [re]produksi suatu wacana—dalam hal ini sejarah—tidak dapat dilepaskan tautannya dari kekuasaan/kepentingan yang menungganginya. Dengan demikian, suatu wacana (politik, budaya, dan sejarah) tidak pernah bebas nilai. Dalam perspektif itu, “sejarah” selalu terbuka untuk didedah secara interpretatif, yang pada gilirannya melahirkan produk-produk wacana yang menarik bagi kepentingan pembaca kontemporer. “Peristiwa Namlea 1946”, dalam bacaan penulis, memperlihatkan sisi lain proses identifikasi ke-Maluku-an yang kerap ditenggelamkan oleh metanarasi separatisme RMS. Hal itu yang penulis lihat sebagai wacana Nasionalisme Maluku dalam proses historis “menjadi Indonesia”.

Indonesia sebagai Fenomena Nasionalisme Baru 1945

Sebagai suatu entitas geopolitik dan sosiologis, Indonesia merupakan fenomena baru dalam sejarah dunia yang eksistensinya mewujud konkret pada Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945. Sebelum 17 Agustus 1945, tidak ada “Indonesia”, sehingga era sebelum itu dapat disebut sebagai era pra-Indonesia atau yang lebih kerap disebut era Nusantara. Kebaruan (*novelty*) identitas ke-Indonesia-an itu sangat kuat

dideterminasi oleh dua faktor utama, yaitu [1] pengalaman sejarah pahit penderitaan selama kolonialisasi bangsa-bangsa lain dari Eropa (Barat) silih berganti sehingga mendorong timbulnya perlawanan untuk membebaskan diri dari belenggu penjajahan, dan [2] motivasi kolektif untuk menikmati kemerdekaan sebagai suatu negara-bangsa mandiri berlandaskan kesepakatan sosial-politik hasil negosiasi identitas primordial (agama dan etnisitas) yang majemuk dari berbagai kelompok sosial yang hidup di wilayah Nusantara (Anderson, 2018).

Kedua faktor determinan tersebut yang menjadikan Indonesia sebagai fenomena baru karena dibangun di atas suatu kesepakatan politik atau kontrak sosial bahwa dengan mempertimbangkan realitas kemajemukan maka dibutuhkan semacam landasan bersama (*common ground*) yang mengakomodasi berbagai identitas secara harmonis. Pilihan *common ground* itu tidak dapat lagi berbasis identitas primordial, baik identitas agama maupun identitas etnis tertentu. Pilihan *common ground* itu harus merupakan perpaduan harmonis atau sinkretis dari berbagai dimensi sosial-politik dan kebudayaan yang menandai eksistensi pluralitas identitas masyarakat yang bersepakat untuk hidup sebagai satu bangsa. Sebagai sebetuk negosiasi identitas, pilihan akan suatu *common ground* yang ideal bukanlah hal yang mudah (Gaspersz, 2016). Namun, para pendiri bangsa (*founding fathers/mothers*) ini, yang mewakili berbagai kelompok, kepentingan, dan ideologi, telah berhasil memperlihatkan kematangan politik dan kecerdasan budaya dengan menjadikan Pancasila sebagai *common ground* Indonesia sebagai fenomena baru tersebut.

Aneka perdebatan dan ketegangan diskursif yang mewarnai proses kesepakatan “menjadi Indonesia” pada masa-masa awal pascakemerdekaan memberikan indikasi kuat bahwa para pendiri republik ini telah dan terus berupaya melampaui tendensi primordial dalam diri mereka masing-masing. Realitas “mayoritas” dan “minoritas” disadari tetapi tidak menjadi penghambat utama membangun kesepakatan yang bersifat egalitarian di antara berbagai kelompok. Oleh karena itu, demokrasi pun menjadi pilihan sistem politik dalam membangun Indonesia sebagai fenomena baru. Hanya melalui demokrasi, kemajemukan bangsa yang baru merdeka ini dapat dikelola sebagai kekuatan, dan bukan sebagai ancaman. Landasan filosofis-ideologis Pancasila sebagai perpaduan kreatif

hasil kecerdasan budaya dan pilihan politik demokrasi sebagai bentuk kematangan politik telah menjadi kekuatan pemersatu *nation-state* Indonesia hingga saat ini. Tentu saja, Indonesia semacam ini merupakan sebetulnya prestasi global jika dibandingkan dengan pengalaman negara-negara lain yang gagal mengelola pluralitas dalam dirinya. Seperti dinyatakan oleh Yudi Latif (2015: 609) sebagai berikut.

Dalam memahami, meyakini, dan mengamalkannya, hendaklah diingat bahwa Pancasila bukan hanya dasar statis, melainkan juga bintang pimpinan yang dinamis – yang harus responsif terhadap dinamika perkembangan zaman. Untuk itu, Pancasila senantiasa terbuka bagi proses pengisian dan penafsiran baru, dengan syarat memerhatikan semangat dasar yang terkandung di dalamnya serta kesalingterkaitan antarsila.

Namun demikian, prestasi Indonesia sebagai fenomena baru tersebut tidak luput dari berbagai tantangan yang menguji sejauh mana dan seberapa tangguh kesepakatan “menjadi” Indonesia itu masih dijunjung tinggi. Perjalanan bersama sebagai suatu bangsa selama lebih dari setengah abad hampir pada setiap periode sejarahnya ditandai oleh dinamika sosial-politik dan kebudayaan yang bervariasi. Pada satu waktu kesepakatan “menjadi” Indonesia itu ditandai oleh realitas politik otoritarianisme ketika rezim penguasa menanggapi perbedaan dan mengelola kemajemukan dengan tangan besi (*security approach and militarism*). Perbedaan diakui sekaligus ditegaskan sebagai ancaman yang tidak boleh dibicarakan atau ditampilkan ke permukaan, sehingga diperlukan mekanisme penyeragaman mulai dari cara berpakaian hingga cara berpikir.

Pada periode sejarah yang lain, otoritarianisme rezim penguasa mencapai titik jenuh politik sehingga melahirkan perlawanan-perlawanan politik identitas untuk menegaskan perbedaan secara eksplisit, bahkan cenderung vulgar. Pernak-pernik warna identitas primordial, terutama agama dan etnisitas, yang sekian lama dipoles oleh satu warna yang seragam, setelah Orde “Reformasi 1998” mulai dimunculkan kembali secara tegas. Keterbukaan politik yang sebelumnya dibungkam dan diseragamkan kemudian memperoleh momentum historis untuk diwujudkan bahkan seolah-olah tanpa batas. Demokrasi kemudian seakan-akan menjadi etimologi yang bermakna ambigu: menjamin kebebasan berekspresi sekaligus memberangus

liyan (*otherness*). Semua orang dan/atau kelompok merasa berhak menyuarakan aspirasi dan ekspresinya sebagai warga negara, pada satu sisi, tetapi dengannya merasa paling benar dan berhak menihilkan semua yang berbeda dengan dirinya dan/atau kelompoknya. Dalam konteks semacam itu, negara sebagai representasi kewargaan yang seharusnya mengapresiasi hak hidup dan bernegara setiap warganya seolah-olah absen menjalankan fungsinya. Apa yang terjadi kemudian dapat dilihat pada serangkaian peristiwa tragis kekerasan antarkelompok sosial dan agama yang berlarut-larut sehingga menimbulkan korban jiwa dan material yang tidak sedikit, serta menorehkan guratan pedih trauma sosial yang perlu waktu lama untuk memulihkannya.

Pemulihan trauma sosial warga negara dari berbagai memori pahit dalam sejarah berbangsa yang terjadi setelah lebih dari setengah abad proklamasi kemerdekaan Indonesia merupakan sesuatu yang mendesak. Pada titik itulah negara dan pemerintah perlu menjalankan fungsi dan peran substansialnya membangun keadaban publik dengan kembali menempatkan landasan filosofis-ideologis Pancasila sebagai orientasi sosial-politik-budaya yang utama sebagaimana kesepakatan “menjadi” Indonesia yang pernah dikukuhkan oleh para pendiri republik ini. John Ruhlessin mengafirmasinya (Ruhlessin, 2016: 329),

Pengakuan dan penerimaan diversitas etnis berarti menempatkan etnisitas sebagai peubah penting dalam perubahan politik negara, sekaligus mengasumsikan bahwa negara maupun elite negara/pemerintah dapat menempatkan masalah-masalah pembangunan secara lebih adil bagi segenap warga bangsa. Ini berarti diperlukan wawasan-wawasan baru dalam pemahaman mengenai hakikat dan karakteristik negara, juga tujuan dan pendekatan di dalam implementasi pembangunan nasional, sehingga formasi *nation-state* lebih diarahkan pada *society-building*.

Kesadaran historis ini sangat penting agar setiap warga negara menyadari bahwa proses “menjadi” Indonesia ini adalah suatu pergulatan panjang menegosiasikan berbagai konstruksi identitas lokal Nusantara. Pemahaman mengenai kebersatuan sebagai identitas nasional dan komitmen untuk menghayati realitas kemajemukan sebagai identitas Indonesia telah menjadi urgensi kebangsaan Indonesia pasca-kolonial. Oleh karena itu, setiap godaan untuk

mengunggulkan ego identitas primordial (agama dan etnisitas) justru hanya akan menggiring Indonesia ke bibir jurang disintegrasi.

Fungsi dan peran substansial negara dalam membangun keadaban publik itu juga harus diimbangi oleh penguatan peran *civil society*. Melalui penguatan peran *civil society*, negara dan pemerintah tidak lagi terperangkap pada jebakan otoritarianisme kekuasaan rezim negara yang despotik. Keseimbangan antara peran negara dan penguatan *civil society* ini harus terus-menerus dipertahankan untuk menciptakan kondisi kehidupan berbangsa dan bernegara yang dialektis, kritis, dan saling mengisi dengan satu tujuan, yaitu mengelola seluruh potensi kekuasaan bagi kesejahteraan segenap rakyat Indonesia. Dengan demikian, rakyat dan pluralitas budaya Indonesia menjadi modal sosial yang jika dikelola dengan bijak akan mampu menempatkan Indonesia sebagai kekuatan utama yang diperhitungkan dalam membangun peradaban masyarakat global (Budiman, 2005).

Selain modal sosial tersebut, upaya membangun peradaban masyarakat global harus dilakukan dengan mengelola modal ekonomi yang dimiliki. Salah satu isu penting dalam mengelola modal ekonomi Indonesia adalah kekayaan alam dan konservasi lingkungan hidup. Lebih lanjut, melalui sejarah pula dapat dipelajari bahwa pengelolaan kekayaan alam Indonesia selalu gagal menjadi modal ekonomi untuk menyejahterakan rakyat (Gaspersz & Souisa, 2018). Sejak era prakolonial, kolonial, hingga pascakolonial kekayaan alam hanya dikuasai oleh segelintir orang yang menjadi bagian atau terhubung dengan rezim penguasa, dan dieksploitasi tanpa batasan-batasan regulatif yang menjamin bahwa setiap warga negara—terutama rakyat kebanyakan dan/atau masyarakat lokal—dapat menikmati hasilnya secara setara dan adil. Kemiskinan struktural tetap menjadi indikator utama realitas berbangsa dan bernegara Indonesia di tengah-tengah jargon “kekayaan alam Indonesia”. Penguasaan secara eksploitatif dan masif kekayaan alam Indonesia oleh berbagai korporasi nasional dan/atau transnasional yang memperoleh konsesi resmi dari pihak [aparatur] negara pada gilirannya telah menimbulkan kerusakan parah lingkungan hutan, tanah dan ekosistem laut. Dampak utamanya sangat dirasakan oleh rakyat yang mendiami wilayah eksploitasi sepihak tersebut.

Peristiwa Namlea 1946: Dialektika Kaum Republikan dan Regionalis

Proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945 tidak serta-merta meredam segala bentuk gerakan revolusioner pada akhir 1940-an. Dalam bahasa Ben Anderson, “Indonesia” saat itu sebenarnya adalah suatu komunitas terbayang (*imagined community*) yang konsepnya diadopsi oleh Sukarno dari *social imaginary* pemerintah Hindia-Belanda (Anderson, 2006: 5-7). Jelas, *social imaginary* ke-Indonesia-an ala Sukarno saat itu belum diterima oleh kelompok-kelompok etnis yang masih berkuat dengan identitas primordialnya sendiri. Pergolakan di beberapa daerah, selain disebabkan oleh faktor internal, juga disulut oleh kecemasan bahwa Indonesia yang dibayangkan Sukarno tak lebih adalah bentuk dominasi baru etnis Jawa sebagai kelompok etnis dengan jumlah terbesar (Chauvel, 1990b).

Demikian pula suasana batin kaum elite Ambon saat itu. Di Ambon saat itu sudah ada kaum nasionalis, seperti Pupella, Reawaru, Hamid bin Hamid yang membentuk Sarekat Ambon. Namun, karakteristik kaum nasionalis Ambon berbeda dengan kaum nasionalis di Jawa dan Sumatra. Pada satu sisi, mereka belum sepakat mengenai format nasionalisme itu sendiri. Semangat nasionalis Pupella tidak sebangun dengan Reawaru. Pupella ingin Ambon tetap menjadi bagian dari Negara Indonesia Timur (NIT) dalam konfigurasi federalisme Republik Indonesia Serikat (RIS). Sementara itu, Reawaru lebih condong pada penyatuan Ambon dalam format kesatuan (*unitary*) Republik Indonesia.

Pada pihak lain, kaum nasionalis Ambon berada di tengah-tengah kaum konservatif pro Belanda yang terus bermimpi tentang nostalgia Ambon bersama Belanda. Mereka kukuh menginginkan kembalinya kekuasaan Belanda setelah rontoknya kekuasaan Jepang, karena dengan demikian terbuka peluang untuk mengembalikan otoritas politik mereka seperti sebelumnya. Selain itu, kaum konservatif juga was-was bahwa meleburnya Ambon dalam format kesatuan Republik Indonesia akan menggerus habis kekuasaan tradisional mereka seperti yang terjadi selama pendudukan Jepang. Benturan prinsip secara internal *vis-à-vis* kaum konservatif memposisikan kaum nasionalis Ambon pada dilema dan dinamika politik yang khas. Dalam catatannya yang lain, Chauvel

mengatakan bahwa kaum nasionalis Ambon sebenarnya tidak lahir sebagai bentuk ideologi dan aksi perlawanan terhadap kaum penjajah. Oleh karena itu, lanjut Chauvel, tidak ada revolusi di Ambon tetapi kontrarevolusi (Chauvel, 1990a: 241), seperti terlihat di bawah ini.

Sebuah gabungan kuat yang terdiri dari para serdadu, kaum elite tradisional, dan para pejabat sipil—para pewaris utama penjajah dalam masyarakat Ambon—mencoba untuk memutuskan hubungan mereka dengan Indonesia dan menentang perubahan sosial yang telah berlangsung selama tiga dasawarsa.

Sebaliknya, dinamika revolusioner lebih dirasakan oleh kaum Republikan Ambon yang berada di Jawa. Melalui keterlibatan mereka dalam berbagai organisasi revolusi, kaum Republikan Ambon ditempa dalam dinamika pergolakan ideologis dan politik yang lebih intensif di Jawa. Konteks inilah yang membentuk karakter Republikan Ambon di Jawa lebih garang dan militan dibandingkan kaum nasionalis di Ambon. Mereka tidak hanya pelaku aksi-aksi jalanan tetapi konseptor-konseptor politik nasionalisme Indonesia, seperti Johannes Latuharhary dan Johannes Leimena (Maspaitella, Gaspersz, & Soegijono, 2017). Dalam konteks revolusi tersebut, “Peristiwa Namlea 1946” harus dilihat sebagai salah satu ekspresi militansi kaum Republikan Ambon di Jawa di tengah gelora perlawanan terhadap kolonialisme dengan melibatkan diri dalam aksi-aksi menyebarluaskan pesan-pesan kaum Republikan.

Bulan Maret 1946, sekitar 20 pemuda Ambon dari Yogyakarta dan Magelang berlayar menuju kepulauan Ambon dengan dua kapal motor sederhana, *Sindoro* dan *Smeroe*, dari Tegal. Mereka hanya membawa bahan makanan secukupnya, beberapa senjata dan surat pengantar dari Gubernur Latuharhary. Kelompok ini adalah bagian dari program penyebaran gagasan kaum Republikan ke wilayah-wilayah luar Jawa yang diorganisir oleh *Badan Penjelidik Militer Khusus* yang dipimpin oleh Kolonel Zulkifli Lubis (*Perjuangan rakjat Maluku*, 1968: 57).

Setelah hampir sebulan berlayar mereka memasuki perairan kepulauan Ambon. Dari *Smeroe*, sembilan pemuda dipimpin oleh Bram Matulesy turun di Pulau Ambelau, antara Ambon dan Buru. Dari Ambelau pelayaran dilanjutkan dengan perahu kecil ke Pulau Ambon dan

mendarat di Negeri Lima, pesisir Hitu, sekitar tanggal 28 Maret 1946. Dari Negeri Lima, para pemuda ini berjalan menyusuri pesisir Hitu dan menyinggahi setiap negeri untuk menyampaikan pesan Republikan. Kedatangan mereka dan pesan yang dibawa disambut antusias oleh sebagian besar masyarakat pesisir Hitu, meskipun tetap ada yang menunjukkan keraguan. Selain menyampaikan pesan Republikan, para pemuda ini juga membagikan koran-koran Republikan dari Jawa. Namun, perjalanan berakhir di Hitu karena tentara-tentara KNIL yang mengendus kedatangan mereka kemudian menghadang dan menangkap mereka.

Kelompok lain di kapal motor *Sindoro* merapat di Namlea pada tanggal 3 April 1946. Kedatangan mereka disambut oleh wakil kepala pemerintahan lokal (*Hoofd van Plaatselijke Bestuur* – HPB), Abdullah Basalam. Anton Papilaja mendapat tugas menyebarluaskan informasi kaum Republikan di Namlea. Sisanya melanjutkan pelayaran dengan *Sindoro* tetapi gagal mencapai tujuan berikut karena ditangkap di Piru. Di Buru, selain melakukan sosialisasi pesan-pesan Republikan, Papilaja juga mengorganisasi sejumlah pemuda Muslim lokal dengan bantuan A. Pattisahusiwa (bekas tentara), beberapa polisi, Raja Liliali dan Kajeli. Pada 6 April 1946, Papilaja, Pattisahusiwa dan ratusan pendukungnya berhasil mengambil-alih kendali Namlea dan menahan Wim Gaspersz (HPB) serta beberapa stafnya. Gaspersz hanya dibantu kekuatan sekitar 15 polisi dan sedikit amunisi. Beberapa hari berikutnya Pemerintah Belanda melancarkan dua kali serangan untuk merebut kembali Namlea. Serangan pertama gagal dengan korban Sersan Latupeirissa. Serangan kedua dilancarkan dengan jumlah pasukan dan senjata lebih besar, dan berhasil merebut kembali Namlea pada 10 April 1946. Tentara mengejar kaum Republikan hingga ke pedalaman. Sekitar 40 orang ditangkap, termasuk Raja Liliali (*Perjuangan rakjat Maluku*, 1968: 62-64).

Meskipun kelompok pendukung Republikan ini dapat dibekuk dan “pemberontakan” mereka dengan mudah diredam, tetapi peristiwa ini cukup menggemparkan Pemerintah Belanda dan kaum konservatif di Ambon saat itu. Hal yang paling menggelisahkan mereka adalah tanggapan antusias masyarakat Buru dan Jazirah Leihitu terhadap kedatangan para pemuda Republikan Ambon ini. Malah, ternyata sebelum kedatangan para pemuda ini, Raja Liliali telah membagikan bahan-bahan politik Republikan yang diterimanya

dari M. A. Ely, seorang nasionalis dan kerabat istrinya yang merupakan keluarga raja di Asilulu. Pemerintah Belanda dan kaum konservatif kemudian menyadari bahwa tidak semua masyarakat Ambon menyambut positif kedatangan pasukan sekutu di Ambon sebagai ekspresi romantisme politik akan kembalinya Belanda.

Di antara kisah-kisah heroik dan tragis dalam sejarah “menjadi Indonesia”, Peristiwa Namlea 1946 mungkin bukan yang spektakuler. Tentu saja, soal spektakuler atau biasa-biasa saja sangat tergantung bagaimana pembaca menempatkan narasi itu dalam bingkai konteksnya secara luas, yaitu konteks pertarungan politik global, regional, dan lokal. Ketiga konteks ini saling berkelindan membentuk ruang budaya (*cultural space*) dan wacana politik (*political discourse*) orang Ambon/Maluku dalam interkoneksi wacana nasionalisme secara luas. Dengan demikian, proses identifikasi diri melalui cermin sejarah lebih dilihat sebagai upaya menemukan makna yang menuntun pada tercapainya pengertian yang lebih luwes dan luas. Tidak lagi terperangkap pada upaya membaca sejarah sebagai stigmatisasi yang melumpuhkan kegairahan menggali maknanya bagi konteks kini dan nanti. Artinya, hanya mereka yang buta-sejarah yang gigih membangun stigma orang Maluku identik dengan separatisme sehingga Ambon selalu penuh “ritual-ritual” simbolik justifikasi yang mengarah pada produksi wacana sesat semacam itu setiap bulan April. Jangan sekali-kali melupakan sejarah adalah slogan supaya kita tidak ditundukkan karena buta sejarah.

Peristiwa Namlea 1946 dan Signifikansinya bagi Pergulatan Menjadi Indonesia

Refleksi mengenai salah satu fragmen sejarah dari realitas “menjadi Indonesia” memperlihatkan jalinan makna-makna simbolik berbagai dimensi sosial-budaya dan politik pada tingkat lokal, nasional, dan internasional. Melalui fragmen “Peristiwa Namlea”, tampak bahwa determinasi wacana “separatis” dan “nasionalis” harus diletakkan sebagai “teks” sejarah yang mempunyai “konteks”nya sendiri. Namun, reproduksi “teks” itu pada kenyataannya dibenamkan oleh dominasi wacana yang lebih diselarasakan dengan kepentingan kelas penguasa baru, sambil mengabaikan suara-suara dari pinggiran.

Interpretasi terhadap fragmen sejarah ini hendak memberi keseimbangan agar pengalaman-pengalaman otoritarianisme, termasuk dalam determinasi kesadaran sejarah, harus disertai dengan geliat analitis yang mencoba menerjemahkan interkoneksi berbagai sejarah sosial dari “menjadi” Indonesia ini. Dengan demikian, bacaan-bacaan sejarah benar-benar menjadi, seperti kata Dilthey, pengalaman yang [di]hidup[i] (*erlebnis, live experience*). Maka pengalaman “menjadi Indonesia” itu tidak lagi terkungkung dalam sekat-sekat identifikasi “pusat” dan “pinggiran”, tapi menjadi sebetulnya identitas nasional karena pengalaman-pengalaman kesejarahan lokal mampu terlibat secara interkoneksi dalam satu kesepakatan “menjadi Indonesia” itu. Seperti penegasan Edensor (2002: 24-25) di bawah ini.

Crucially then, national identity, like other identities, is about using ‘resources of history, language and culture in the process of becoming rather than being: not “who we are” or “where we came from”, so much as what we might become... this is an ongoing process of identification rather than the reified continuation of absolute antipathy, even if it involves the same others continuously being distinguished from the self.

Signifikansi kajian sejarah mengenai “Peristiwa Namlea” sangat mempengaruhi perspektif dan diskursus nasionalisme pada tataran lokal hubungan-hubungan sosial antara komunitas Muslim dan Kristen di Maluku. Pada tahun 2014, penulis melakukan penelitian lapangan di tiga negeri (desa) yang secara tradisional memiliki ikatan hubungan saudara kandung, yaitu Wakal (Muslim), Hitumesing (Muslim), dan Rumahtiga (Kristen). Selama pecah konflik sosial Ambon tahun 1999-2005, ketiga negeri bersaudara ini turut terpapar dampak konflik. Meskipun sebagian besar warga masyarakat ketiga negeri menyadari hubungan di antara mereka sebagai “saudara kandung”, tetapi dalam situasi konflik saat itu mereka tidak mampu membendung penyebaran dampak konflik, terutama saat Negeri Rumahtiga mengalami penghancuran secara masif hingga sebagian besar warganya mengungsi keluar dari wilayah negeri tersebut. Beberapa tahun setelah konflik horizontal mereda, ketiga negeri ini berinisiatif melakukan ritual “panas gandong” untuk mengukuhkan ikatan persaudaraan masyarakatnya, sekaligus menjadi sebuah pembelajaran sejarah

tradisional bagi generasi muda ketiga negeri (Gaspersz, 2016).

Selama penelitian lapangan, penulis mendapati narasi-narasi kecil yang mempengaruhi cara pandang sebagian kalangan tua dan muda di Wakal dan Hitumesing mengenai nasionalisme dan separatisme di Indonesia. Hubungan *gandong* (saudara kandung) antara ketiganya pun bersifat ambigu karena dideterminasi oleh perspektif politik kolonial⁵ yang membelah identitas agama dan politik: Kristen-Belanda dan Islam-Indonesia. Cara pandang itu terbentuk oleh absennya penggalan narasi sejarah mengenai pengibaran pertama bendera merah-putih di Jazirah Leihitu, pesisir utara Pulau Ambon. Cara pandang itu juga bersifat dikotomis yang melihat bahwa pengibaran bendera merah-putih di Jazirah Leihitu merupakan penanda berakarnya nasionalisme Indonesia *vis-à-vis* kelompok Kristen di Jazirah Leitimor, pesisir selatan Pulau Ambon, sebagai pendukung separatisme Republik Maluku Selatan (RMS). Sebagian kalangan tua masih mengingat peristiwa seputar akhir 1940-an ketika serdadu-serdadu KNIL dari Ambon pulang ke Ambon dengan kegalauan karena ketidakpastian nasib dan masa depan mereka setelah kalahnya Belanda oleh pendudukan militer Jepang. Kelompok serdadu KNIL dari Ambon itu didominasi oleh orang-orang Ambon-Kristen sehingga kehadiran mereka dilihat oleh kalangan Muslim-Ambon sebagai representasi Kristen yang condong berafiliasi dengan Belanda.

Sejauh pengamatan lapangan yang penulis lakukan, kalangan Muslim di Wakal dan Hitumesing tidak mengetahui asal-mula bagaimana bendera merah-putih pertama kali dibawa hingga ke pesisir Hitu. Ingatan kolektif mengenai bendera merah-putih itu hanya diteruskan secara lisan hingga kemudian dikukuhkan secara simbolik dengan membangun monumen pengibaran pertama bendera merah-putih di Hitu dan upacara bendera setiap tanggal 27 Desember di halaman rumah raja Hitumesing. Ketika penulis menyampaikan narasi “Peristiwa Namlea” ini barulah mereka menyadari satu mata rantai narasi yang selama ini hilang dalam ingatan kolektif mereka mengenai penerimaan kabar Proklamasi Kemerdekaan Indonesia dan bendera merah-putih yang dibawa oleh para pemuda Maluku dari Pulau Jawa.

Narasi “Peristiwa Namlea” ini pada kenyataannya telah mendekonstruksi asumsi-

asumsi sejarah yang terpolakan secara dikotomis sejak zaman kolonial hingga era pascakolonial, terutama mengenai diskursus nasionalisme dan separatisme. Peranan pemuda Maluku-Kristen dari Pulau Jawa yang menjadi bagian dari kelompok pro-kemerdekaan Indonesia, serta perjumpaan antara mereka dan kelompok pemuda Maluku-Muslim dari Jazirah Leihitu *vis-à-vis* serdadu-serdadu KNIL pada waktu itu telah menggugurkan pandangan dikotomis mengenai pembelahan sosial berdasarkan identitas agama dan politik (nasionalisme versus separatisme).

Dekonstruksi kesadaran historis yang terkristal pada kontradiksi nasionalisme dan separatisme pada era 1950-an sebagai konsekuensi pecahnya pemberontakan RMS di Maluku telah menjadi ingatan kolektif yang secara subtil mempengaruhi perspektif politik, kebudayaan, dan agama dalam relasi-relasi antara komunitas Kristen dan Islam di Maluku. Penguatan isu “nasionalisme versus separatisme” selama fase ketiga konflik Maluku disebabkan oleh hilangnya mata rantai narasi kemerdekaan Indonesia dari proses pembelajaran sejarah selama lebih dari tiga dekade sejak rezim Orde Baru berkuasa. Mata rantai narasi tersebut—seperti “Peristiwa Namlea” ini—sebenarnya menghubungkan wacana dan gerakan kemerdekaan Indonesia dari berbagai komunitas lokal nusantara. Dengan demikian, wacana dan gerakan prokemerdekaan Indonesia bukanlah yang bersifat satu arah dan koersif, melainkan multirelasional dan akomodatif.

Asumsi-asumsi sejarah yang Jawa-sentris merupakan konstruksi kekuasaan yang menggosur inisiasi-inisiasi periferi berbagai komunitas lokal Nusantara yang dengan caranya masing-masing melakukan resistensi melawan rezim kolonial. Menurut penulis, konservasi asumsi-asumsi historis semacam ini sangat berpotensi membelah kohesi sosial melalui konstruksi politik identitas yang tampak secara eksplisit selama konflik Maluku dan fenomena-fenomena residu sosial yang terpola melalui kategorisasi politik nasionalisme versus separatisme di Maluku. Dengan demikian, tidak mengherankan jika konfigurasi diskursus nasionalisme versus separatisme masih terus menghadirkan “RMS” sebagai bayang-bayang ideologis yang melegitimasi pendekatan keamanan (*security approach*) oleh negara ketika menghadapi pergolakan-pergolakan lokal yang sebenarnya merupakan bentuk-bentuk resistensi terhadap ketidakadilan sosial yang dialami oleh masyarakat lokal di Maluku.

Pengerahan polisi dan tentara untuk mengawasi aktivitas masyarakat, terutama pada negeri-negeri Kristen di Pulau Ambon, Pulau Saparua, dan Pulau Seram, beberapa hari sebelum dan sesudah tanggal 25 April setiap tahun, mengindikasikan bahwa indoktrinasi politik bahwa kalangan Kristen-Maluku identik dengan kelompok separatis “RMS” masih sangat kuat tertanam dalam kesadaran sejarah sosial yang dikonstruksi oleh negara. Menurut penulis, bayang-bayang separatisme ini terus-menerus dihidupkan melalui determinasi diskursus nasionalisme yang dipaksakan sepihak oleh kekuatan negara. Salah satunya adalah melalui konstruksi kesadaran nasionalisme yang hanya diposisikan sebagai diskursus tunggal dan searah dari Jawa, sambil menegasi narasi-narasi kecil sejarah sosial yang bersifat interkoneksi antara banyak aktor sejarah dan peristiwa lokal. Demikian pula dengan vonis pengadilan yang menjatuhkan hukuman seumur hidup kepada 28 penari *Cakalele* yang membentangkan bendera “RMS” pada perayaan Hari Keluarga Nasional (Harganas) tanggal 29 Juni 2007 yang dihadiri oleh Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (*Tempo online*, 4 April 2008). Jika dibandingkan dengan protes-protes sejenis di daerah-daerah lain atau demonstrasi-demonstrasi yang mengusung slogan “khilafah” yang dengan jelas menolak eksistensi Negara Republik Indonesia dan bermaksud merombak ideologi nasional Pancasila serta mengubah konstitusi UUD 1945, maka penanganan aparat hukum negara (kepolisian dan pengadilan) tampak lebih lunak dan permisif.

Fragmen “Peristiwa Namlea 1946” hanyalah satu narasi kecil yang sebenarnya menghidupi diskursus nasionalisme Indonesia dari simpul-simpul fakta sosial suatu wilayah periferi seperti Maluku. Namun, dari narasi kecil ini tergambar sebuah peta ideologis mengenai konstruksi identitas nasional dari “menjadi” Indonesia per 17 Agustus 1945. Diskursus nasionalisme dan separatisme seyogianya ditempatkan sebagai proses negosiasi politik dan kebudayaan berbagai masyarakat lokal Nusantara yang sangat majemuk tetapi menyatakan keinginan “bersatu” dalam satu wadah Republik Indonesia. Keinginan tersebut semata-mata didasarkan pada kenyataan ketidaksetaraan dan ketidakadilan yang dialami pada masa-masa kolonial bangsa asing (Belanda dan Jepang). Oleh karena itu, narasi ini penting untuk dihadirkan dalam peta sejarah “menjadi” Indonesia untuk menegasi

tendensi pemusatan diskursus nasionalisme hanya pada satu konteks geopolitik yang tunggal (Jawa). Lebih jauh, diskursus nasionalisme Indonesia harus ditempatkan secara interkoneksi sebagai kontribusi seluruh kawasan Nusantara. Pada titik perspektif itu, pengelolaan kebhinekaan sosial-budaya Indonesia tidak lagi berpijak pada demonstrasi kekuatan alat negara (polisi dan militer) yang condong pada pendekatan keamanan tetapi lebih kepada pengarusutamaan strategi kebudayaan dengan memperhatikan lapisan-lapisan historis, sosiologis, dan kebudayaan masyarakat Nusantara.

Proses “menjadi” Indonesia itu bertumpu pada landasan ideologis Pancasila, yang dilahirkan sebagai buah kesepakatan para pendiri bangsa, dan karenanya menjadi *common ground* ke-Indonesia-an yang majemuk ini. Dengannya, identitas nasional tidak menjadi *platform* yang menegasi berbagai identitas lokal (etnisitas, agama, dan bahasa), tapi justru menjadi titik temu yang dinegosiasikan melalui jejaring kesejarahan yang membentuk makna-makna simbolik nasionalitas baru bernama Indonesia itu. Berbagai negosiasi identitas dalam proses “menjadi” Indonesia itu pun dapat ditelusuri pada sejumlah literatur, misalnya Richard Elson, *The Idea of Indonesia* (Elson, 2008) atau Parakitri Simbolon, *Menjadi Indonesia: Akar-akar Kebangsaan Indonesia* (Simbolon, 1995) atau Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus (eds.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Hidayat & Gaus, 2006). Kendati berkembang di dunia Barat dan diperkenalkan dari sana oleh para intelektual-intelektual muda Indonesia saat itu, tetapi konsep demokrasi yang menjadi pilihan yang disepakati oleh para penggagas Republik Indonesia tidaklah tunggal – sebagaimana perdebatan antara nasionalisme kesatuan Sukarno dan federalisme Hatta (Bahar, Kusuma, & Hudawati, 1995: 415, 419).

Acuan konstitusional Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 membuka ruang bagi partisipasi seluruh warga negara Indonesia untuk mengembangkan kehidupan berbangsa dan bernegara secara santun dan cerdas. Acuan konstitusional tersebut juga menjadi pijakan dimensi kewargaan (*citizenship*) melalui berbagai negosiasi identitas primordial yang melampaui sekat-sekat ideologis “mayoritas-minoritas”. Fakta historis dari kemampuan melampauinya diperlihatkan sendiri oleh Presiden Sukarno yang menunjuk Dr. Johannes

Leimena (etnis Ambon, Kristen, dan Menteri Kesehatan yang merumuskan gagasan Puskesmas) menjadi pejabat presiden RI sebanyak 7 kali (Silaen & Pieris, 2007).

Pilihan demokrasi pun berkembang secara kontekstual. Ada dinamika kontekstual (sejarah, konteks sosio-budaya, komposisi demografis, konteks geografis) yang berbeda antara satu negara dengan negara-negara lainnya; mengalami adaptasi dan kontekstualisasi yang berkembang dengan arah dan model yang bervariasi (Held, 2006). Gugatan terhadap demarkasi *das solen* dan *das sein* yang diproduksi oleh filsafat Barat juga harus dicermati secara kritis, terutama dalam perkembangan paradigma sosiologis dan antropologis kontemporer. *Das solen* dan *das sein* dalam diskursus epistemologi hanyalah konstruksi atau *modelling* untuk menjelaskan realitas. Dalam khazanah sosiologi kontemporer seperti yang dikembangkan Anthony Giddens dengan teori strukturasi atau Pierre Bourdieu dengan trinitas "*habitus-field-capitals*", dikotomi *das sein* dan *das solen* setahap demi setahap sudah ditinggalkan lantaran *subjectivism/objectivism* tidak lagi dilihat secara dikotomis melainkan relasional (Grenfell, 2010). Dengan demikian, demokrasi di sini bukanlah sebatas terminologi bebas nilai tapi tatanan prinsip bernegara yang disepakati bersama untuk satu tujuan utopis. Ini yang oleh Max Weber disebut *ideal type* (Lindbeck, 1992).

Secara hipotetis, ulasan mengenai "Peristiwa Namlea 1946" merefleksikan suatu keretakan epistemologis dalam konstruksi historiografi salah satu narasi kecil yang sebenarnya menjadi simpul korelasi antara diskursus nasionalisme dan pergolakan daerah. Keretakan epistemologis yang menggiring kekuatan negara untuk mendeterminasi makna dan praksis nasionalisme secara tunggal dan terpusat. Determinasi negara semacam ini akan membentuk cara pandang kewargaan yang tidak setara dan selalu terbuka kemungkinan aparat negara bertindak dengan perspektif yang normatif dan intimidatif, yang dengannya langkah-langkah penanganan kemajemukan kerap ditandai oleh pendekatan keamanan, kekerasan negara, dan pelestarian ketidakadilan sosial. Basis epistemik dari menarasikan "Peristiwa Namlea" ini adalah upaya bersikap adil dan menawarkan model historiografi yang lebih korelasional antara "teks" dan "konteks". Perspektif tersebut dapat dianggap sebagai *ideal type* dalam membentangkan interpretasi-

interpretasi sosio-historis "menjadi" Indonesia yang terbuka bagi kesediaan untuk "hidup bersama" dalam *imagined community* (Benedict Anderson) atau *social imaginary* bernama Indonesia ini (Taylor, 2003; Titaley, 2013).

Penutup

Pada tanggal 2-3 November 2018 di Yogyakarta, Kementerian Agama Republik Indonesia menggelar Sarasehan Agamawan dan Budayawan Indonesia, yang kemudian melahirkan apa yang disebut "Permufakatan Yogyakarta" ("Sarasehan Agamawan dan Budayawan Hasilkan 6 Point Permufakatan Yogyakarta," 2018). Acara itu digelar sebagai ekspresi keprihatinan terhadap konstelasi politik nasional dan relasi-relasi kerakyatan di ruang publik yang kian tergerus oleh sentimen-sentimen primordial berbasis identitas agama. Mengapa semangat ke-Indonesia-an yang telah dibangun oleh para pendiri negara ini tampak makin absurd di bawah hasrat menonjolkan identitas-identitas primordial dan sektarian? Ada beberapa hipotesis yang bisa dibuat.

Pertama. Dialektika identitas lokal (primordial) dan identitas nasional yang dinamis pada masa-masa awal kemerdekaan Indonesia kemudian mengalami sedimentasi ideologis sejak rezim Orde Baru lebih mengutamakan pendekatan keamanan dan stabilitas nasional demi pembangunan nasional berbasis pertumbuhan ekonomi. Hegemoni kesadaran publik dimulai dengan rekonstruksi fragmen-fragmen sejarah yang dinasionalisasikan secara formal sesuai dengan kepentingan penguasa untuk mengontrol kehidupan publik warga negaranya. "Sejarah resmi" versi rezim penguasa berhasil menghilangkan fragmen-fragmen sejarah lokal yang sebenarnya menjadi manifestasi dari eksistensi komunitas-komunitas budaya di berbagai wilayah yang sejak masa kemerdekaan bersepakat membangun ke-Indonesia-an sebagai identitas nasional baru. Absennya pembelajaran sejarah lokal merupakan mata rantai yang hilang dari konstruksi kesadaran historis dan konstruksi identitas nasional, yang didominasi oleh historiografi formal rezim penguasa.

Kedua. Pengarusutamaan (*mainstreaming*) wacana heroisme secara individual, yang mengerucut pada figur tunggal penguasa, telah melumpuhkan pembacaan sejarah nasional Indonesia sebagai sebuah konstruksi epistemik nasionalisme mengenai *imagined community*

yang tersusun dari kelindan pluralitas eksistensi dan ekspresi kebudayaan lokal. Penyeragaman pemahaman mengenai realitas kemajemukan yang terbentuk melalui proses-proses pendidikan yang jumud dan monolitik tidak membuka ruang kesadaran bagi setiap generasi selama tiga dasawarsa untuk menyadari pluralisme sosial-budaya Indonesia sebagai identitas “diri-bersama-liyan”. Konsekuensi dari proyek pendidikan semacam itu adalah terbentuknya cara pandang dan cara hidup yang tertutup dan menganggap perbedaan sebagai ancaman serius bagi *in-group feeling*.

Ketiga. Penemuan salah satu mata rantai sejarah lokal, seperti fragmen “Peristiwa Namlea” pada tulisan ini, yang sebenarnya merupakan bagian dari narasi nasionalitas keindonesiaan pasca Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945, menjadi penting untuk mengukur wacana hegemonik bahwa pergolakan daerah pada masa-masa itu adalah gerakan separatisme. Seperti telah diulas bahwa Indonesia adalah suatu proyek nasionalisme yang terus-menerus sedang menjadi. Artinya, kesepakatan “menjadi Indonesia” adalah rangkaian proses menegosiasikan kepentingan-kepentingan berbagai komunitas lokal dari wilayah-wilayah yang diakui secara geopolitis sebagai bagian dari Republik Indonesia. “Menjadi” Indonesia itu terus mengalami transformasi dan pergeseran sesuai dengan orientasi dasar kepemimpinan nasional tentang identitas nasional Indonesia itu sendiri. Itulah yang mendasari signifikansi kesepakatan “menjadi” Indonesia per 17 Agustus 1945 sebagai referensi historis fenomena baru Indonesia.

Keempat. Implikasi dari penemuan mata rantai sejarah lokal “Peristiwa Namlea” ini adalah determinasi interkoneksi gerakan-gerakan di berbagai daerah dengan arus utama nasionalisme Indonesia. Apa yang berlangsung di daerah-daerah bukanlah narasi pinggiran dari apa yang terjadi di Pulau Jawa, yang dianggap sebagai pusat. Dengan kesadaran itu, pola pemahaman relasi antar-budaya akan dilihat dalam perspektif kesetaraan tanpa menjadikan satu model budaya (bahkan agama) sebagai yang *adi-luhung* ketimbang yang lain. Pada perspektif kesejarahan yang terbuka semacam itu maka egalitarianisme yang sudah sejak awal menandai interpretasi dua isu besar, yaitu Indonesia dan Pancasila, menjadi pengalaman yang dihidupi (*lived experience*) dalam solidaritas yang *sui generis*, tanpa terperangkap pada jerat-jerat

ideologisasi primordialisme yang meluruhkan visi ke-Indonesia-an para pendiri bangsa ini. Ke-Indonesia-an membuat setiap orang dapat berdialog secara egaliter sembari saling menyadari dan mengakui perbedaan-perbedaan yang menjadi penanda identitas setiap orang. Jangan sampai tubuh ke-Indonesia-an makin ringkih karena digerogeti oleh apa yang disebut John Titaly sebagai “sindrom anak emas” (Fathurahman, 2018).

Daftar Pustaka

- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities* (Second). New York: Verso.
- Anderson, B. (2018). *Revoloesi Pemoeda: Pendudukan Jepang dan Perlawanan di Jawa 1944-1946*. Serpong: Marjin Kiri.
- Bahar, S., Kusuma, A. B., & Hudawati, N. (Eds.). (1995). *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) / Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) 28 Mei 1945 - 22 Agustus 1945*. Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia.
- Bartels, D. (2017). *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan di Maluku*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Budiman, H. (Ed.). (2005). *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia*. Jakarta: The Interseksi Foundation.
- Chauvel, R. (1990a). Ambon: Bukan Revolusi Melainkan Kontrarevolusi. Dalam A. Kahin (Ed.), *Pergolakan Daerah Pada Awal Kemerdekaan* (hlm. 241-268). Yogyakarta: Grafiti.
- Chauvel, R. (1990b). *Nationalists, Soldiers and Separatists: the Ambonese Islands from Colonialism to Revolt 1880-1950*. Leiden: KITLV Press.
- Edensor, T. (2002). *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. New York: Berg.
- Elson, R. E. (2008). *The Idea of Indonesia: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fathurahman, O. (2018). Permufakatan Yogyakarta, Lalu Apa? Retrieved from <https://kompas.id/>

- baca/opini/2018/11/09/permufakatan-yogyakarta-lalu-apa/
- Gaspersz, S. (2016). *Negotiating Religious Identities, Cultural Authorities and Modernity in Leihitu, Ambon Island*. Universitas Gadjah Mada.
- Gaspersz, S., & Souisa, N. N. (2018). The Welfare-Based Development in The Context of Maritime Culture: Encounters with anthropological perspective The Welfare-Based Development in The Context of Maritime Culture: Encounters with anthropological perspective.
- Grenfell, M. (Ed.). (2010). *Pierre Bourdieu: Key Concepts*. Durham: Acumen Publishing.
- Held, D. (2006). *Models of Democracy* (Third). Malden: Polity Press.
- Hidayat, K., & Gaus, A.A.F. (Eds.). (2006). *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Jakarta: Mizan.
- Howard, R.J. (1982). *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*. Berkeley: University of California Press.
- Latif, Y. (2015). *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas PANCASILA*. Jakarta: Kompas Gramedia.
- Lindbeck, T. (1992). The Weberian Ideal-Type: Development and Continuities. *Acta Sociologica*, 35(4), 285–297.
- Maspaitella, M. J., Gaspersz, S., & Soegijono, S. P. (Eds.). (2017). *Inspirator dari Timur: Jejak Pemikiran dan Perjuangan Johannes Latuharhary - Johannes Leimena*. Ambon: UKIM Press.
- Ruhlessin, J.C. (2016). *Mencari Cita Kemanusiaan Bersama: Pergulatan Keambonan dan Keindonesiaan*. Salatiga: Satya Wacana University Press.
- Sarasehan Agamawan dan Budayawan Hasilkan 6 Point Permufakatan Yogyakarta. (2018). Retrieved from <https://yogyakarta.kemenag.go.id/index.php/web/berita/sarasehan-agamawan-dan-budayawan-hasilkan-6-point-permufakatan-yogyakarta>
- Silaen, V., & Pieris, J. (Eds.). (2007). *Dr. Johannes Leimena: Negarawan Sejati dan Politisi Berhati Nurani*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Simbolon, P. (1995). *Menjadi Indonesia: Akar-akar Kebangsaan Indonesia*. Jakarta: Penerbit Kompas.
- Sumaryono, E. (1999). *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Taylor, C. (2003). *Modern Social Imaginaries*. (K. Hidayat & A. A. F. Gaus, Eds.). Durham: Duke University Press.
- Titaley, J. (2013). *Religiositas di Alinea Tiga: Pluralisme, Nasionalisme dan Transformasi Agama-agama*. Salatiga: Satya Wacana University Press.