

IDENTITAS KE-AMBON-AN DALAM KUASA ADAT

Willem Batlayeri, S. Fils., M. Hum

Dosen STPAK St. Yohanes Penginjil Ambon

ABSTRAK

This article is a reflection which is meant to be a critical opinion on *adat* (local customs and tradition) issues in Ambon, specifically since 1998, when many people indulged in talking about *adat*. *Adat* should not be looked upon as managing certain objects and valuables, reducing them to traditional appreciation. Nowadays it is important to deliberate in which way *adat* is being deliberated. In this context Michel Foucault's analysis on power will be used as the main device of analysis. With the help of Foucault, we will try and scrutinize in wider scope, how to distance ourselves from being trapped in any power which is used in the name of *adat*.

KATA-KATA KUNCI:

Adat, Kekuasaan, Identitas

Pendahuluan

Perjuangan atas nama identitas kultural etnis di Indonesia tak jarang mengusung bendera hukum adat. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk mendapatkan kembali rasa keadilan yang selama ini terabaikan, baik yang menyangkut sumber daya alam, peran-peran penduduk lokal (pribumi) dalam struktur birokrasi politik lokal, sampai pada upaya untuk mengatasi maraknya praktek politik yang korup dengan mempromosikan bentuk-bentuk sistem pemerintahan berbasis adat yang dipandang lebih demokratis.¹ Bukan tanpa alasan ketika mencermati geliat adat dalam wacana kekuasaan di tingkat lokal. Hal ini sangat dimungkinkan dengan adanya angin segar sistem birokrasi pemerintahan Indonesia yang memberikan ruang yang seluas-luasnya kepada setiap daerah untuk mengembangkan daerahnya melalui kebijakan otonomisasi daerah pasca runtuhnya rezim otoriter Suharto pada 1998. Banyak daerah yang selama ini tidur seolah-olah bangun dari tidurnya yang panjang. Kebangkitan masyarakat lokal dengan bendera hukum adat semacam ini, tidak hanya meresistensi hegemoni kekuasaan negara otoriter, melainkan di sisi lain menimbulkan konsekuensi problematis. Dengan kata lain, kehadiran adat dalam ruang publik politik tidak hanya menegaskan signifikansi perjuangan etnis di aras lokal, melainkan lebih dari pada itu adalah terkuaknya pertarungan kekuasaan di tingkat lokal. Pada titik ini, muncul dilema. Pada satu sisi, perjuangan atas nama adat telah ikut mendukung dan menguatkan komunitas-komunitas lokal serta mempererat ikatan kepentingan komunal, namun pada waktu yang sama

¹David Henley dan Jamie Davidson, "Konservatisme Radikal-Aneka Wajah Politik Adat" dalam *Adat dalam Politik Indonesia* (Jakarta: Obor, 2010), 5.

justru memiliki potensi nyata menimbulkan kekerasan, kebencian antar-etnis, dan mengukuhkan kembali hirarki sosial masa lampau.²

Betolak dari kecemasan dan kegelisahan tersebut, tulisan ini tidak dimaksudkan untuk memperkarahkan pilihan memperjuangkan adat atau menafikan perjuangan adat, melainkan sebagai upaya untuk melakukan pembacaan ulang atas geliat adat di tingkat lokal, secara khusus di Ambon-Maluku. Untuk itu, kajian atas fenomena kebangkitan adat akan mengacu pada analisis genalogis Michel Foucault. Tujuannya tidak lain adalah untuk memahami relasi kekuasaan dan konstruksi identitas orang Ambon dalam praktek dan wacana kebangkitan adat. Uraian ini berdasar pada pokok persoalan mendasar yang coba disikapi pada kesempatan ini antara lain: *konstruksi identitas macam apa yang sedang diperjuangkan? Mengapa adat begitu antusias diperjuangkan? apa konsekuensinya ketika adat diesensialkan dalam ruang hidup bersama?* Pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan di sini dapat dilihat sebagai representasi atas pergulatan identitas orang Ambon di Indonesia akhir-akhir ini.

1. Struktur Sosial Masyarakat Ambon

Sebelum melangka lebih jauh, penting untuk dideskripsikan kondisi dan struktur sosial masyarakat Ambon. Struktur sosial masyarakat Ambon sesungguhnya tidak berbeda jauh dengan daerah-daerah lainnya di Indonesia. Pengelompokan masyarakat Ambon dilakukan berdasarkan hubungan darah dan kesatuan wilayah. Namun uniknya, dalam struktur sosial masyarakat Ambon kedua kategori tersebut menempati posisi sentral dalam keseluruhan hidup masyarakat, terutama dalam hal legitimasi hak-hak politik. Oleh sebab itu, aspek hubungan darah dan teritorial tidak hanya menjadi dasar pengelompokan masyarakat di Ambon, namun secara prinsipil ikut mempengaruhi dan menentukan keseluruhan dimensi kehidupan yang kompleks dalam hubungan antar individu di dalamnya.

Susunan masyarakat semacam ini dimulai dari basis terkecil dalam masyarakat, yakni keluarga. Keluarga menjadi dasar dan kemudian membentuk apa yang disebut *rumatau*, *uku* atau *huku*, *soa*, *aman* atau *hena dan negri*. Semuanya ini tersusun menjadi satu kesatuan integral yang membentuk struktur sosial masyarakat. Sebutan *rumatau* dalam paham orang Ambon berarti rumah induk yang didiami oleh individu-individu yang berasal dari satu keturunan yang sama dan tersusun berdasarkan garis keturunan ayah atau bapak.³ *Rumatau* menjadi sel induk yang tidak hanya terdiri dari orang per orang, melainkan termasuk di dalamnya adalah kepala keluarga-

²David Bouchier, "Kisah adat dalam imajinasi politik Indonesia dan kebangkitan masa kini" dalam *Adat dalam Politik Indonesia*, 2010, 141-142.

³Ziwar Effendi, *Hukum Adat Ambon-Lease* (Jakarta: PT. Pradnya Paramita, 1987), 26.

kepala keluarga baru. Konsekuensinya, mereka yang berada di luar *rumatau* tidak memiliki hak dan kewenangan apa pun termasuk perlindungan hukum dan keselamatan diri mereka sendiri.

Praktik semacam ini jika ditelusuri lebih jauh, sebenarnya dipengaruhi pula oleh kebiasaan masyarakat Ambon, terutama masyarakat pedalaman di pulau Seram yang setelah menikah masih tetap tinggal bersama dengan orang tua dan anggota keluarga mereka. Bahkan dalam kasus-kasus tertentu bagi masyarakat pedalaman, yakni orang-orang alifuru di pedalaman Seram bagian mereka tidak diperkenankan tinggal sendiri jika belum dapat melunasi mahar (harta kawin). Odo Deodatus Taurin, seorang berkebangsaan Belanda dalam catatan etnografinya terkait suku alifuru di Seram Barat, mengungkapkan bahwa “bagi pihak laki-laki yang telah menikah dan belum melunasi mahar maka diwajibkan tinggal bersama dengan orang tua dari istrinya dan bekerja untuk keluarga istrinya sampai ada anak yang lahir, anak inilah yang menjadi harta kawin. Setelah itu, barulah diperbolehkan tinggal sendiri bersama dengan keluarganya”.⁴

Lapisan berikutnya adalah *Uku* atau *Huku*. *Uku* merupakan bentuk rumah tangga baru yang mulai memisahkan diri dari rumah induk. Pemisahan ini terjadi akibat kapasitas ruang yang tidak mampu menampung seluruh anggota keluarga yang berada di rumah induk. Hal semacam ini kelihatannya tidak ada bedanya dengan masyarakat pada umumnya, bahwa setelah menikah, rumah tangga yang baru terbentuk harus memisahkan diri dari orang tuanya atau dari rumah induknya. Namun perlu dicatat bahwa dalam tradisi masyarakat Ambon, pemisahan semacam ini sangat berbeda sebab pada dasarnya pemisahan tersebut hanya dapat dilaksanakan setelah mendapatkan izin dari *Upu*, yakni pemimpin *rumatau* dari rumah induk.⁵ *Upu* merupakan sebuah gelar kehormatan yang diberikan kepada seorang pemimpin *rumatau* yang dipilih berdasarkan unsur senioritas dan yang memiliki kekuasaan mutlak atas seluruh anggota *rumatau* induk dan anggota *rumatau-rumatau* lainnya yang baru terbentuk.

Kekuasaan *Upu* lambat-laun menjadi surut seiring dengan penambahan jumlah *rumatau* baru, bahkan sampai terbentuknya desa atau kampung sendiri. Oleh karena semakin meluasnya *rumatau-rumatau* tersebut dan disebabkan pula oleh ketidakmampuan *upu* dari *rumatau* induk untuk mengawasi keseluruhan *rumatau*-nya, maka pada saat itu kuasa yang sama kemudian diwariskan kepada seorang *Tamaela*, yakni pemimpin *rumatau* baru dengan hak dan kekuasaan yang sama sebagaimana yang dimiliki seorang *upu* dalam *rumatau* induk. Seorang *Tamaela* sangat ditaati dan dihormati demikian pula *Upu*, sebab menurut kepercayaan masyarakat, jika ada

⁴Odo Deodatus Taurin, *Patasiwa dan Patalima: Tentang Pulau Seram di Maluku dan Penduduknya, sebuah sumbangan untuk ilmu bangsa-bangsa*, Terj. Frans Rijoly, 1918, 240.

⁵Ziwar Effendi, *Ibid.*, 27.

yang menentang dan tidak mematuhi perintah seorang *Tamaela* atau *Upu* akan mendapatkan hukuman dan kutukan dari para leluhur atau nenek moyang. Oleh sebab itu, dalam pemilihan dan pelantikan seorang *Tamaela* cenderung bersifat mistik menurut kepercayaan masyarakat setempat.

Lapisan berikutnya adalah *Soa*. *Soa* dalam pengertian tertentu tidak terlalu berbeda jauh dengan *Hana* atau *Aman*. *Soa* merupakan suatu persekutuan teritorial yang tidak lagi terikat secara genealogis, yakni berasal dari satu keturunan yang sama seperti dalam paham *rumatau* atau *uku*. *Soa* terdiri dari persekutuan *rumatau-rumatau* yang berbeda-beda dan secara bersama-sama menempati atau mendiami suatu wilayah tertentu. Dengan kata lain, persekutuan *soa* bukan lagi didasarkan pada persamaan garis darah melainkan pada persamaan teritorial. Pemahaman semacam ini, memiliki kemiripan dengan *hena* atau *aman*. *Hena* atau *Aman* berbanding terbalik dengan *Soa*, di mana lebih menitik beratkan pada aspek genealogis. Aspek genealogis lebih dominan dari pada aspek teritorial. Namun dalam perkembangannya, seperti yang dikemukakan oleh Ziwar Effendi, praktik *hena* atau *aman* ini kemudian dideportasikan menjadi “nagri” sebagaimana yang sampai sekarang masih terus dipertahankan.

Jadi dalam “nagri” terdapat beberapa *soa* yang bersatu membentuk sebuah persekutuan teritorial, yang dipimpin oleh seorang raja. Dan sampai sekarang di kepulauan Ambon sendiri terdapat 44 (empat puluh empat) nagri (desa adat) yang berada di Jazirah Leitimo, seperti nagri Nusaniwe, Latuhalat, Seilale, Amahusu, Urimessing, Soya, Batumerah, Hatalae, Naku, Kilang, Hukurila, Ema, Rutong, Leahari, Hutumuri, Passo/Baguala, Halong, Lateri-Lata, Hative Kecil dan Galala, Suli, Tial, Tengah-Tengah, Tulehu, Waai, Liang, Rumahtiga, Hative Besar, Tawiri, Hattu, Lilibooi, Alang, Waikasihu, Larike, Asilulu, Ureng, Lima, Seith, Keitetu, Hila, Wakal, Hitulama, Hutumessing, Mamala, dan Morela. Masing-masing nagri terdiri dari beberapa *soa* dan antar nagri itu sendiri memiliki hubungan kekerabatan yang disebut *pela*, yakni suatu ikatan persahabatan atau persaudaraan yang terjalin antara masyarakat suatu nagri dengan nagri lainnya.

Bertolak dari uraian di atas, patut untuk dipertanyakan sekarang adalah sesungguhnya kondisi macam apa yang mendorong munculnya kesadaran orang Ambon untuk memperjuangkan adat semacam ini yang dipandang sebagai akar identitas ke-Ambon-nan? apakah kemunculan kembali adat sungguh-sungguh menjadi kebutuhan banyak orang Ambon ataukah hanya menjadi kebutuhan dari segelintir orang? Mengapa orang lebih memilih menghidupkan kembali adat dari pada memperjuangkan nasib kelompok minoritas seperti para pengungsi, korban kerusuhan? ada apa dengan adat sehingga orang Ambon lebih memilih untuk memperjuangkan penetapan kembali *negeri-negeri adat* (desa adat) dengan menolak desa modern? Sebaliknya, apakah yang bakal

terjadi ketika adat tidak diperjuangkan? apakah identitas diri sebagai orang Ambon akan lenyap? ataukah hanyalah kedok untuk tetap melanggengkan kekuasaan? Fenomena semacam ini, yang perlu diperhatikan sehubungan dengan kehadiran mereka adalah untuk menuntut adanya pengakuan publik (negara dan etnis lainnya di Ambon) atas hidup dan kehidupannya yang diklaim selama ini terabaikan. Sebagai pintu masuk, akhirnya adat dijadikan sebagai medium untuk mendapatkan pengakuan tersebut.

2. Geliat Wacana Revitalisasi Adat

Refleksi atas nasib bersama orang Ambon dilatar belakangi oleh adanya proses pelemahan dan pengancuran spirit *siwalima* yang tidak lagi mengakomodasi nasib orang Ambon. Hal ini diawali oleh kegelisahan terhadap kekuasaan orde baru yang menyebabkan penghancuran terhadap negeri-negeri adat. Di samping itu, muncul pula, agresi neo-liberalisme dan kapitalisme yang mengeser relasi-relasi kolegal menjadi relasi-relasi mekanistik yang menghadirkan gaya berpikir hedonis dan pragmatis. Bahkan purifikasi agama dari unsur-unsur budaya lokal. Akibatnya, isu politik identitas semakin menguat dan menyebabkan masyarakat semakin tersegregasi ke dalam kelompok-kelompok tertentu entah berdasarkan etnis maupun agama.

Bicara mengenai *siwalima*, secara etimologis, istilah tersebut berasal dari istilah *patasiwa* dan *patalima* yang kebanyakan dipakai oleh penduduk pulau Seram atau *ulisiwa* dan *ulilima* yang kebanyakan dipakai oleh penduduk kepulauan Ambon Lease. Istilah *patasiwa* atau *ulisiwa* dan *patalima* atau *ulilima*, diadaptasikan dari bahasa lokal yakni *Pata* atau *Uli* yang berarti kelompok (grouping) atau persekutuan (division), sedangkan *siwa* dan *lima* yang berarti sembilan (nine) dan lima (five) yang merujuk pada jumlah soa dalam setiap persekutuan. Jadi secara sederhana dapat disimpulkan demikian, bahwa istilah *patasiwa* dan *patalima* atau *ulisiwa* dan *ulilima* berarti persekutuan sembilan dan lima. Hanya saja dalam prakteknya sekarang, sebutan *patasiwa* dan *patalima* atau *ulisiwa* dan *ulilima* mengalami semacam penyederhanaan istilah menjadi *siwalima*.

Tradisi *siwalima* yang dipandang sebagai akar budaya orang Ambon mencerminkan persekutuan suku bangsa yang membentuk kesatuan sosial yang mengklaim diri berasal dari satu keturunan (atau satu darah) yang lazim dikenal dengan istilah *gandong* dalam paham orang Ambon.⁶ Gandong merupakan bentuk ikatan persaudaraan atau persahabatan yang terbentuk berdasarkan adanya ikatan genealogis. Gandong itu sendiri dalam bahasa lokal berasal dari kata “kandung” yang merujuk pada sebuah garis keturunan yang satu dan sama. Oleh sebab itu, paham

⁶J. Keuning, *Sejarah Ambon Sampai Pada Akhir Abad Ke-17* (Jakarta: Bharatara, 1973), 7-20.

siwalima sendiri sebenarnya sulit untuk dilepaskan dari konsepsi genealogis sebagaimana terdapat dalam gandong.

Di sisi lain, *siwalima* juga dipahami sebagai kesatuan sosial yang tidak hanya dilihat dalam kesatuan dengan ikatan darah atau *gandong*, melainkan juga berdasarkan persamaan teritorial atau wilayah, di mana setiap kesatuan teritorial terdiri dari soa-soa atau marga sebagai representasi dari keluarga seperti yang telah dijelaskan di atas.⁷ Setiap kesatuan sosial terdiri dari lima dan sembilan soa atau marga. Misalnya, pada persekutuan sembilan atau *ulisiwa* terdapat sembilan soa, dan sebaliknya pada persekutuan lima atau *ulilima* terdapat lima soa. Singkatnya, *siwalima* dalam paham orang Maluku merujuk pada sebuah bentuk persekutuan suku bangsa yang didasarkan pada kesamaan genetik dan teritorial.

Sejak awal pembentukannya, terutama sejak zaman kolonial Belanda, pembentukan *siwalima* sesungguhnya dimaksudkan untuk menentang kekuasaan kolonial Belanda di Maluku, terutama di Seram dan Ambon. Namun dengan masuknya agama di Maluku, pemahaman dan penggunaan *siwalima* mengalami banyak perubahan. *Siwalima* tidak lagi dipahami sebatas persekutuan suku bangsa, melainkan secara tegas dipakai untuk mengidentifikasi masyarakat Maluku berdasarkan kategori agama yang disebarkan di Maluku. Persekutuan *siwa* kemudian diidentikkan dengan kelompok Kristen dan persekutuan *lima* diidentikkan dengan kelompok Islam. Sedangkan pada masa kini, secara praktis *siwalima* menjadi persekutuan suku bangsa dan politik dengan keyakinan bahwa *siwalima* sebagai akar budaya orang Maluku dapat menjadi dasar pembentukan perdamaian di Ambon.

Praktik dan wacana *siwalima* semacam ini yang kemudian lebih banyak dipakai untuk memperjuangkan hak-hak lokalitas. Hal ini ditandai dengan adanya upaya merevitalisasi budaya *siwalima* yang pada masa kini tetap menuai kontroversi, sejak pasca konflik 1999. Adanya upaya untuk menghidupkan kembali unsur-unsur kedaerahan seperti penetapan kembali *negri-negri adat*⁸ di wilayah kepulauan Ambon, proses revitalisasi hak dan kekuasaan raja, *saniri negri*⁹ sampai pada pembentukan majelis adat atau UPULATU yang keanggotaannya terdiri dari para raja. Penerapan adat *siwalima* mulai menyebar secara produktif dan berlaku universal sebagai sebuah

⁷Ziwar Effendi, Ibid., 25-48.

⁸Istilah *negri* dalam prakteknya dibedakan dengan Desa. Dalam paham orang Ambon negeri merupakan persekutuan teritorial yang terdiri atas beberapa soa/mata rumah. Pemerintahan negeri ini dikepalai oleh seorang kepala negeri yang disebut raja yang bergelar *Upu Latu*. Disamping sebagai kepala negeri, *Upu-Latu* juga menjadi kepala adat dalam negeri masing-masing.

⁹Istilah *saniri negri* berarti rapat atau musyawarah. Namun dalam prakteknya di lingkup pemerintahan negeri, istilah *saniri* dipahami sebagai badan atau institusi penyelenggara pemerintahan negeri. *Saniri* sendiri terdiri dari tiga macam yakni *saniri raja*, *saniri negeri* dan *saniri besar*.

kekuatan sosial dan politik baru di tengah-tengah kondisi masyarakat yang semakin plural dan majemuk.

Tentu bukanlah bukanlah sebuah perkara mudah sebab pada kenyataannya legitimasi adat *siwalima* tidak serta merta menjadikan Ambon menjadi lebih baik seperti yang mungkin diimpikan oleh kebanyakan kaum multikulturalis. Konsekuensinya adalah mengidupkan kembali adat *siwalima* bisa jadi hanya akan memposisikan identitas etnis tertentu, yakni orang Ambon sendiri sebagai identitas tunggal yang menuntut adanya pengakuan dari kelompok identitas lainnya yang berada di Ambon seperti Arab, Cina, Bugis, Buton dan Makasar. Anehnya, upaya merevitalisasi budaya lokal dibarengi oleh sejumlah isu krusial seputar kemunculan wacana putra daerah dan anak adat. Mungkinkah seseorang yang bukan anak adat (putra daerah) dapat memimpin di daerah adat (Maluku)? sebuah klaim politik yang selalu didegung-degungkan yang menurut hemat saya tidak lebih dari sebuah teknik pengendalian dan perluasan titik-titik perluasan kekuasaan para elit lokal yang mengklaim diri berbicara atas nama adat.

Kemunculan kembali adat *siwalima* yang semakin tidak terbandung dan dengan berkedok pada kemurnian sejarah adat yang ditunkan dari datuk-datuk (leluhur) tidak lebih dari sebuah upaya untuk membedakan diri dengan etnis lainnya. Bahkan dalam kekiniannya narasi identitas orang Ambon-Maluku dalam rentan waktu kemerdekaan Indonesia, dibangun berdasarkan narasi subyek derita, yakni orang Maluku yang tidak lebih dari “sapi perah” pembangunan Jawa.¹⁰ Atau menempatkan urgensi kebangkitan kembali adat *siwalima* sebagai resistensi terhadap hegemoni kekuasaan negara yang diklaim menimbulkan kehancuran terhadap masa depan peradaban masyarakat Maluku,¹¹ pada kenyataannya tetap menimbulkan persoalan. Histeria sebagian kalangan untuk mendapatkan kembali rasa keadilan, termasuk keterwakilan dan representasi putra daerah yang lebih besar dalam birokrasi pemerintahan lokal tidak hanya melegitimasi sentimen-sentimen primordial berkedok kemurnian adat, melainkan ikut melakukan banalisasi identitas dengan mengasumsikan bahwa semua orang memiliki kesatuan identitas dan dipaksakan merasa sepenenderitaan dalam membangun klaim politik demi kepentingan segelitir orang.¹²

Mobilisasi politik atas dasar identitas bersama dalam formasi politik semacam ini, patutlah dicurigai sebab tetap berpotensi menimbulkan kekerasan, kebencian antar-etnis, bahkan

¹⁰Weldemina Yudit Tiwery-Pattikawa, “ Apa arti Indonesia Merdeka Bagi Maluku?” dalam Fahmi Salatalohy & Rio Pelu (Ed.), *Nasionalisme Kaum Pinggiran: Dari Maluku, Tentang Maluku, Untuk Maluku* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 158-159.

¹¹Abidin Wakano, “Perjumpaan Identitas Lokal dengan Hgemoni Politik Uniformalisme oleh Negara, dalam Fahmi Salatalohy & Rio Pelu (Ed.), *Nasionalisme Kaum Pinggiran*, 2004, 16-17.

¹²Steph Lawler, *Identity: Sociological Perspectives*. Secon Edition (Usa: Polity Press, 2014), 171.

mengukuhkan kembali kekuasaan hirarki sosial dengan mereproduksi identitas sebagai dasar untuk melegitimasi hubungan kekuasaan. Oleh sebab itu, praktik dan wacana adat semacam ini tidak serta merta diterima sebagai sesuatu yang mapan dan tabu untuk dikritisi, melainkan patut dicurigai sebagai kedok dalam menutupi kekuasaan dan pelembagaan diskriminasi etnis dalam wacana kekuasaan. Tidak hanya mencurigai cara berpikir yang cenderung meromantisir dan mengesensialkan sejarah adat, melainkan termasuk di dalamnya adalah mencurigai rasionalitas institusi-institusi adat atau lembaga-lembaga adat yang menjadi alat dalam pendistribusian kekuasaan.

3. Dinamika Kekuasaan Adat

Setelah menelusuri beberapa kondisi dan gagasan sentral terkait konstruksi identitas orang Ambon, baik itu menyangkut struktur sosialnya maupun adat istiadatnya, tiba saatnya untuk menyelami efek dari konstruksi wacana identitas kultural *siwalima* sebagaimana yang telah diuraikan di atas. Dalam konteks itu, ada tiga hal yang hendak saya kemukakan dalam uraian ini antara lain “konsepsi kekuasaan” sebagai dasar penalaran kekuasaan logis, “selimut kekuasaan adat” dan “subyektivitas orang Ambon” dalam hubungan dengan kekuasaan yang dilancarkan atas nama adat. Ketiga hal ini, penting dikemukakan untuk menjelaskan bagaimana kekuasaan itu beroperasi melalui dan dalam wacana adat, serta subyektivitas orang Ambon yang diproduksi dalam wacana adat tersebut.

3.1. Konsepsi Kekuasaan

Sebelum menyingkap selimut kekuasaan adat pertama-tama baiklah dikemukakan model kekuasaan yang dimaksudkan di sini. Kekuasaan yang dimaksudkan di sini mengacu pada logika kekuasaan yang ditawarkan oleh Michel Foucault. Untuk itu, perlu ditegaskan bahwa penyelidikan Foucault atas kekuasaan berorientasi pada penyingkapan pola-pola hubungan kekuasaan tempat di mana wacana diproduksi dan berfungsi. Jika pada umumnya, orang beranggapan bahwa pengetahuan memberikan kuasa untuk melakukan sesuatu yang sebelumnya tidak dapat dilakukan tanpa pengetahuan, maka sebaliknya Foucault melakukan pembacaan ulang atas pengetahuan itu. Baginya, pengetahuan adalah kekuasaan yang berfungsi menaklukkan, menguasai dan mendefenisikan orang lain. Untuk itu konsepsi pengetahuan pada dasarnya merupakan produk kekuasaan yang kemudian hadir dalam praktik dan wacana tertentu, terutama dalam rangka memahami bagaimana orang melihat diri mereka sendiri dan orang lain, serta bagaimana mereka berhubungan dengan dunia di sekitar mereka.

Pengetahuan sesungguhnya tidak membebaskan orang dari kekuasaan sebab pengetahuan itu sendiri adalah kekuasaan yang bekerja dan memproduksi kebenaran. Kebenaran ditentukan dalam pengetahuan dan teraktualisasi dalam praktik dan wacana sosial. Kebenaran itu kemudian dipakai sebagai alat konseptual untuk melegitimasi setiap tindakan politis dengan tujuan untuk menaklukkan atau menguasai orang lain. Jadi, pengetahuan dan kekuasaan pada hakekatnya memiliki hubungan erat, sebagaimana yang dijelaskan dalam *Discipline and Punish* (1979). Bahwa tidak ada kekuasaan tanpa pengetahuan dan sebaliknya pengetahuan tanpa kekuasaan. Hubungan kekuasaan dan pengetahuan, bukan pertama-tama didasarkan pada bebas tidaknya orang, tetapi sebaliknya pada pengetahuan yang dimilikinya.¹³ Oleh sebab itu, aktivitas subyek akan tetap terbentuk dalam hubungannya dengan pengetahuan dan kekuasaan, entah dengan tujuan untuk meresistensi atau kemungkinan untuk mendominasi.¹⁴

Kekuasaan tidak merujuk pada sebuah kepemilikan, bukanlah sesuatu yang tunduk untuk melayani kepentingan ekonomi, bukan pula berasal dari penguasa atau negara, bukanlah milik individu atau kelas tertentu, bukanlah komoditas yang dapat diraih, melainkan kekuasaan itu merupakan jaringan yang menyebar kemana-mana.¹⁵ Kekuasaan dipahami sebagai hubungan kekuatan yang imanen dan merupakan unsur pembentuk organisasi; kekuasaan merupakan medium yang memungkinkan terjadinya pertarungan dan perjuangan tanpa henti-hentinya; kekuasaan merupakan hubungan kekuatan yang saling mendukung sehingga membentuk rangkai atau sistem hubungan kekuatan, kesenjangan dan kontradiksi; dan kekuasaan itu semacam strategi di mana hubungan kekuatan-kekuatan itu terkristalisasi entah dalam lembaga, institusi maupun dalam praktek-praktek sosial.¹⁶

Dalam rangka menyelami kekuasaan itu, Foucault menerapkan model analisis genealogis sebagai sebuah metode yang secara khusus melakukan pembacaan ulang atas pengetahuan dan kebenaran yang sering kali dianggap alamiah namun sesungguhnya merupakan konstruk yang mengakar pada agenda sosial atau politik tertentu. Metode genealogi merupakan bagian dari tradisi pemikiran Nietzsche, namun secara substansial direkonseptualisasikan oleh Foucault. Jadi jika para sejarawan Nietzschean biasanya memulai dari masa kini, bergerak mundur ke masa lalu dan kemudian kembali ke masa kini sambil menelusuri proses transformasi dan berusaha

¹³Michael Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the prison*. Terj. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979), 27.

¹⁴*Ibid.*, 28.

¹⁵Madan Sarup, *Poststrukturalisme dan Posmodernisme: sebuah pengantar kritis*. Terj. Medhy Aginta Hidayat (Yogyakarta: Jendela, 2003), 126.

¹⁶Michael Foucault, *Ingin Tahu: Sejarah Seksualitas*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: Obor & FIB Universitas Indonesia, 1976), 121.

mempertahankan baik diskontinuitas maupun kontinuitas¹⁷, Foucault justru terbalik. Pembacaan genealogis Foucault, dilakukan dengan memisahkan masa lalu dan masa kini untuk menunjukkan mendeligitimasi masa lalu dan merelativisasi masa kini. Bahkan titik berangkat Foucault terbilang berbebeda dan unik sebab ia berangkat bukanlah berasal dari peristiwa-peristiwa besar sebagaimana yang biasanya dilakukan oleh orang banyak (misalnya para sejarawan Nietzsche), melainkan ia justru berangkat dari hal-hal pinggiran, rendahan dan sehari-hari.

Foucault menentang gagasan universal dan kesinambungan sejarah kemajuan manusia seolah-olah segala sesuatu memiliki satu sebab tunggal. Cara berpikir semacam ini sangat dicurigai oleh Foucault sebab sering kali lebih banyak menafikan adanya perbedaan. Untuk itu, Foucault selalu mendorong agar perlu melakukan pembacaan ulang atas sejarah, pengetahuan, kebenaran dan segala praktik dan wacana sosial sekaligus mempertanyakan bagaimana wacana tersebut bekerja dalam masyarakat pada masa kini. Hal ini dilakukan dengan tujuan agar selalu mau menyelami hubungan kekuasaan yang senantiasa bercokol dalam setiap praktik dan wacana, baik dalam sejarah tradisional, pengetahuan dan kebenaran yang diterima begitu saja (*taken for granted*) di masa kini. Bahwa wacana itu bersifat politis dan lebih dari pada itu direproduksi dengan tujuan untuk melegitimasi agenda-agenda politis tertentu.

Melalui analisis genealogis, Foucault menawarkan seperangkat alat konseptual untuk “membongkar cara berpikir yang mengklaim kebenaran tunggal dan sebagai sesuatu yang alami, dan bukan sebaliknya sebagai konstruk sejarah. Analisis genealogi menyediakan ruang untuk melihat sesuatu yang berbeda, dan untuk membongkar dan menyingkap agenda sosial-politik dari cara berpikir tertentu dalam rangka menentang rezim kebenaran. Analisis genealogi selalu diarahkan pada penyelidikan atas wacana, ide dan fenomena sejarah kontemporer sehingga orang dimungkinkan untuk dapat memahami isu-isu politik dan praktiknya sekarang. Tujuan politisnya adalah menghancurkan otoritas pengetahuan dan kebenaran tunggal serta membuka ruang untuk mereimajinasikan pengetahuan dan kehidupan masa kini dengan cara baru”.¹⁸ Bertolak dari kerangka konseptual semacam inilah, dinamika kekuasaan adat *siwalima* orang Ambon dapat diterawang lebih dalam.

3.2. Selimut Kekuasaan Adat

Foucault menunjuk dengan jelas model kekuasaan yang secara umum merasuki dimensi kehidupan masyarakat, terutama dalam praktik dan wacana identitas kultural. Hal ini ditandai oleh

¹⁷Mandan Sarup, *Ibid.*, 100.

¹⁸Paulo Saukko, *Doing Research in cultural Studies: An Introduction to classical and New Methodological Approaches* (London: Sage, 2003), 116.

adanya upaya untuk memobilisasi identitas kolektif etnis dengan tujuan untuk memperjuangkan rasa keadilan yang selama ini terabaikan. Dalam lokalitas Ambon, upaya semacam ini diintegrasikan dengan dalam perjuangan penetapan kembali hukum adat *siwalima* sebagai dasar hidup sosial politik.

Adat dalam struktur masyarakat Ambon-Maluku merupakan bagian integral dari nilai-nilai kearifan lokal yang terintegrasi dalam keseluruhan sistem sosial masyarakat. Frank L. Cooley dalam penelitiannya di Ambon, mendeskripsikan posisi adat sebagai tubuh sosial masyarakat yang menjamin kesatuan sosial yang wajib ditaati oleh setiap warga masyarakat. Cooley mengungkapkan bahwa adat adalah *a kind of religious law, the sanctions of which are both social and supernatural, being the more powerful and in a sense the foundation of the former*.¹⁹ Adat menuntut sikap tunduk atas apa yang diwariskan oleh datok-datok atau nenek moyang (*ancestors*) dari generasi ke generasi sebab diyakini dapat menjamin terciptanya keharmonisan hidup bersama di Ambon.

Kosekuensinya, problem identitas etnis tercuat ke permukaan. Oposisi biner antara islam dan kristen, orang Ambon dan bukan orang Ambon, lokal dan pendatang. Logika biner semacam inilah yang dalam perkembangan adat akhir-akhir menjadi dasar bagi kebanyakan elit lokal dalam melakukan dikotomi ruang sosial dan politik berdasarkan etnisitas, termasuk perjuangan politik dengan memunculkan wacana putra daerah atau anak adat. Apakah orang yang bukan putra daerah atau anak adat dapat memimpin negeri adat? Sebuah klaim politik yang tetap menjadi problem tersendiri dalam dinamika politik lokal di Ambon akhir-akhir ini.

Kondisi semakin tidak terkendali ketika diperhadapkan dengan tumpang tindih wacana adat yang terjadi sejak zaman dahulu dan berlanjut sampai saat ini mengakibatkan ledakan wacana adat *siwalima* di Ambon. Cooley menyebutkan bahwa “persekutuan lima” dan “persekutuan sembilan” pada hakekatnya bukanlah sebuah kenyataan riil, tetapi cenderung hanya menerangkan kekuasaan dua kesultanan besar di bagian utara Maluku, yakni Ternate dan Tidore yang secara historis selalu dalam ketegangan politik sejak awal tahun 1450.²⁰ Itu artinya, *siwalima* tidak hanya merepresentasi sistem nilai budaya lokal orang Maluku, melainkan menjadi arena kontestasi kekuasaan politik, antara kesultanan-kesultanan di Maluku yang kini mulai bangkit kembali dari tidurnya yang panjang.

¹⁹Frank L.Cooley, *Ambonese Adat: A General Description*, USA: Yale University Southeast Asia Studies, 1962), 2-3.

²⁰*Ibid.*, 15-16.

Berhadapan dengan situasi tersebut, urgensinya menghidupkan kembali adat *siwalima* semakin sulit dikendalikan. Persoalannya, apakah karena *siwalima* menempati tradisi tertua dan dipercaya sebagai pusat kehidupan di Ambon-Maluku maka harus dihidupkan kembali? Demikian pula ketika urgensi *siwalima* dalam proses kemunculannya kembali hanya dengan meromantisir suksesnya dalam merosulusi konflik, atau karena sekedar membangkitkan kembali sentimen adat, atau pun untuk memobilisasi masa berdasarkan memori kolektif masyarakat atas lokalitas, etnisitas, masa lalu, kebangsaan dan persamaan bahasa.

Upaya merevitalisasi adat *siwalima* menurut hemat saya menjadi sia-sia jika hanya untuk menempatkannya secara linier dengan logika pemikiran modernisme sebagai bentuk resistensi terhadap anggapan publik bahwa tradisi yang merupakan bentuk kearifan lokal yang terlupakan dan ketinggalan zaman.²¹ Adat *siwalima* yang merupakan model kearifan lokal dan falsafah hidup dalam membangun masyarakat sungguh-sungguh dapat dimanfaatkan sebagai pranata sosial yang menjamin adanya kestabilan pemerintahan, jika sungguh-sungguh mencerminkan kehendak orang banyak di tengah arus masyarakat yang semakin plural dan mampu menghindari dari ancaman laten kekuasaan etnis.

Secara paradoks, adat *siwalima* kini tidak hanya dipakai untuk menentang sikap represif pemerintah seperti yang disebutkan dalam banyak studi sebelumnya, melainkan pada waktu yang sama menjadi arena kontestasi kekuasaan dalam wacana kekuasaan lokal, melainkan pada waktu yang sama mengusung rezim kekuasaan politik dengan mengatas namakan adat. Ironisnya adat *siwalima* yang mengatur perilaku, hak dan kewajiban bahkan dasar pembentukan identitas orang Ambon justru menimbulkan persoalan kekuasaan dan penonjolan identitas.

3.3. Ke-Ambon-an dalam Rezim Kekuasaan Adat

Bidikan utama kekuasaan adalah kepatuhan total. Namun apakah subyek yang patuh karena direpresi sehingga menjadi patuh? Bagi Foucault, subyek patuh bukan karena kekuasaan itu merepresi melainkan karena subyek didisiplinkan melalui mekanisme teknologi kekuasaan sehingga menghasilkan sebuah kepatuhan penuh atau total. Kepatuhan total inilah yang menjadikan kekuasaan itu sungguh-sungguh nyata di alami oleh manusia.

Pendisiplinan ini dijalankan melalui teknologi tertentu dengan tujuan agar kekuasaan itu semakin mudah diorganisir. Hal ini dialami secara kongkrit ketika menyebutkan model penjara

²¹Hatib Abdul Kadir, "Sapa Bale Batu, Batu Bale Dia: Politik Revivalisme Adat Siwa Lima Orang Ambon Pasca Konflik" dalam *Lakon Jurnal Kajian Sastra dan Budaya Universitas Airlangga*, Vol.1 No.1, Juni 2012, 63.

panoptik dari Jeremy Bentham (1791). Bahwa melalui desain arsitektur penjara, para tahanan akan selalu merasa diri diawasi meskipun sesungguhnya tidak diawasi. Ada kesadaran bahwa diri (tahanan) selalu berada dalam pengawasan secara terus-menerus atau dalam situasi terlihat secara permanen.²² Akibatnya kekuasaan itu semakin dikuatkan dan menjadikan tubuh (para tahanan) selalu berada dalam keadaan kepatuhan total.

Senada dengan penegasan tersebut, dalam *disciplines and punish*, Foucault menegaskan secara jelas apa yang dimaksudkannya dengan pendisiplinan tersebut. Menurutnya,

Disiplin tidak identik dengan suatu institusi atau aparatus; disiplin merupakan suatu model kekuasaan, sebuah modal dimana kekuasaan itu dijalankan, terkandung seperangkat instrument-instrumen, teknologi, produksi, implikasi, target; disiplin itu merupakan otonomi kekuasaan, sebagai sebuah teknologi. Dan disiplin itu dapat dijalankan oleh institusi-institusi yang sudah terspesialisasi (penjara atau rumah rehabilitasi pada abad ke-19), atau oleh institusi-institusi yang secara esensial menggunakannya sebagai instrument untuk mencapai tujuan (sekolah, rumah sakit), atau oleh otoritas instansi tertentu dengan maksud untuk menguatkan atau mereorganisasikan mekanisme kekuasaan internal (seperti pertama-tama dalam pendidikan dan militer, kemudian kesehatan, psikiatri, psikologi), atau aparatus yang menjadikan disiplin sebagai prinsip utama berfungsinya organisasi (disiplinasi aparatus/tenaga administratif sejak zaman Napoleon), atau akhirnya oleh aparatus negara yang berfungsi untuk mendisiplinkan masyarakat (polisi).²³

Singkatnya, disiplin merupakan sebuah teknologi yang dijalankan oleh institusi yang sudah terspesialisasi untuk mencapai tujuan tertentu, atau oleh instansi tertentu dengan maksud untuk menguatkan atau mereorganisasikan mekanisme kekuasaan. Bahkan oleh negara untuk mendisiplinkan masyarakat.

²²Haryatmoko, "Kekuasaan melahirkan anti-kekuasaan" dalam *Basis* Vol.51, No.1-2, Januari-Februari 2002, 15.

²³"Discipline' may be identified neither with an institution nor with an apparatus; it is a type of power, a modality for its exercise, comprising a whole set of instruments, techniques, procedures, levels of application, targets; it is a 'physics' or an 'anatomy' of power, a technology. And it may be taken over either by 'specialized' institutions (the penitentiaries or 'houses of correction' of the nineteenth century), or by institutions that use it as an essential instrument for a particular end (schools, hospitals), or by pre-existing authorities that find in it a means of reinforcing or reorganizing their internal mechanisms of power (one day we should show how intra-familial relations, essentially in the parents-children cell, have become 'disciplined', absorbing since the classical age external schemata, first educational and military, then medical, psychiatric, psychological, which have made the family the privileged locus of emergence for the disciplinary question of the normal and the abnormal); or by apparatuses that have made discipline their principle of internal functioning (the disciplinarization of the administrative apparatus from the Napoleonic period), or finally by state apparatuses whose major, if not exclusive, function is to assure that discipline reigns over society as a whole (the police)"..... Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Translated from the French by Alan Sheridan, New York: Vintage Books, 1975), 215-216.

Nampak dengan jelas bahwa sesungguhnya yang hendak ditekankan oleh Foucault di sini adalah teknologi pendisiplinan diri melalui mekanisme panoptik dalam penjara. Dengan sangat jelas terjadi radikalisi konsepsi kekuasaan tradisional yang cenderung negatif menjadi lebih positif melalui teknologi pendisiplinan. Dengan cara semacam ini maka sasaran yang hendak dicapai menjadi lebih mudah di mana subyek semakin-hari semakin patuh. Bidikan utama dari upaya membongkar selimut kekuasaan melalui teknologi pendisiplinan model penjara panoptik yang tidak lain adalah tubuh patuh (*docile body*) sebagai bentuk sempurna dari kekuasaan. Lantas apa hubungannya dengan identitas orang Ambon dalam wacana identitas cultural?

Model kekuasaan dan operasionalisasi kekuasaan melalui teknologi pendisiplinan mengarah pada pembentukan identitas subyek yang patuh. Namun kepatuhan subyek yang dimaksudkan tidak hanya terjadi terhadap orang lain dan aturan yang diterapkan, melainkan kepatuhan tersebut juga dapat terjadi terhadap diri sendiri. Hal ini disampaikan oleh Foucault sebagaimana yang diungkapkan oleh Steph Lawler (2014) dalam bukunya yang berjudul *Identity* dengan tujuan untuk memahami konstruksi subyek dalam rezim kekuasaan. Menurutnya dengan “subjektivasi, orang terikat dengan identitas tertentu: mereka menjadi subyek. Namun mereka juga menjadi subyek-ed yang tunduk pada aturan dan norma yang dibentuk oleh pengetahuan mengenai identitasnya. Dalam konteks itu, setiap individu sesungguhnya sedang mengambil posisi atau dengan menjadi “subject position”, yakni cara mengada dalam wacana yang sedang memahami diri sendiri berdasarkan kriteria tertentu yang ditentukan secara rasional dan masuk akal”.²⁴ Kita secara kontan bertindak atas diri kita sendiri berdasarkan tipe subyek tertentu: kita mempunyai sedikit pilihan namun terikat dengan proyek diri tertentu dimana diri menjadi sesuatu yang selalu dalam proses pembentukannya.

Bertolak dari cara pandang semacam ini, sesungguhnya gagasan semacam ini menegaskan persoalan identitas orang Ambon. Konstruksi identitas orang Ambon dalam wacana kebangkitan adat *siwalima* secara implisit membidik kepatuhan total orang Ambon atas wacana adat. Teknologi pendisiplinan menormalisasi kekuasaan atas diri orang Ambon dan atas emosi kecintaannya terhadap budaya sendiri sehingga menjadikan mereka subyek yang selalu berada dalam pengawasan permanen. Pendisiplinan diri orang Ambon memang tidak dimiliki oleh instansi adat atau pun pemerintah, melainkan dijalankan oleh para aparatus adat yang mengklaim memiliki kuasa berbicara atas nama adat dan orang Ambon sendiri. Dalam konteks inilah orang

²⁴Steph Lawler, Ibid., 76.

Ambon sebagai individu dibentuk untuk menjadi taat terhadap para tokoh adat yang menjalankan kuasa adat.

Di sisi lain, kepatuhan orang Ambon tidak hanya diarahkan kepada mereka yang memiliki kuasa yang menjalankan regulasi-regulasi adat, melainkan patuh terhadap identitas diri sendiri sebagai orang Ambon. Saya adalah seorang anak adat, putra daerah yang memiliki tugas dan tanggung jawab untuk tetap melestarikan nilai-nilai budaya lokal. Konsekuensinya, adat menjadi arena pertarungan identitas antara orang Ambon dengan etnis di luar Ambon. Fenomena semacam ini, secara eksplisit ditandai oleh munculnya wacana anak adat, isu putra daerah yang kemudian berdampak terhadap perebutan ruang dan hak-hak politis di tingkat lokal antara etnis pendatang dan etnis Ambon.

Dalam konteks ini, apa yang ditegaskan oleh menjadi sangat kelihatan. Bahwa kekuasaan itu semakin menampakkan dirinya melalui mekanisme pembedaan dan larangan yang dibentuk dalam sebuah wacana. Pada titik inilah, kekuasaan adat itu semakin menampakkan dirinya melalui dukungan yang diberikan oleh warga Ambon sendiri entah melalui larangan terhadap etnis pendatang maupun melalui logika perbedaan yang dibangun diseperti wacana adat *siwalima*. Sadar bahwa semakin tingginya frekwensi larangan, semakin meningkat pula kekuasaan.

Penutup

Tulisan ini masih jauh dari kesempurnaan, sebab banyak hal yang masih dapat digali lebih dalam dan lebih jauh lagi untuk melengkapi pembicaraan kita mengenai tema yang saya bahas pada kesempatan ini. Namun dalam keterbatasan ini, paling tidak dapat memberikan gambaran kepada kita sejauhmana adat yang sering dianggap adiluhung ternyata mengandung jejaring kekuasaan yang sering kali tak nampak secara kasat mata. Untuk itu, analisis genealogis Foucault yang coba diekstraksi dalam tulisan ini, dapat menjadi starting point untuk memahami perkara adat secara lebih komprehensif.

Secara khusus terkait dengan konstruksi identitas orang Ambon dalam pergulatan identitasnya, Foucault menampilkan konstruksi wacana yang terbentuk dalam hubungan kekuasaan. Bidikan utamanya adalah subyek yang dibentuk dalam hubungan kekuasaan tersebut. Untuk itu, subyek yang berada dalam wacana senantiasa dibentuk dalam hubungan kekuasaan dan menciptakan sebuah bentuk kepatuhan total, entah terhadap orang lain maupun terhadap identitasnya sendiri. Dalam konteks inilah, wacana identitas dan politik identitas dalam wacana adat di Ambon memainkan perannya. Kepatuhan orang Ambon bagi saya bukan pertama-tama

karena aturan yang ada, melainkan karena emosinya terhadap kemurnian dan keaslian adat itu sendiri. inilah titik dimana kekuasaan itu semakin produktif dan meluas ke mana-mana.

Daftar Kepustakaan

- Effendi, Ziwar. *Hukum Adat Ambon-Lease*. Jakarta: PT. Pradnya Paramita, 1987.
- Henley, David & Jamie Davidson. *Adat dalam Politik Indonesi*. Jakarta: Obor, 2010.
- Cooley, Fank L. *Ambonese Adat: A General Description*. USA: Yale University Southeast Asia Studies, 1962.
- Foucault, Michael. *Discipline and Punish: The Birth of the prison*. Terj. Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1979.
- Foucault, Michael. *Ingin Tahu: Sejarah Seksualitas*. terj Rahayu S. Hidayat, Jakarta: Obor & FIB Universitas Indonesia, 1976.
- Keuning, J. *Sejarah Ambon Sampai Pada Akhir Abad Ke-17*. Jakarta: Bharatara, 1973.
- Lawler, Steph. *Identity: Sociological Perspectives*. Secon Edition. USA: Polity Press, 2014.
- Salatalohy, Fahmi & Rio Pelu. *Nasionalisme Kaum Pinggiran: Dari Maluku, Tentang Maluku, Untuk Maluku*. Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Sarup, Madan. *Postrukturalisme dan Posmodernisme: sebuah pengantar kritis*. Terj. Medhy Aginta Hidayat. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Saukko, Paulo. *Doing Research in cultural Studies: An Introduction to classical and Nes Methodological Approaches*. London: Sage, 2003.
- Taurn, Odo Deodatus. *Patasiwa dan Patalima: Tentang Pulau Seram di Maluku dan Penduduknya, sebuah sumbangan untuk ilmu bangsa-bangsa*. Terj. Frans Rijoly, 1918.
- Haryatmoko, “Kekuasaan melahirkan anti-kekuasaan” dalam *Basis* Vol.51, No.1-2, Januari-Februari 2002, 15.
- Hatib Abdul Kadir, “Sapa Bale Batu, Batu Bale Dia: Politik Revivalisme Adat Siwa Lima Orang Ambon Pasca Konflik” dalam *Lakon Jurnal Kajian Sastra dan Budaya Universitas Airlangga*, Vol.1 No.1, Juni 2012, 63.