

Dari STOVIA, Melintasi Taksonomi¹

*

Jika Indonesia terkadang membingungkan, itu karena nasionalisme di sini mengandung sebuah paradoks; jika ia menyebabkan kita merasa akrab dengannya, itu juga karena paradoks yang sama: ia menyatakan yang partikular tapi juga mengimbau ke yang universal.²

Pernah dikatakan, bentuk-bentuk nasionalisme setelah Perang Dingin tak lagi bertolak dari paradoks itu. Di Serbia, misalnya, di tahun-tahun retaknya Yugoslavia, kata “nasionalisme” punya konotasi sebagai semangat yang hampir sepenuhnya menampik yang universal. Ia bertumpu pada satu identitas etnis yang partikular--dan identitas etnis sering diasumsikan sebagai sesuatu yang kedap, utuh, dan kekal. Dengan kata lain, ke-Serbi-an tak pernah untuk orang di luar kelompok yang merasa mengandung sifat itu: ia tertutup bagi “yang lain”, yang “beda”.

Tak mengherankan bila nasionalisme jenis ini mendorong “pembersihan etnis”, hal yang juga digambarkan terjadi misalnya di Rwanda, antara orang-orang Tutsi dan Hutu. Varian lain, dengan ekspresi dan konteks tersendiri, juga kita lihat di Irak dan Turki, di kalangan orang suku Kurdi yang ingin membentuk “negara-bangsa” sendiri berdasarkan kesatuan ke-Kurdi-an.

Tapi tema yang sama sebenarnya sudah ada sebelum Perang Dingin berakhir. Dalam manifestasi yang umumnya tak eksplosif dan tanpa kekerasan kita menemukannya dalam politik “perkauman” di Malaysia sejak menjelang pertengahan abad ke-20: di sana identitas politik praktis sama dan sebangun dengan identitas “kaum” atau satuan etnis; dasar partai UMNO tak dimaksudkan untuk punya

¹ Naskah ini hanya untuk kepentingan “Seminar Membaca GM 2021”. Naskah belum diedit untuk kepentingan publikasi.

² *Sifat seperti ini juga dapat ditemukan dalam nasionalisme India. Gandhi mencerminkan tendens itu dengan kata-katanya yang terkenal: “My patriotism is not an exclusive thing. It is all-embracing...” Dalam pidato Lahirnya Pancasila, Bung Karno mengutip dan mencontoh Gandhi: “Saya seorang nasionalis, tetapi kebangsaan saya adalah perikemanusiaan. My nationalism is humanity.”*

imbuhan yang universal, yang mengatasi batas-batas ke-Melayu-an.

Penampikan kepada yang universal dalam bentuknya yang brutal kita temukan di Jerman di tahun 1930-an, dalam paham “Nasionalisme-Sosialisme” Hitler, yang menganggap “bangsa” (*Volk*) hanya terwujud dalam apa yang disebut ras “Arya”.

Berbeda dengan semua itu, nasionalisme Indonesia, sebagaimana yang akhirnya diresmikan setelah Reformasi—ketika perbedaan antara “pribumi” dan “nonpribumi” ditiadakan dalam konstitusi yang disahkan di tahun 1999—mengatasi dasar-dasar etnis ini sejak awal dasawarsa pertama abad ke-20.

Kata “etnis” yang saya pakai di sini mencakup “ras” dan “suku”. Saya padukan keduanya, sebab apa yang dimaksud dengan “etnis” tak jelas benar dasar-dasarnya.³

Kata “ras” juga. Ia seakan-akan satu kategori ilmiah yang maknanya permanen dan absolut. Tapi dalam sejarahnya, “ras” sebenarnya tak lain dan tak bukan sekadar sebuah *metonym* untuk mereka yang bukan-kita, “si lain” yang “berbeda”. Dengan kata lain, sebuah penanda yang maknanya ditentukan oleh oposisi atau perbedaan dalam konteks tertentu tapi diteguhkan seakan-akan diperlakukan sebagai takdir biologis.⁴

³ *Sebab itu, ada yang menghindarkan istilah “identitas etnis” menjadi “identitas horizontal”.* Lihat Graham K. Brown, “*The Formation and Management of Political Identities: Indonesia and Malaysia Compared*”, sebuah kertas kerja bertanggal Februari 2005, dari CRISE (Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity). [Http://www.crise.ox.ac.uk/](http://www.crise.ox.ac.uk/): “...while modern definitions of ethnicity encompass a broad set of social characteristics, there remains some confusion over how exactly these criteria should be applied and which particular characteristics are ‘necessary’ or ‘sufficient’ to define an ethnic group.”

⁴ Cf. Anthony Appiah, “*Du Bois and the Illusion of Race*”, dalam *Critical Inquiry* 12 (Autumn 1985), 36: “...where race works--in places where ‘gross differences’ of morphology are correlated with ‘subtle differences’ of temperament, belief, and intention--it works as an attempt at a metonym for culture; and it does so only at the price of biologizing what is culture, or ideology.”

Di Malaysia, misalnya, apa yang “Melayu” berarti apa yang “bukan-Cina” atau “bukan-India”. Sebagaimana dalam kata “Cina” terjadi pengaburan mana orang Kek mana orang Han, sebutan “Melayu” menyederhanakan perbedaan antara mereka yang keturunan Jawa dan yang Bugis, Minang, atau Melayu. Sebagaimana kata “India” bisa berarti Bengali atau Farzi, kata “ras” sering disamakan dengan “bangsa”, yang dalam kosakata Indonesia mutakhir juga disebut “nasion”.⁵

Bahwa ia dibedakan dari pengertian “suku”, agaknya akibat warisan klasifikasi Hindia Belanda lebih dari 100 tahun yang lalu. Kita tahu pemerintah kolonial membedakan penduduk di wilayah yang dikuasainya dalam kategori “Eropa”, “Timur Asing”, dan “pribumi”. Di masa pascakolonial, sisanya berlanjut: perbedaan antara mereka yang dulu masuk kategori “Timur Asing” dan mereka yang masuk kategori “pribumi” cenderung disebut sebagai perbedaan “rasial”, misalnya antara orang Indonesia keturunan Cina dan orang Indonesia asal Minahasa. Sementara itu, perbedaan antara orang Palembang dan orang Papua (kedua-duanya masuk kategori “pribumi”) disebut perbedaan “suku”. Saya tak tahu sejak kapan dan dalam konteks apa kata “suku” masuk ke kosakata sosial-politik Indonesia, tapi seperti pengertian “ras”, kata “suku” juga tak berdasarkan sesuatu yang konsisten, dan tak datang dari masyarakat sendiri. Apa yang menyebabkan orang Karo dan orang Toba disebut dalam satu kategori suku “Batak”, dan orang Banyumas dan orang Tegal digolongkan dalam kategori “Jawa” sebagaimana orang Yogya? Kita tak dapat mengatakan bahwa dasarnya adalah kesatuan bahasa, atau adat istiadat, atau nenek moyang, atau agama. Sama halnya kita tak dapat dengan pasti mengatakan bahwa ada perbedaan genetik antara “suku Madura” dan “suku Dayak”.

Pertanyaan--juga gugatan--yang sama dapat dikemukakan kepada klasifikasi kolonial tentang penduduk sendiri: sebuah klasifikasi yang mau tak mau bergantung pada keputusan politik sang penguasa. Kata “inlander”, “Timur Asing”, dan “Eropa” mempunyai konotasi etnis, tapi secara harfiah merujuk tempat, sementara tempat belum tentu sama dengan “asal”. “Asal” berkait dengan masa lalu. Kenapa masa lalu dan bukan masa kini? Apa pula masa lalu itu: waktu ketika lahir, atau ketika dibesarkan? Bukankah masa lalu bisa kupilih, bukan cuma memilihku?

⁵ Kata Bung Karno, misalnya: “...we were a humiliated race treated like the scum of the earth by our captors” Lihat *Sukarno, an Autobiography as Told to Cindy Adams (Bobs-Merrill, Indianapolis, 1965)*, 63.

Ketidakjelasan dasar ini sebuah *symptom* dari apa yang oleh Ann Laura Stoler, dalam telaahnya tentang kekuasaan dan klasifikasi sosial di Hindia Belanda, disebut sebagai “*taxonomic states*”. Dalam rezim seperti ini, administrasi pemerintahan bertugas mendefinisikan dan menafsirkan apa yang menjadikan sekelompok orang bisa dihimpun dalam satu ras, apa pula yang menjadi kriteria kewarganegaraan, dan seterusnya.⁶ Tapi sementara taksonomi itu menghendaki sensus, kartografi, dan telaah etnografis yang teliti, birokrasi Negara selamanya cenderung menyederhanakan soal, untuk menghemat kapasitas kognitif (*cognitive expense*) dan mengampangkan kontrol.

Namun dengan kekuasaannya untuk mendominasi bahasa dan wacana, Negara kolonial berhasil memproduksi perbedaan, tapi mengesankannya seolah-olah ia hanya merekam perbedaan yang ada. Dengan kekuasaannya pula, Negara kolonial menciptakan posisi seseorang dalam afliasinya dengan latar sosial tertentu, tapi mengesankannya bahwa ia hanya mendokumentasikan posisi itu.⁷

Di hadapan “negara taksonomik” itulah nasionalisme Indonesia bangkit. Boleh dikatakan semuanya berawal ketika muncul satu generasi orang jajahan yang dengan satu dan lain cara mendekonstruksi taksonomi yang berlaku.

*

Pada mulanya adalah “Politik Ethis”. Dasar kebijakan ini semangat *Aufklärung*. Pemerintah Hindia Belanda membawa dalam dirinya optimisme modernitas dan semangat terang “Pencerahan” Eropa, dan dengan pelbagai motifnya mencoba menarik masyarakat jajahan ke dalamnya.

Tapi proyek itu sebuah transformasi sosial yang setengah hati; dalam dirinya ada keniscayaan untuk batal—satu hal yang akan saya uraikan nanti lebih lanjut. Dalam kondisi kolonial yang macam itu apa yang disebut oleh Homi Bhabha sebagai “mimikri” berlangsung.

Bhabha mencatat bahwa kekuasaan kolonial membangun strategi untuk melanjutkan kontrolnya atas tanah jajahan dengan menciptakan kategori orang-orang yang dicetak untuk menirukan para tuan Eropa, atau yang oleh Frantz

⁶ Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate Colonial Rule* (University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London: 2002), 207.

⁷ Ann Laura Stoler, hlm. 207

Fanon, pemikir Aljazair di masa penjajahan Prancis, dilukiskan dalam kiasan “kulit hitam/topeng putih”.⁸ Dengan kata lain, yang dibangun adalah sebuah hibriditas dan “mimikri kolonial”.

Namun menunjukkan bahwa itu semua justru mengandung ambivalensi: peniruan itu tak dimaksudkan untuk lengkap, sepenuhnya:

...colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite. Which is to say, that the discourse of mimicry is constructed around an ambivalence; in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference. The authority of that mode of colonial discourse that I have called mimicry is therefore stricken by an indeterminacy: mimicry emerges as the representation of a difference that is itself a process of disavowal.⁹

Yang penting dalam kerangka teoretis Bhabha adalah bagaimana “modus wacana kolonial” yang disebutnya sebagai “mimikri” itu “terpukul oleh ketidakmampuan” (*indeterminacy*) dan kemudian bagaimana “mimikri” itu pada gilirannya melahirkan perlawanan.

“Mimikri” (pengertian yang oleh Bhabha dipinjam dari psikoanalisis Lacan) adalah semacam kamufase atau penyamaran: sesuatu masuk ke dalam latar yang tak monokromatik. Ketika pemerintah kolonial hendak membentuk orang-orang yang diutusnya ke dalam semangat Pencerahan--orang-orang yang siap menirukan tuan-tuan yang berkuasa--pada akhirnya pemerintah kolonial itu memproduksi hamba sahaya yang tak pas untuk jadi hamba sahaya. Sebab itulah, seperti saya katakan di atas, yang akhirnya dijalankan sebuah agenda transformasi sosial yang setengah hati. Dan dengan segera tampak, agenda itu, yang melahirkan “hibriditas” (juga istilah Bhabha), membuka peluang bagi perlawanan diam-diam atau terbuka yang menyusup ke dalam ambivalensi wacana kolonial itu.

⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (Paris: Seuil, 1952). Versi Inggris: *Black Skin, White Masks*, C.L. Markmann (New York: Grove Weidenfeld, 1982).

⁹ Dari “*Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse*”, dalam *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 85.

Contoh yang terbaik adalah apa yang terjadi dengan STOVIA.¹⁰ Dalam sejarahnya, pemerintah Hindia Belanda menyiapkan STOVIA terutama buat melayani kepentingan pemilik perkebunan di Sumatera Timur: para buruh yang didatangkan dari Jawa perlu dijaga kesehatannya agar bisa tetap produktif. Sejak awal abad ke-20, STOVIA diperbaiki agar jadi tempat untuk para pemuda--terutama mereka yang datang dari kalangan yang disebut "bumiputra"--dilatih jadi tenaga kesehatan. Sejak 1904, diploma STOVIA dapat mengantarkan seorang lulusan ke sebuah sekolah kedokteran di Belanda di tingkat lanjut. Di tahun 1913, masa kuliah diperpanjang hingga tujuh tahun, untuk mempersamakan STOVIA dengan NIAS (Sekolah Dokter Hindia Belanda) yang didirikan di Surabaya tahun itu. Para lulusan kedua lembaga itu bergelar dokter Hindia. Tak mudah untuk itu. Selama 14 tahun pertama abad ke-20, hanya ada 135 orang yang selesai sampai lulus.

Tapi selain mereka tak disebut secara resmi sebagai "dokter" penuh, melainkan "dokter Hindia" atau "Jawa", gaji mereka di dinas pemerintah dan perkebunan jauh lebih rendah ketimbang para dokter Belanda. Dorongan untuk mendapat tenaga medis yang berkualitas tapi murah itulah memang yang mendasari lahirnya STOVIA. Di tahun 1904, imbalan dinaikkan, dan dijanjikan para mahasiswa akan mendapat 150 gulden sebulan bila lulus, tapi ini jumlah yang juga masih kecil jika dibandingkan dengan pendidikan mereka yang berat dan panjang.

Di sini dapat kita lihat ambivalensi wacana kolonial dalam "Politik Ethis": para inlander itu diubah dan ditulari semangat Pencerahan, *Aufklärung*, dengan gagasan tentang kemajuan, rasionalitas, dan ide-ide lain yang berkaitan dengan modernitas. Tapi seperti dikatakan tadi, "mimikri" kolonial itu melahirkan "*a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite*". Ilustrasi yang paling mencolok: para mahasiswa STOVIA dilarang berpakaian gaya Eropa; kecuali mereka yang *sudah* beragama Kristen, semua harus mengenakan pakaian daerah masing-masing.

Di bawah negara taksonomik, pakaian juga sebuah penanda *apartheid*, bagian dari disiplin dan "normalisasi" dalam pengertian Foucault. Dengan kata lain, pakaian juga bagian dari penindasan--meskipun juga bisa menjadi bendera politik identitas. Terutama ini dirasakan oleh para mahasiswa STOVIA.

¹⁰ *Tentang STOVIA, saya ambil dari Robert Van Niel, The Emergence of the Modern Indonesian Elite (Quadrangle Books, Inc.; Van Hoeve Ltd., Chicago; The Hague, Bandung, 1960), Chapter II.*

Mereka bukan dari keluarga petinggi daerah, melainkan dari kalangan priayi rendah. Dokter Wahidin, misalnya, bukan seorang “raden”. Demikian pula Cipto Mangunkusumo dan adiknya, Gunawan: mereka anak guru. Bahkan pernah tercatat anak pembantu rumah tangga ikut kuliah di sekolah kedokteran itu. Seperti dikemukakan dalam buku Van Niel, status para “dokter Jawa” tak dipandang tinggi di masyarakat kolonial; yang pasti tak seterpandang para dokter “Eropa”. Aturan pakaian itu merupakan penegasan di kolong mana mereka harus berada--dan mereka tak boleh memanjat naik di jenjang sosial.

Pada akhirnya kawula kolonial tak diperkenankan jadi bagian yang lumrah dan integral dari dunia “Eropa”, dengan atau tanpa ide-ide Pencerahannya. Mereka adalah “yang-lain”, satu identitas yang dimestikan untuk berbeda--dan dikonstruksikan seakan-akan secara esensial berbeda. Pada akhirnya kolonialisme adalah pembentukan ruang hidup dengan garis yang brutal. Hindia Belanda ditopang dengan *apartheid*.¹¹

Di sini, “negara taksonomik” menerakan stempelnya. Tak mengherankan bila dari kalangan STOVIA ini lahir perlawanan, dan semangat yang tumbuh dari sana kelak akan disebut sebagai semangat “kebangkitan nasional.” Dengan catatan: apa yang “nasional” di sini mengandung apa yang “universal”.

Pada dasarnya, itulah yang tampak, meskipun lambat-lambat, dalam “Budi Utomo”. Organisasi ini awalnya bertumpu pada segala sesuatu yang partikular “Jawa”. Tapi ketentuan organisatorisnya sepenuhnya “Barat”. Bahkan dengan segera “Jawa” tak hanya berarti sekitar Yogya dan Surakarta, tapi juga mereka yang biasa disebut “Sunda”, “Madura”, dan “Bali”. Akhirnya identitas pun terbongkar: semuanya tak jelas batasannya. Salah satu yang menarik pada “Budi Utomo”: untuk berkomunikasi organisasi ini tak menggunakan bahasa Jawa, melainkan Melayu.

Inilah hibriditas--yang kemudian jadi awal pembangkangan. Sebab dalam hibriditas, identitas diri bukan berdasarkan apa yang hendak dipaksakan oleh “negara taksonomik” sebagai sesuatu yang hakiki atau esensial, sesuatu yang tak berubah dan murni. Dalam hibriditas, yang murni jadi problematik, dan tampak bahwa identitas adalah sesuatu yang dibentuk

¹¹ Di sini saya ulang yang saya kemukakan di makalah tentang sastra Indonesia tahun 1930-an. Lihat Goenawan Mohamad, “S.T.A.: Puisi dan Modernitas”, dalam *Kompas* 6, 13, dan 20 April 2008.

sejarah dan kekuasaan. Hibriditas inilah yang justru mengguyahkan otoritas kolonial. Tak ayal, ruang kolonial pun jadi ruang pertarungan, “ruang yang agonistik.”¹²

Kebangkitan nasional dengan demikian adalah kebangkitan hibriditas,¹³ kebangkitan untuk menembus dan melintasi taksonomi kolonial. Para pemuda--baik yang masih belajar, yang sudah putus sekolah, maupun yang sudah lulus dari STOVIA--tak hendak kembali ke asal yang murni. Bagi mereka, yang bukan keturunan ningrat, asal itu tak memberikan kebanggaan apa-apa, bahkan mungkin memberikan rasa malu dan terhina. Pakaian adat daerah yang harus mereka pakai bagi mereka terasa sebagai usaha memberi label yang mencemooh.

Itulah sebabnya, mereka--terutama dalam diri Cipto Mangunkusumo--tak membawakan sebuah perasaan kebangsaan atau nasionalisme yang menengok ke masa silam. Dalam sebuah tulisan di tahun 1918 ia mengatakan,

¹² Cf. Homi Bhabha, “Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817”, dalam *Critical Inquiry*, Vol. 12, No. 1, “Race,” Writing, and Difference (Autumn, 1985), hlm. 162: “...a masque of mimicry... emerges as a question of colonial authority, an agonistic space. To the extent to which discourse is a form of defensive warfare, mimicry marks those moments of civil disobedience within the discipline of civility: signs of spectacular resistance. When the words of the master become the site of hybridity--the warlike sign of the native--then we may not only read between the lines but even seek to change the often coercive reality that they so lucidly contain.”

¹³ Agaknya ini tak hanya berlaku buat Indonesia. Renan di tahun 1882 mengatakan, “Mendasarkan kebijakan pada analisis etnografis berarti menegakkan sesuatu yang mengecoh. Negeri-negeri termulia--Inggris, Prancis, Italia--adalah negeri di mana darah kebanyakan tercampur. Jerman juga demikian.” Lihat Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* (Bangsa, apakah itu?); versi Inggrisnya ada dalam Geoff Eley and Ronald Grigor Suny, ed., *Becoming National: A Reader* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1996), 41-55.

tidak saja adat Jawa “sembah dan dodok akan jadi barang antik”, tapi juga:

...tak dapat dicegah atau dielakkan, semua orang di Hindia akan harus menyisihkan apa yang khas dari diri mereka sendiri, sebagaimana orang Friesland harus demikian agar jadi bagian dari bangsa Belanda, dan orang Bavaria harus menyisihkan apa yang khas pada mereka, agar dapat dengan bahagia jadi bagian negara Jerman.¹⁴

Bukan kebetulan pula bila melihat “bangsa” sebagai proyek masa depan ini juga sikap E.F.E. Douwes Dekker. Tokoh ini, yang kemudian dikenal dengan nama Setiabudi, adalah seorang Indo yang seperti umumnya orang keturunan campuran di masyarakat Hindia Belanda tersisih dari kalangan Belanda “totok”. Yang menonjol dalam Dekker ialah keputusannya untuk menganggap “rumah”-nya yang sejati adalah Indonesia, dan tekadnya untuk mengubah keadaan dengan satu gerakan politik. Dengan itu ia mendirikan Indische Partij (IP–Indies Party) di tahun 1912.

Tujuan partai ini, menurut Dekker, adalah untuk “membangunkan patriotisme semua orang Hindia kepada negeri yang memberi mereka makan, agar menggerakkan mereka buat bekerja sama berdasarkan kesetaraan politik [bagi semua ras], untuk membuat tanah air ini berkembang dan siap bagi kehidupan merdeka rakyatnya”.¹⁵

Seperti tercatat di sejarah, Cipto Mangunkusumo dan

¹⁴ Dikutip dari R.M.S. Soeriokoesoemo, “*Javaansch Nationalisme*”, dalam R.M.S. Soeriokoesoemo, A. Muhlenfeld, Tjipto Mangoenkoesoemo, and J.B. Wens, *Javaansch of Indisch Nationalisme? Pro en contra* (Semarang Drukkerij en Boekhandel H.A. Benjamins, Semarang, 1918). Saya meminjam kutipan itu, dan kutipan berikutnya, dari R.E. Elson, “*Constructing the Nation: Ethnicity, Race Modernity and Citizenship in Early Indonesian Thought*”, dalam *Asian Ethnicity* (2005) 6 (3): 145-160.

¹⁵ R.E. Elson, “*Constructing the Nation.*”, hlm. 151.

Suwardi Suryaningrat bergabung ke dalam partai ini. Ketika kedua orang itu ditangkap pemerintah Hindia Belanda, Douwes Dekker menulis dalam sebuah surat kabar bertanggal Agustus 1913:

Akhirnya kita merasakan bahwa kita tidak berhadapan satu sama lain, kita, orang-orang Hindia, bahkan bukannya berdiri berdampingan satu sama lain, melainkan kita ada dalam diri satu sama lain... Urusan mereka adalah urusan kita. Penderitaan mereka adalah penderitaan kita! Serta-merta jadi jelas dan tajam bagi kita: "Kita semua saudara: kita satu."¹⁶

Di sini tampak benih universalisme dalam semangat kebangsaan Indische Partij, yang dengan tepat dikatakan oleh Elson sebagai "terobosan" (*breakthrough*) dalam proses pembentukan bangsa. Bangsa sebagai "komunitas yang dianggit" (*imagined community*) tak bertolak dari apa yang pernah ada, melainkan yang belum ada namun dicita-citakan untuk ada.

Anggitan tentang bangsa yang seperti itu pula yang dikemukakan Suwardi Suryaningrat, ketika ia berada di pembuangan di Belanda dan bergabung dengan Indische Vereeniging (IV) yang sudah berdiri di negeri itu sejak 1908. Organisasi para pemuda dari Hindia Belanda ini kemudian bergabung dengan IVS, atau Indonesische Verbond van Studeerenden, yang didirikan di Leiden di tahun 1917. Dari namanya tampak bahwa ada sesuatu yang baru dalam persatuan ini: "Indonesia", bukan "Hindia". Tapi lebih dari itu, perhimpunan baru ini menyatukan pelbagai organisasi, termasuk Chung Hwa Hui, yang anggotanya terdiri atas keturunan Cina. Medianya adalah *Hindia Poetra*. Di situlah Suwardi menjadi editornya, bersama Yap Hong Cun and J.A. Jonkman. Penerbitan ini mula-mula dimaksudkan sebagai "corong dari mereka yang kelak akan menyumbangkan kemampuannya bagi Hindia", tak peduli latar belakang "etnis"-nya.

Tapi kemudian, di bawah Suwardi, ada nada politik yang kian nyata. Nama "Indonesia" bahkan kemudian dikaitkan

¹⁶ *Ibid.*

dengan cita-cita untuk “negara Indonesia, yang pada saat ini masih merupakan bagian kekuasaan kolonial Belanda”.

Di situ pula Suwardi menghidupkan kembali cita-cita Indische Partij:

IP berusaha mengertikan kata Hindia atau Indonesia adalah siapa saja yang menganggap Hindia atau Indonesia tanah airnya, tak tergantung apakah ia seorang Indonesia asli atautkah ia mempunyai darah Cina, Belanda, atau Eropa umumnya. Siapa saja yang jadi warga negara Indonesia adalah seorang Indonesia.¹⁷

Dalam perumusan Suwardi, kebangsaan Indonesia adalah sesuatu yang melintasi--dan melawan--taksonomi. Dalam arti itu ia mendahului apa yang dikatakan Gandhi kemudian, menjelang India merdeka di tahun 1945: “*My patriotism is not an exclusive thing. It is all-embracing....*”

*

Memhami kebangsaan semacam itu memang tak lepas dari ketegangan. Ada rekamannya dalam sejarah Indonesia. Bung Hatta, misalnya, pernah mencoba mengubahnya di tahun 1926: ia menolak orang Indo masuk ke Perhimpunan Indonesia, dan hanya membatasi pengertian “bangsa Indonesia” sebagaimana yang dalam tatanan kolonial disebut sebagai “bumiputra” atau “inlander”.¹⁸ Dengan kata lain, di sini Bung Hatta mengembalikan pendekatan “negara taksonomik”--sebuah tendensi yang berulang di pelbagai kekuatan sosial-politik Indonesia, terutama ketika berhadapan dengan soal yang dikatakan sebagai soal “pribumi” dan “nonpribumi”.

Hanya di kalangan Marxis tendensi itu tak ada, atau tak tampak. Marxisme menganalisis kondisi sosial-politik bukan dari segi “etnis”, “ras”, atau asal-usul geografis, melainkan dari segi kelas. Sebuah analisis memang kemudian menunjukkan kaitan diskriminasi rasial di masa kolonial dengan kebutuhan pengukuhan kelas borjuis Belanda. Dalam bukunya yang lain, Stoler mengamati “ketegangan kelas dalam keanggotaan rasial di Hindia Belanda” dan

¹⁷ R.E. Elson, “*Constructing the Nation.*”, hlm. 154.

¹⁸ R.E. Elson, hlm. 162.

menghubungkannya dengan bagaimana pengertian “ras” dioperasikan dalam menetapkan identitas kelas borjuis di Eropa sendiri.¹⁹

Demikian pula, analisis Marxisme tentang kolonialisme tak menghasilkan sebuah gambaran tentang penjajahan “kulit putih” atas “kulit berwarna”. Sebab itu, terpengaruh secara mendalam oleh pandangan ini, wacana gerakan nasionalis yang ditulis di masa penjajahan--dalam karya-karya Bung Karno, Bung Hatta, Tan Malaka, dan Sjahrir--hampir tak pernah menyinggung persoalan “warna kulit” itu. Satu satunya tulisan Bung Karno dalam *Dibawah Bendera Revolusi* yang menyebut soal itu--yang menganjurkan berdirinya “front kulit coklat”--merupakan respons terhadap sebuah tulisan di satu koran Belanda yang membakar penduduk Belanda di Hindia dengan semangat “kulit putih”.²⁰

Marxisme, tentu saja, tak bicara secara spesial masalah kebangsaan. Tapi setidaknya analisis Marxis lebih dekat kepada semangat yang dibawakan oleh Indische Partij: perjuangan melawan kolonialisme harus mengatasi sekat-sekat yang diletakkan oleh kolonialisme itu sendiri.

Perjuangan politik ke arah kemerdekaan--sebagai bagian yang integral dalam perjuangan akan keadilan--memang mau tak mau akan mencoba menjangkau yang universal. Dalam gerakan kebangsaan, kerap tak dapat dibedakan antara “keadilan”, “kemerdekaan”, dan “Indonesia”. Dengan kata lain, “Indonesia”, sebagaimana “kemerdekaan” dan “keadilan”, telah jadi sebuah penanda yang harus diberi isi tafsir oleh siapa saja, meskipun apa isi itu tak dapat selamanya disepakati secara penuh, dan sebab itu sejarah terus-menerus diusahakan untuk diberi isi. “Indonesia”, sebagaimana “kemerdekaan” dan “keadilan”, adalah sebuah proyek, yang tak akan pernah berhenti.

Hal ini mengingatkan saya akan sebuah pernyataan yang diumumkan pada peringatan hari kelahiran Pancasila tanggal 1 Juni 2006. Namanya “Maklumat ke-Indonesia-an”. Saya kutip sepenuhnya sebagai penutup makalah ini:

¹⁹ Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Duke University Press: Durham and London, 1995), 116-136, bagian dari bab “*Bourgeois Bodies and Racial Selves*”.

²⁰ Lihat Ir. Sukarno, “*Naar het Bruine Front!*”, *Dibawah Bendera Revolusi* (Panitia Penerbit Dibawah Bendera Revolusi, 1961), 37-40.

Maklumat Ke-Indonesia-an

Kita bersama-sama di sini, untuk menegaskan kembali Indonesia tempat kita berdiri. Indonesia sebagai sebuah warisan yang berharga, tapi juga sebuah cita-cita. Indonesia yang bukan hanya amanat para pendahulu, tapi juga titipan berjuta anak yang akan lahir kelak.

Kita bersama-sama di sini, untuk menyadari kembali, bahwa Indonesia adalah satu prestasi sejarah namun juga proyek yang tak mudah. Dalam banyak hal, tanah air ini belum rampung. Tetapi sebuah masyarakat, sebuah negeri, memang proses yang tak akan kunjung usai. Seperti dikutip Bung Karno, bagi sebuah bangsa yang berjuang, tak ada akhir perjalanan.

Dalam perjalanan itu, kita pernah mengalami rasa bangga tapi juga trauma, tersentuh semangat yang berkobar tapi juga jiwa yang terpuruk.

Namun baik atau buruk keadaan kita, kita bagian dari tanah air ini dan tanah air ini bagian dari hidup

kita: 'Di sanalah kita berdiri, jadi pandu lbuku'...

Di sanalah kita berdiri: di awal abad ke-21, di sebuah zaman yang mengharuskan kita tabah dan juga berendah hati. Abad yang lalu telah menyaksikan ide-ide besar yang diperjuangkan dengan sungguh-sungguh, namun akhirnya gagal membangun sebuah masyarakat yang dicita-citakan. Abad yang penuh harapan, tapi juga penuh korban. Abad sosialisme yang datang dengan agenda yang luhur, tapi kemudian melangkah surut. Abad kapitalisme yang membuat beberapa negara tumbuh cepat, tapi memperburuk ketimpangan sosial dan ketidakadilan internasional. Abad Perang Dingin yang tak ada lagi, tapi tak lepas dari konflik dengan darah dan besi. Abad ketika arus informasi terbuka luas, tapi tak selalu membentuk sikap toleran terhadap yang beda.

Dengan demikian memang sejarah tak berhenti, bahkan berjalan semakin cepat. Teknologi, pengetahuan tentang manusia dan lingkungannya, kecenderungan budaya dan politik, berubah begitu tangkas, hingga persoalan baru timbul sebelum jawaban buat persoalan lama ditemukan.

Kini makin jelaslah, tak ada doktrin yang mudah dan mutlak untuk memecahkan problem manusia. Tak ada formula yang tunggal dan kekal bagi kini dan nanti.

Yang ada, yang dibutuhkan, justru sebuah sikap yang menampik doktrin yang tunggal dan kekal. Kita harus selalu terbuka untuk langkah alternatif. Kita harus selalu bersedia mencoba cara yang berbeda, dengan sumber-sumber kreatif yang beraneka.

Sejarah mencatat, Indonesia selalu mampu untuk demikian--sebab Indonesia sendiri, 17 ribu pulau yang berjajar dari barat sampai ke timur, adalah sumber kreatif yang tumbuh dalam kebhinekaan.

Para ibu dan bapak pendiri republik dengan arif menyadari hal itu. Itulah sebabnya Pancasila digali, dilahirkan, dan disepakati di hari ini, 61 tahun yang lalu.

Tidak, Pancasila bukanlah wahyu dari langit. Ia lahir dari jerih payah dalam sejarah. Ia tumbuh dari benturan kepentingan, sumbang-menyumbang gagasan, saling mendengar dalam bersaing

dan berembuk. Dengan demikian ia mengakui perbedaan manusia dan ketidaksempurnaannya. Ia tak menganggap diri doktrin yang mahabener.

Tetapi justru itulah sebabnya kita menegakkannya, sebab kita telah belajar untuk tidak jadi manusia yang menganggap diri mahabener.

Maka Indonesia tak menganggap Pancasila sebagai agama-- sebagaimana Indonesia tidak pernah dan tidak hendak mendasarkan dirinya pada satu agama apa pun. Nilai luhur agama-agama mengilhami kita, namun justru karena itu kita mengakui keterbatasan manusia. Dalam keterbatasan itu, tak ada manusia yang bisa memaksa, berhak memonopoli kebenaran, patut menguasai percakapan.

Maka hari ini kita tegaskan kembali Indonesia sebagai cita-cita bersama, cita-cita yang belum selesai. Maka hari ini kita berseru, agar bangun jiwa Indonesia, bangun badannya, dalam berbeda dan bersatu!
