Linda Tuhiwai Smith

Dekolonisasi Metodologi

insist

DEKOLONISASI METODOLOGI

LINDA TUHIWAI SMITH

DEKOLONISASI METODOLOGI

insist PRESS

PERPUSTAKAAN NASIONAL, Katalog Dalam Terbitan (KDT)

SMITH, Linda Tuhiwai
Dekolonisasi Metodologi/Faiz Ahsoul, Penyunting-Yogyakarta: INSISTPress, April 2005

1. Pengetahuan 2. Metodologi 3. Penjajahan I. JUDUL

lii + 347 halaman, 15 X 21 cm, tabel, indeks

ISBN 979-3457-40-6

Judul Asli:
Decolonizing Methodologies, Research and Indigenous Peoples/ Linda Tuhiwai Smith
© 1999, London: Zed Books.

Edisi Indonesia:
2005 © INSISTPress
Cetakan Pertama, April 2005

Alih Bahasa: Nur Cholis
Penyunting: Faiz Ahsoul
Penata Letak: Siti Zoura Humaira
Rancang Sampul: Edy S'raknil

Diterbitkan oleh
INSISTPress
Perum Jongkang Baru, Jln. Lempongsari no. 132 Sleman, Yogyakarta, Indonesia

PO BOX. 136/SPP Yogyakarta 55400
Telp. +62 274 7498132
e-mail: press@insist.or.id;
http//:www.insist.or.id

Buku ini merupakan *counter-story* terhadap ide-ide Barat dan cara pandang pengetahuan Barat. Meneropong lewat mata bangsa jajahan tentang dongeng-dongeng penuh pesan kehati-hatian yang dituturkan dari perspektif pribumi. Dongeng yang tak sekadar menyuarakan kaum terbungkam melainkan menjauhkan dari kepunahan—entah itu rakyat, budaya maupun ekosistem. Buku ini unggul dalam menempatkan perkembangan praktek-praktek penelitian tandingan (*counter-practices of research*), baik dalam kritik Barat atas pengetahuan Barat maupun gerakan-gerakan pribumi global. Berbekal evaluasi kritis dan feminis terhadap positivisme, Tuhiwai Smith mendesakkan penelitian ulang dan mengusik aturan main penelitian ke arah praktek-praktek yang bermartabat, etis, simpatik dan bermanfaat versus berbagai praktek dan sikap rasis, asumsi etnosentris dan penelitian eksploitatif. Memanfaatkan Kaupapa Maori, merupakan sebuah pendekatan awal menuju protokol dan metodologi penelitian yang cocok secara kultural. Tuhiwai Smith mengartikulasikan praktek-praktek penelitian dari kekhasan epistemologi dan metodologi yang berakar pada perjuangan untuk *survival*, suatu jenis penelitian yang sama sekali berbeda dari sebuah kata menjijikkan yang dilekatkan pada sisi busuknya sejarah.

Patti Lather, Professor Of Educational, Policy And Leadership, Ohio State University dan penulis *Getting Smart: Feminist Re-search and Pedagogy With/in the Postmodern* (Routledge, 1991) dan *Troubling the Angels: Women Living With HIV/AIDS*. Bersama Chris Smithies (Westview, 1997).

Buku seperti ini sudah lama dinanti-nantikan. Buku yang dibutuhkan bagi para peneliti pribumi maupun non pribumi dalam berbagai institusi pendidikan maupun non kependidikan. Buku yang mampu menggerakkan para mahasiswa pribumi untuk melakukan penelitian dengan metode-metode yang sensitif pada kultur, bukan metodologi penelitian laiknya di universitas yang menempatkan peneliti pada tanah tinggi moral yang sekadar mengamati obyek yang diteliti.

Konai Thaman, Professor of Pacific Education and Culture, dan Uniesco Chair of Education, University of the South Pacific.

Penelitian akademis menyuburkan berbagai macam bentuk imperialisme ekonomi dan kultural dengan membentuk serta melegitimasi kebijakan-kebijakan yang memperkokoh relasi kekuasaan yang tidak adil. Kritik tandas Linda Tuhiwai Smith terhadap metodologi penelitian dominan dikemukakan dengan begitu fasih, kaya informasi dan tepat waktu. Tawaran-tawaran distingtifnya bagi agenda penelitian pribumi sungguh tidak ternilai harganya. Dekolonisasi, demikian ia mengingatkan kita, tidak bisa dibatasi hanya pada pendekonstruksian cerita dominan dan mengungkap teks-teks yang melandasi, karena tidak satupun dari keduanya mampu membantu rakyat dalam memperbaiki kondisi mutakhir mereka atau menjauhkan mereka dari sakaratul maut. Artikulasi cermat berbagai ragam metodologi penelitian ini sedemikian vital, layak disambut dan sungguh menjanjikan.

Laurie Annie Whitt, Profesor Filsafat, Michigan Technological University.

Sebuah buku yang cemerlang, menggugah dan tepat pada waktunya tentang isu yang berniat mendefinisikan dan menciptakan realitas pribumi. Tahun-tahun belakangan ini, orang-orang pribumi—sering kali dipimpin para sarjana pribumi yang mendapat tempat dan diteguhkan secara kultural serta sedang menanjak bintangnya—semakin menggalakkan perjuangan membebaskan diri dari belenggu kolonialisme berikut warisan represifnya. Dengan menulis buku ini, sesungguhnya Linda Tuhiwai Smith sedang memberikan sumbangan dahsyat dan penuh semangat bagi perjuangan itu. Tidak satupun peneliti yang bintangnya sedang terang boleh meninggalkan akademi tanpa membaca dulu buku ini dan tidak seorang guru pun boleh mengajar tanpa membawa buku ini.

Bob Morgan, Direktur Jumbunna Centre For Aboriginal And Torres Strait Islanders, University of Technology, Sidney.

Inilah buku khusus bagi para peneliti pribumi. Linda Smith melangkah jauh melampaui dekolonisasi metodologi penelitian. Pertimbangan historis, politik dan kultural satu sama lain berjalin berkelindan. Perbedaan di antara kita tetaplah perbedaan, tetapi ada tempat-tempat penting di mana isu dan metodologi kita bersinggungan. Kisah-kisah tentang pengalaman penelitian, contoh-contoh tentang berbagai proyek, penilaian kritis dan refleksi terjalin menjadi satu membentuk rancangan praktis dan bermakna yang terkait dengan isu-isu maupun penelitian pribumi.

Jo-Ann Archibald, STO:LO Nation And Director of the First Nation House of Learning at the University of British Columbia.

Linda Tuhiwai Smith adalah teoritisi dekolonisasi Maori terkemuka di New Zealand. Buku ini sengaja memilih sebuah penafsiran dinamis mengenai relasi-relasi kekuasaan dominasi, perjuangan dan emansipasi. Ia memanfaatkan dua kerangka—*whakapapa* pengetahuan Maori dan epistemologi Eropa—untuk menginterpretasikan dan menangkap dunia realitas pada suatu waktu tertentu. Dengan demikian pencarian kebenaran dalam relasi antar manusia yang kompleks merupakan upaya pencarian tiada akhir.

Ranginui Walker, mantan Professor di Maori Studies Department dan Provice Concellor, University of Auckland.

Ucapan Terima Kasih

Ahakoa be iti, be iti pounama
Kecil, tapi berharga

Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada orang-orang yang sangat berperan dalam mempersiapkan buku ini. Graham Hingangaroa Smith, Kuni Jenkins, Margie Kahukura Hohepa, Patricia Maringi Johnston, Leonie Pihama, Cherryl Waerea-I-terangi Smith, Roger Dale, Alison Jones, Stuart McNaughton, Judith Simon, James Marshall, Betsan Martin, Kay Morris-Matthews, Michael Peters, para mahasiswa program Here Wananga, Unit Penelitian untuk Pendidikan Maori (*Research Unit for Maori Education*), University of Auckland, para mahasiswa Te Whare Wananga o Awanuirangi, the University of Auckland Research Committee, sejawat pribumi dari Kanada, Australia, Hawai'i dan Amerika Serikat serta pihak-pihak lain yang sudah memberikan dukungan dan semangat.

Terima kasih secara khusus kepada Brenda-Liddiard Laurent, Eleanor Tedford dan Tommy Perana atas bantuan teknisnya, juga umpan balik berharga dari Jenny McKnight yang akhirnya membentuk gaya penulisan saya.

Kepada *Whanau* saya, terutama orang tua saya Hirini dan June Mead, saudari saya Aroha dan Hinuri, suami tercinta Graham dan Kapua puteri saya, saudari ipar Cherryl Wairea-I-terangi, ibu saya yang lain Mum Pea dan anggota keluarga segaris lain, terima kasih atas gelombang dukungannya yang membuat saya merasa cukup dalam kehidupan ini. ❋

Pengantar Penerbit

Wajah sebuah bangsa bisa dilihat dari sejarahnya. Ketika sejarah hanya dicatat berdasarkan sepenggal peristiwa dan menganalisisnya dengan asumsi, maka penyok sudah wajah sebuah bangsa. Begitu juga ketika data dan fakta, yang merupakan pondasi sejarah, sudah dimasuki kepentingan-kepentingan politik sepihak, kemudian dibahasakan secara berlainan dengan peristiwa sebenarnya sehingga tidak menyuarakan kenyataan sejarah secara utuh, maka wajah bangsa tersebut tidak kalah penyoknya.

Sejarah merupakan cermin sekaligus 'mesin' pembentuk karakter sebuah bangsa. Linda Tuhiwai Smith, seorang peneliti Maori terkemuka di New Zealand, membongkar kembali pandangan bangsa Barat terhadap bangsa Timur. Dia berkeyakinan bahwa bila sejarah bangsanya dirangkai oleh bangsa lain (Barat), melalui penelitian dengan mengendarai roda kolonialisme, maka bangsa Maori sekadar jadi pecundang. Mata pisau imperialisme diabadikan melalui infiltrasi pengetahuan: menghimpun penduduk bangsa terjajah, mengklasifikasikan dan merepresentasikan dengan segala macam cara Barat, lalu lewat kaca mata Barat dikembalikan lagi kepada bangsa terjajah.

Menyitir pemikiran Edward Said tentang 'yang Lain' (*Other*), Linda berusaha mengatakan bahwa melalui institusi, penghargaan akademik, kosa kata, perumpamaan, doktrin, bahkan juga birokrasi kolonial dan gaya kolonial yang ditopang oleh sistem korporasi, wacana Barat akan mencabik-cabik berbagai pandangan lain tentang Timur dan mendeskripsikannya lewat ajaran untuk menetapkan sekaligus menguasai Timur. Melalui sekolahan, Barat menkonstruk imajinasi terhadap ide-ide tentang Timur (*Orient*).

Dalam buku Dekolonisasi Metodologi ini, Linda mengidentifikasi penelitian sebagai ajang pertarungan signifikan antara kepentingan Barat dengan kepentingan yang memberikan perlawanan yaitu bangsa terjajah. Linda beranggapan, jika menulis tentang penelitian dengan kerangka pendekatan ilmiah, maka akan menemukan kesulitan dalam mendiskusikan *metodologi penelitian* dan *bangsa terjajah* secara bersama-sama dan dalam nafas yang sama, apalagi tanpa analisis imperialisme. Hal tersebut karena pemahaman pencarian pengetahuan sudah terhunjam dan mengakar ke dalam lapisan-lapisan praktek kolonialisme dan imperialisme. Maka dengan sadar, dalam menulis buku ini Linda Tuhiwai Smith menggunakan sudut pandang subjektif sebagai bangsa terajah.

Linda merunut ulang cerita-cerita sejarah Maori; baik yang dirangkai oleh Barat melalui penelitiannya, maupun cerita-cerita bangsa Maori sendiri sebagai bentuk perlawanan. Setiap bangsa terjajah di seluruh dunia punya cerita sendiri. Selain mempertanyakan watak yang diandaikan pada hal-

hal ideal dan praktek yang dihasilkan, cerita bangsa terjajah juga berfungsi mengisahkan suatu cerita alternatif: sejarah penelitian Barat dari kaca mata mereka yang terjajah. Cerita-cerita tandingan ini merupakan bentuk perlawanan tak kunjung padam dari berbagai komunitas bangsa terjajah di seluruh dunia.

Colombus yang diagung-agungkan dunia sebagai penemu benua baru, namun di mata bangsa Maori merupakan momok yang menjijikkan. Begitu juga orang-orang penjelajah dari Barat yang dijadikan simbol penemu pengetahuan tidak kalah menjijikan di mata bangsa Maori. Itu semua disebabkan karena bangsa Maori selama ini hanya dijadikan objek penelitian untuk kepentingan kolonialisme dan imperialisme. Bangsa Maori trauma dengan kata penelitian, mereka selalu memasang muka paranoid ketika berhadapan dengan para peneliti, terlebih peneliti-peneliti dari golongan akademis Barat.

Dengan menterjemahkan buku *Decolonizing Methodologies, Research and Indigenous Peoples* karya Linda Tuhiwai Smith ini, mudah-mudahan bisa membuka ulang pengetahuan yang selama ini melulu didominasi Barat sekaligus membongkar praktik-praktik manipulatif pengetahuan juga ketidakadilan Barat terhadap bangsa terjajah.

Selamat membaca.

Penerbit

PENDAHULUAN

Penjajahan Pikiran

Saya menulis buku ini dengan cara pandang bangsa terjajah—secara sadar saya mengistimewakannya—khususnya mengenai pengertian 'penelitian' dengan sisi dinamika kolonialisme dan imperialisme. Sepenggal kata penelitian dalam konteks tata kehidupan bahasa bangsa terjajah ternyata dirasa menjijikan, cenderung mendatangkan kenangan buruk, mengundang kebisuan dan memancing senyum tahu sama tahu di titik sudut kecurigaan. Begitu dahsyatnya sampai-sampai mereka menuliskan puisi tentang penelitian.

Cara-cara penelitian ilmiah yang dilakukan para peneliti dan intelektual Barat merupakan penyumbang dampak negatif kolonialisme, menciptakan sejarah serta realitas yang menikam rasa kemanusiaan paling dalam. Ketika ada orang mengukur 'kemampuan' bangsa terjajah dengan cara memasukan biji-biji padi ke dalam tengkorak leluhur bangsa terjajah, lalu membandingkan jumlah biji-biji padi tersebut dengan kapasitas pemikiran dan mental bangsa terjajah, tentu saja hal tersebut melukai perasaan bangsa terjajah tentang apa dan siapa sesungguhnya bangsa terjajah.[1] Lebih menyakitkan lagi, para peneliti dan intelektual Barat ber-

asumsi mengetahui segala hal tentang bangsa terjajah hanya dari perjumpaan sesaat dengan salah seorang bangsa terjajah. Dan yang membuat bangsa terjajah lebih tersengat lagi; Barat mengklaim kepemilikan cara-cara bangsa terjajah dalam mengetahui tamsil bangsanya, lalu pada saat bersamaan menampik orang-orang yang menciptakan dan mengembangkan gagasan-gagasannya, bahkan mengakuinya bahwa itu adalah miliknya. Lebih dari itu, Barat menolak kemungkinan bangsa terjajah bisa menciptakan budaya dan *nation* sendiri. Praktek-praktek yang berhubungan dengan abad silam—bahkan abad-abad sebelumnya—tetap dipergunakan untuk menyangkal validitas klaim bangsa terjajah atas eksistensi, tanah, wilayah, hak menentukan nasib sendiri (*self-determination*), melestarikan bahasa dan berbagai bentuk pengetahuan kultural, kekayaan alam dan sistem kehidupan dalam lingkungan bangsa terjajah.

Cara pandang imperialisme tersebut diabadikan melalui infiltrasi pengetahuan: menghimpun penduduk bangsa terjajah, mengklasifikasikan dan merepresentasikan dengan segala macam cara Barat, lalu lewat kaca mata Barat dikembalikan lagi kepada bangsa terjajah. Edward Said menyebut proses ini sebagai wacana Barat tentang 'yang Lain' (*Other*), yang didukung oleh institusi, penghargaan akademik, kosa kata, perumpamaan, doktrin, bahkan juga birokrasi kolonial dan gaya kolonial.[2] Menurut Said proses ini berlangsung antara lain disebabkan oleh pertukaran timbal balik yang simultan antara kontruksi sekolahan (*scholarly construcion*) dan konstruksi imajinatif terhadap ide-ide tentang Timur (*Orient*). Konstruksi sekolahan di mata Said, ditopang oleh

sebuah institusi korporasi yang mengeluarkan pernyataan tentang Timur dengan mengotori berbagai pandangan dan mendeskripsikannya lewat ajaran untuk menetapkan dan menguasai.[3] Dalam menempuh upaya-upaya tersebut, perburuan pengetahuan versi sekolahan resmi dan konstruksi informal akhirnya penuh anekdot tentang terpilinnya satu sama lain dalam aktivitas penelitian. Buku ini mengidentifikasi penelitian sebagai ajang pertarungan signifikan antara kepentingan Barat dengan kepentingan sebaliknya (yang berbeda) yang memberikan perlawanan. Dalam hal ini, *yang berbeda* diberi label seraut wajah beridentitas *bangsa terjajah.* Jika menulis tentang penelitian dengan kerangka pendekatan ilmiah—kecuali penelitian feminis—maka sungguh sulit mendiskusikan *metodologi penelitian* dan *bangsa terjajah* secara bersama-sama, dalam nafas yang sama tanpa analisis imperialisme, karena pemahaman pencarian pengetahuan sudah terhunjam dan mengakar di dalam lapisan-lapisan praktek kolonialisme dan imperialisme.

Barangkali para peneliti akademis yang melakukan penelitian spesifik berniat baik 'bagi umat manusia', atau upaya mencapai tujuan emansipatoris bagi suatu komunitas tertindas. Namun keyakinan ideal mereka tentang hasil utama penelitian ilmiah, sejatinya lebih merupakan refleksi ideologi atau pelajaran dalam dunia akademis saja. Sudah menjadi *taken for granted,* ketika bekerja dalam komunitas lain umumnya para peneliti hanya berasumsi selaku individu yang mewujudkan keyakinan ideal dan menjadi bagian alamiah dari keyakinan ideal tersebut. Sementara bangsa terjajah di seluruh dunia punya cerita sendiri. Selain memper-

tanyakan watak yang diandaikan pada hal-hal ideal dan praktek yang dihasilkan, cerita bangsa terjajah juga berfungsi mengisahkan suatu cerita alternatif: sejarah penelitian Barat dari kaca mata mereka yang terjajah. Cerita-cerita tandingan ini merupakan bentuk perlawanan tak kunjung padam dari berbagai komunitas bangsa terjajah di seluruh dunia. Tentu saja kebanyakan bangsa terjajah (berikut komunitasnya) tidak membeda-bedakan penelitian ilmiah atau penelitian 'sebagaimana mestinya': beragam bentuk pengumpulan bahan amatiran, pendekatan jurnalistik, pembuatan film, atau cara-cara lain seperti 'memetik' pengetahuan bangsa terjajah yang sudah menjadi kelaziman selama berabad-abad. Foucault, filsuf Perancis mengatakan bahwa efek dari kisah para pengembara telah memberikan sumbangan besar bagi pengetahuan Barat yang sebanding dengan pengumpulan data ilmiah secara sistematis. Dari perspektif ini, tidak ada bedanya antara penelitian ilmiah atau 'sungguhan' dengan semua kunjungan orang asing yang tamak dan penuh rasa ingin tahu.

Buku ini menyadari pentingnya cara pandang bangsa terjajah tentang penelitian, mencoba mencari tahu bagaimana dan untuk apa cara pandang semacam itu dikembangkan. Buku ini ditulis oleh seorang yang hidup dan dibesarkan dalam komunitas bangsa terjajah, penuh cerita-cerita tentang penelitian, utamanya tentang peneliti (manusia pelaku penelitian) terjalin rapat dengan kisah tentang segala bentuk kolonisasi dan ketidakadilan. Kisah-kisah yang bermuatan peringatan—cerita permukaan tidak sepenting contoh-contoh yang mendasarinya—tentang pranata budaya yang dilanggar,

nilai-nilai yang dinegasikan, percobaan-percobaan kecil yang terlupakan dan orang-orang penting yang terabaikan. Dalam hal tersebut, bahaya paling besar terletak pada kebijakan-kebijakan yang perlahan-lahan merasuki setiap aspek kehidupan bangsa terjajah yang mendapat pembenaran dari hasil penelitian berwarna ideologi. Kekuatan penelitian tidak hanya terletak pada kunjungan-kunjungan para peneliti ke komunitas, tidak pula pada kerja lapangan dan pertanyaan-pertanyaan yang diajukan, juga tidak pada sopan-santun yang dibangun peneliti di dalam komunitas yang diteliti. Tetapi lebih dari itu semua, kekuatan penelitian sanggup menciptakan kenyataan bahwa banyak peneliti individu non bangsa terjajah yang akhirnya sangat dihormati dan disukai komunitas tempat mereka menetap.

Pada pemahaman umum, yang dibicarakan dalam penelitian sebatas berguna dan tidak bergunanya penelitian untuk komunitas itu sendiri, bangsa terjajah, maupun manfaat bagi mereka yang menggunakannya sebagai sebuah instrumen. Penelitian sekadar berujung pada pemberitahuan kepada orang banyak yang sebenarnya sudah tahu, menganjurkan hal-hal yang tidak berfungsi lagi, dan menciptakan karir bagi orang yang sudah punya pekerjaan. "Bangsa terjajah merupakan bangsa yang paling sering diteliti di seluruh dunia", itulah komentar yang kerap terdengar dari berbagai komunitas bangsa terjajah. Benar tidaknya komentar semacam itu tidaklah penting, yang penting adalah bagaimana menyikapi secara serius rasa sinisme yang tak terucap di balik komentar tersebut.

Sinisme tersebut cukup ampuh menjauhkan bangsa terjajah yang mengerti dan menghormati diri sendiri dari penelitian. Tentunya ini tidak sekadar memberi motivasi lain untuk menulis tentang bangsa terjajah dan penelitian. Tapi lebih dari itu, buku ini merupakan upaya melakukan dekonstruksi kesarjanaan Barat yang hanya menceritakan ulang versi bangsa terjajah sendiri, atau dengan berbagi cerita-cerita horor bangsa terjajah tentang penelitian. Dalam kerangka dekolonisasi, dekonstruksi adalah bagian dari sebuah niatan yang jauh lebih besar. Membongkar cerita, mengungkap teks-teks yang melandasinya, dan menyuarakan hal-hal yang kerap kali diketahui lewat intuisi tetapi tidak dapat menolong orang untuk memperbaiki kondisi kekinian mereka. Dengan upaya tersebut, diharapkan akan membuahkan kata-kata, memberi wawasan yang menjelaskan pengalaman-pengalaman tertentu—meskipun bagi orang yang sedang sekarat tampak tidak bisa berbuat apa-apa. Dengan pemahaman realitas semacam itulah bagian kedua buku ini ditulis.

Ketika berbagai komunitas bangsa terjajah sedang ditikam cemas akan hilangnya pengetahuan-pengetahuan intelektual dan kebudayaan, mereka bekerja keras merebut perhatian dunia internasional dan mencari perlindungan melalui berbagai konvensi, namun ternyata masih saja ada komunitas bangsa terjajah yang merasa nyaman hidup dalam kondisi tekanan sosial politik yang mengawetkan parahnya kemiskinan, gawat dan buruknya kesehatan, dan kesempatan pendidikan yang sangat menyedihkan.[4] Padahal anak-anak mereka sebagian sudah direnggut paksa dari pelukan kasih alamiah, 'diadopsi' dan 'dilembagakan'. Sedangkan orang-

orang dewasanya sendiri kecanduan alkohol persis seperti anak-anaknya yang mabuk bersama lem Aika Aibon. Boleh jadi hidup mereka berada dalam hubungan yang rusak, dibentuk dan diwujudkan oleh realitas sosial yang menyedihkan karena kebijakan struktur rezim yang represif. Dengan kehidupan seperti itu, mereka masih saja terus dijejali wejangan, khotbah tentang kemiskinan, dan ketergantungan karena tidak punya kualitas kemanusiaan yang bertaraf 'lebih tinggi'. Keadaan demikian berlaku juga pada sebagian komunitas bangsa terjajah di negara-negara Dunia Pertama maupun komunitas bangsa terjajah di negara-negara berkembang. Namun sayang, dalam realitas sosial semacam itu masalah imperialisme dan dampak kolonisasi hanya terlihat sebagai urusan akademis saja; padahal yang paling mendesak adalah kelangsungan hidup secara fisik dan nyata. Menyetujui berarti kehilangan diri seutuhnya dan secara implisit mengamini segala yang dikatakan tentang bangsa terjajah. Melawan berarti menepi ke pinggir, untuk mendapatkan kembali jati diri serta menciptakan diri kembali. Masa lalu, cerita-cerita lokal dan global, komunitas, budaya, bahasa, praktek-praktek sosial, dan masa kini—barangkali semua itu memang ruang-ruang peminggiran, namun sekaligus ruang-ruang yang bisa dijadikan tempat perlawanan dan harapan.

Dari ruang-ruang itulah para akademisi dan peneliti bangsa terjajah yang semakin membengkak jumlahnya mulai menggarap isu-isu sosial dalam kerangka penentuan nasib sendiri (*self-determination*), dekolonisasi dan keadilan sosial yang lebih luas. Mereka terus membicarakan tentang penelitian bangsa terjajah, protokol penelitian bangsa terjajah, dan

metodologi bangsa terjajah. Kedudukan para anggotanya sama jelasnya dengan para peneliti dari bangsa terjajah yang dibekali secara akademis dengan pendekatan kritis dan—sering kali—pesimis terhadap penelitiannya. Lebih dari itu secara politis mereka membumi dalam konteks sejarah, perjuangan serta idealisasi bangsa terjajah yang spesifik. Banyak komunitas maupun organisasi bangsa terjajah sekarang sedang mengembangkan kebijakan-kebijakan tentang penelitian dan mendiskusikan isu-isu yang berkaitan dengan kontrol atas aktivitas penelitian, pengetahuan yang dihasilkan penelitian, serta panduan etis, juga dokumen-dokumen diskusi. Bagian kedua buku ini mengangkat beberapa isu yang tengah hangat dibicarakan di kalangan komunitas bangsa terjajah yang bertautan dengan prioritas dan problem yang ditemukan. Prioritas-prioritas itu kerap kali menuntut suatu pemahaman mengenai cara-cara yang membuat bangsa terjajah mampu bertanya dan mencari jawab bagi *pemihakannya* dalam sebuah konteks di mana perlawanan terhadap formasi baru kolonisasi masih harus diangkat dan diartikulasikan.

Buku ini lebih ditujukan bagi para peneliti yang bekerja bersama untuk komunitas yang memilih mengidentifikasikan diri sebagai bangsa terjajah. Sudah banyak peneliti bangsa terjajah yang berjuang secara individual untuk menjembatani keterputusan antara tuntutan penelitian, realitas yang mereka temui di lingkungan komunitas bangsa terjajah, maupun komunitas bangsa terjajah yang lain, atau tempat mereka menjalin hubungan seumur hidup. Ada sejumlah isu etnis, kultural, politik dan personal yang bakal mendatangkan kesu-

buat peneliti non Barat frustrasi, mereka harus memilih atau mengutamakan peneliti non bangsa terjajah ketimbang peneliti yang berasal dari bangsa terjajah. Mereka menganggap bahwa penduduk bangsa terjajah pasti tidak cukup bagus, atau para peneliti bangsa terjajah besar kemungkinan tak akan sanggup menjaga kerahasiaan di lingkaran komunitas mereka sendiri, bahkan bisa jadi mempunyai agenda tersembunyi. Dan alasan yang tak terbantahkan adalah, bahwa para peneliti bangsa terjajah bukan personel yang cakap bagi penelitian, atau tidak cukup punya kredibilitas. Namun sesungguhnya yang mau dikatakan bahwa para peneliti bangsa terjajah bekerja di dalam seperangkat dinamika 'orang dalam' yang membutuhkan sensitivitas, keterampilan, kematangan, pengalaman dan pengetahuan guna menggarap berbagai macam isu. Para dosen maupun pengawas non bangsa terjajah sering kali tidak siap membantu para peneliti bangsa terjajah dalam persoalan-persoalan semacam itu dan hanya ada segelintir dosen bangsa terjajah yang bisa diteladani para mahasiswa dengan cara *learning by doing*. Mereka sering terperosok dan menemui kegagalan dalam prosesnya. Kenyataan itu diartikulasikan para peneliti bangsa terjajah dengan istilah 'dibakar' atau 'diulang'. Bagian kedua buku ini menyajikan beberapa cara berpikir menyangkut isu-isu tersebut.

Dalam proses penulisan buku ini saya lebih banyak mencurahkan perhatian pada pengalaman maupun refleksi penelitian tentang permasalahan-permasalahan bangsa terjajah serta permasalahan selama proses penelitian.

Masa kanak-kanak saya akrab dengan museum, waktu itu saya membantu ayah yang kebetulan seorang antropolog Maori. Ia sedang mengerjakan penelitian di ruang belakang Auckland War Memorial Museum dan museum-museum lain di Amerika Serikat. Saya tidak bisa mengingat secara detail bagaimana membantunya. Ingatan yang paling kuat adalah ketika saya bermain petak umpet di lemari dan koridor. Kebanyakan orang Maori, saya tahu betul, takut pada benda-benda yang disimpan di lemari, merasa seram pada tulang-belulang dan leluhur yang dikurung di pajangan. Dan ibu selalu menyuruh kami melakukan ritual membersihkan diri dengan cara memercikan air ke badan setibanya di rumah. Sementara nenek tidak terlalu heran dengan keberadaan saya di museum. Pertama kali saya bekerja dan dibayar ketika menjadi asisten di Peabody Museum, Salem, Massachusetts. Saya membantu ayah dan kalau diperlukan memotret kapak beliung Marques berukiran rumit yang dikapalkan dari Pasifik ke Salem oleh East India Company. Saya bekerja di lantai bawah museum, mengetik label untuk ditempel di buku harian kapal yang berlayar dari New England semasa Revolusi Amerika. Yang sangat ironis adalah, saya gadis Maori berusia 16 tahun, berada di lantai bawah sebuah museum di Salem, Massachusetts, menangani bahan-bahan yang berhubungan dengan Revolusi Amerika, dan saya tidak merasa asing dengan pekerjaan tersebut. Saya sudah banyak melahap sejarah Inggris, Eropa dan Amerika.

Saya tumbuh dan berkembang di dunia ilmu pengetahuan dan keyakinan serta praktek-praktek bangsa terjajah yang hidup berdampingan. Saya tidak menekuni profesi sebagai

kerangka kultural—istilah-istilah itu tidak dipakai di sini. Salah satu fenomena mutakhir yang sebagian menjelaskan posisi semacam itu adalah kegandrungan Barat pada makna spiritual Jaman Baru (*New Age*). Hal ini memungkinkan sistem keyakinan, dan sekali lagi ditambang dan dieksploitasi lebih jauh. Pada beberapa konteks, seperti Australia dan Amerika Utara, kata *Indigenous* dipakai untuk merangkum berbagai macam komunitas, kelompok bahasa dan puak yang berlainan, masing-masing punya identifikasi sendiri dalam satu pengelompokan tunggal. Dalam konteks yang berbeda, seperti New Zealand, istilah Maori atau *Tangata Whenua* lebih sering dipakai daripada *Indigenous* sebagai istilah universal, sedangkan istilah-istilah asal mula dan suku juga digunakan untuk pembedaan antar kelompok. Meskipun kata Maori merupakan istilah bangsa terjajah, kata itu diidentifikasi sebagai sebuah label yang mendefinisikan hubungan kolonial antara Maori dan *Pakeha*, populasi pendatang non *Indigenous*. Kebanyakan komunitas *Indigenous* di dunia ini jauh-jauh hari sudah mempunyai istilah sendiri untuk menyebut diri mereka sendiri. Bahkan ada juga istilah-istilah yang membuat suatu komunitas *Indigenous* menjadi terkenal—pada awalnya boleh jadi merupakan istilah ejekan yang dipakai penguasa kolonial—namun kemudian dipolitisir menjadi petanda yang ampuh sebagai identitas perlawanan, misalnya penggunaan istilah *Black Australia* oleh para aktivis Aborigin. Dalam mengategorikan berbagai pendeskripsian atau pelabelan terdapat istilah-istilah lain yang mendeskripsikan lapisan hubungan dan pemaknaan yang berlainan di dalam dan antar kelompok yang berbeda. Beberapa dari istilah tersebut terkait sistem klasifikasi yang dipergunakan

dalam konteks kolonial lokal, dan lainnya berhubungan dengan kelompok-kelompok yang saat ini wilayahnya merentang luas menembus batas-batas negara.

Istilah *Indegenous Peoples* baru muncul tahun 1970-an dari perjuangan yang dilancarkan American Indian Movement (AIM) dan The Canadian Indian Brotherhood. Istilah tersebut menginternasionalisasikan pengalaman, isu-isu serta perjuangan sebagian bangsa dunia jajahan.[7] Huruf akhir "s" dalam *Indigenous Peoples* diperjuangkan dengan gigih oleh para aktivis demi hak bangsa untuk menentukan nasib sendiri. Satu huruf itu dipakai sebagai pengakuan bahwa memang ada perbedaan nyata di antara berbagai bangsa yang berbeda-beda.[8] Istilah tersebut memungkinkan suara-suara kolektif bangsa diekspresikan secara strategis di arena internasional. Ia juga menjadi payung berbagai komunitas dan bangsa berkumpul bersama, mentransendir konteks serta pengalaman penjajahan agar bisa belajar, saling berbagi, menyusun rencana, mengorganisir dan berjuang secara kolektif demi penentuan nasib sendiri di pentas lokal maupun global. Dengan demikian populasi dunia bangsa terjajah tergabung dalam satu jaringan bangsa. Mereka sama-sama punya pengalaman sebagai bangsa taklukan karena kolonisasi agraria dan budaya, serta penyangkalan kedaulatan masyarakat kolonial yang dominatif dan menghitamputihkan wujud serta kualitas hidup mereka, bahkan sampai pasca penjajahan secara resmi dihapuskan. Tentang kenyataan itu Wilmer menyatakan, "bangsa terjajah merepresentasikan urusan dekolonisasi yang tidak tuntas."[9]

Kata *Indegenous Peoples* meskipun memiliki makna sahih bagi kata itu sendiri, namun digunakan tidak sesuai dengan deskripsi istilah yang dipaparkan di atas. Misalnya, kata itu dipergunakan untuk mendeskripsikan atau menjelaskan distingsi tradisi baca tulis kolonial atau tradisi feminis. Secara politis kata itu sudah dikooptasi oleh keturunan para pendatang yang mengedepankan tuntutan atas identitas *Indegenous Peoples*, karena pendudukan dan penguasaan tanah selama beberapa generasi atau hanya karena dilahirkan di negeri itu. Mereka cenderung tidak menampakkan batang hidungnya pada pertemuan-pertemuan, tidak pula membentuk persekutuan penyokong penentuan nasib orang-orang yang nenek-moyangnya dulu menduduki tanah yang mereka 'jinakkan' dan mereka tinggali. Selaku masyarakat, merekapun tidak aktif berjuang demi kelangsungan hidup, bahasa, pengetahuan dan budaya bangsanya. Tanah air, bahasa dan budaya mereka ada di tempat lain, dan loyalitas kultural mereka dibaktikan untuk negeri lain. Kekuasaan mereka, *privilese* mereka dan sejarah mereka bergantung sepenuhnya pada warisan selaku penjajah.

Bagian dari buku ini bermaksud 'meneliti kembali' tradisi yang sama dan 'menuliskan kembali atau 'membicarakan kembali' ciri-ciri kebanyakan literatur pasca kolonial atau anti kolonial.[10] Aksi tersebut merupakan upaya pengetahuan tentang penjajah untuk pemulihan diri, sebuah analisis tentang kolonialisme dan perjuangan demi penentuan nasib sendiri. Penelitian merupakan salah satu cara mengatur dan menvisualkan kode yang mendasari imperialisme dan kolonialisme. Kode itu diatur melalui berbagai pranata formal

disiplin sekolahan individual dan paradigma ilmiah, juga institusi yang mendukung keduanya (termasuk negara). Kode tersebut diwujudkan dalam berjuta representasi dan konstruksi ideologis *bentuk lain* melalui karya kesarjanaan maupun karya 'populer', juga prinsip-prinsip menyeleksi dan merekontekstualisasi konstruksi-konstruksi media, sejarah resmi dan kurikulum sekolah. Ashis Nandi berpendapat bahwa struktur kolonialisme mengandung pranata-pranata yang menyebabkan pergesekan kolonial berlangsung dan sengaja 'dikelola'.[11] Cara-cara lainnya adalah perwujudan lain dari pranata dan kode yang melandasi—dalam pengertian lebih luas membingkai apa yang mungkin dan mana yang tidak. Dalam pengertian yang paling nyata, penelitian adalah perjumpaan antara Barat dengan *bagian lain*. Jauh lebih banyak diketahui tentang satu sisi perjumpaan itu ketimbang sisi yang berbeda. Hingga batas tertentu buku ini memaparkan berbagai pandangan yang dipunyai dan diartikulasikan oleh 'sisi-sisi yang lain'. Bagian pertama buku ini mengeksplorasi berbagai topik seputar imperialisme, penelitian dan pengetahuan. Pada tataran tertentu, topik-topik tersebut bisa dibaca sebagai sebuah narasi tentang sejarah penelitian. Akan tetapi lebih bermanfaat bila dipahami sebagai serangkaian pemaparan yang saling bersinggungan dan melengkapi mengenai suatu tema.

Cara penelitian menjadi terlembagakan di negeri-negeri jajahan tidak sekadar melalui disiplin akademis saja, tetapi juga melalui masyarakat terpelajar dan *scientific* serta jaringan sekolahan. Pencangkokan dalam institusi-institusi penelitian—termasuk universitas—dari pusat-pusat imperial

Eropa, terkandung kepentingan-kepentingan ilmiah organik yang diorganisir dan ditanamkan dalam sistem kolonial. Kebanyakan para peneliti generasi awal tidak pernah 'dididik' secara formal. Mereka tak lebih dari para petualang yang punya hobi meneliti. Signifikansi kisah para musafir dan petualangan terletak pada representasi *Other* bagi khalayak Eropa yang sudah mapan di dalam lingkungan ide-ide kultural. Citra tentang kepala suku 'kanibal', Indian 'kulit merah, 'dukun sihir' atau kepala yang ditato dan mengkerut, serta kisah-kisah yang menggambarkan kebiadaban dan primitif, menggugah minat dan peluang lebih jauh untuk merepresentasikan *Other* lagi.

Cerita para musafir pada umumnya berisi pengalaman dan pengamatan kaum pria kulit putih terhadap interaksinya dengan masyarakat atau bangsa terjajah yang dikonstruksikan di sekitar pandangan kultural mereka sendiri tentang gender dan seksualitas. Pengamatan yang dilakukan tentang kaum perempuan bangsa terjajah, misalnya, selaras dengan pandangan tentang peranan perempuan dalam masyarakat Eropa yang didasarkan pada pemahaman Barat tentang kebudayaan, agama, ras dan kelas. Traktat dan perdagangan hanya dirundingkan dengan kaum pria bangsa terjajah saja, sementara para perempuan bangsa terjajah disisihkan dari perjumpaan serius semacam itu. Dalam *Mythical Portrait of the Colonized,* Memmi mencatat penggunaan istilah zoologi untuk mendeskripsikan orang-orang primitif merupakan salah satu bentuk dehumanisasi.[12] Gambaran demikian nyaris menjadi permanen, sedemikian dalamnya hingga citra tersebut tertanam pada cara perempuan bangsa terjajah

dibicarakan. "Sudah sering kita membaca koran tentang kematian atau pembunuhan pria Asli (*a Native Man*), dan koran yang sama tentang kaum perempuan asli yang dikorbankan, viktimisasi betina Asli (*a female Native*), seolah-olah kita ini satu spesies dari kehidupan binatang *sub-human* saja?" gugat seorang perempuan anggota First Nation Canadian, Lee Maracle. "Bukankah setiap orang harus disebut seorang laki-laki atau seorang perempuan?" tegasnya.[13] Di seberang Pasifik, penulis perempuan Maori, Patricia Johnston dan Leonie Pihama menunjuk pada deskripsi Joseph Banks tentang perempuan muda Maori yang sama gugupnya seperti perawan kencur.[14] Tak jauh berbeda dengan keadaan yang terjadi di Australia, para perempuan Aborigin menuturkan sejarah tentang para perempuan yang diburu, diperkosa lalu dibunuh seperti layaknya binatang.

Banyak hal dalam kisah dan cerita para musafir. Penyebaran cerita-cerita tersebut berlangsung melalui media massa, mimbar khutbah, selebaran, brosur perjalanan yang menyodorkan iklan untuk para imigran, dan juga obrolan-obrolan. Cerita itu menggugah minat para *voyeur* (orang yang gemar mengintip adegan mesum), antara lain; tentara, kaum romantis, misionaris, serdadu perang salib, para petualang, pengusaha, pegawai negeri imperial dan sarjana Pencerahan. Cerita-cerita itu juga mengakibatkan orang-orang terjepit hidupnya, miskin dan tak punya harapan dalam masyarakat imperial mereka sendiri, dan memilih beremigrasi sebagai pemukim pendatang. Kelompok lain pun tak kurang lumpuhnya. Mereka dikapalkan ke koloni sebagai tahanan kelas berat. Pada akhirnya mereka semua adalah ahli waris

imperialisme yang memahami betul wacana ras dan gender, pranata kekuasaan, politik kolonialisme, dan akhirnya jadilah mereka penjajah.

Bagian kedua buku ini membahas perbedaan pendekatan dan metodologi yang dikembangkan demi memastikan agar penelitian terhadap penduduk bangsa terjajah bisa lebih bermartabat, etis, simpatik dan jauh bermanfaat. Pada bagian ini jangan diperlakukan sebagai buku pegangan atau *how to*, melainkan sebagai serangkaian kajian dan panduan yang memetakan beraneka ragam isu yang berkaitan dengan penelitian. Feminisme dan aplikasi pendekatan yang lebih kritis terhadap penelitian berpengaruh sangat besar bagi ilmu-ilmu sosial. Ruang-ruang signifikan telah dibuka di akademi dan dalam beberapa disiplin memungkinkan perbincangan lebih kreatif tentang penelitian atas kelompok dan komunitas tertentu seperti kaum perempuan yang terhimpit secara ekonomi, dan etnis minoritas. Diskusi masalah ini sarat diwarnai politik di luar akademi, ditambah lagi dengan kesibukan mengurusi problem-problem penelitian dengan keterlibatan nyata orang-orang yang riil, hidup, bernafas dan berpikir. Berbagai komunitas secara terang-terangan menantang komunitas penelitian yang masih mempraktekkan sikap rasis, asumsi etnosentris dan penelitian eksploitatif. Mereka membunyikan lonceng peringatan bahwa penelitian sudah tidak lagi bisa dilakukan atas komunitas-komunitas bangsa terjajah yang seolah-olah pandangan mereka tidak diakui atau kehidupan mereka dianggap sepi-sepi saja.

Dalam konteks bangsa terjajah kontemporer terdapat beberapa isu penelitian utama yang terus-menerus diperdebatkan secara mendalam. Isu-isu tersebut dirangkum dengan pertanyaan-pertanyaan kritis para aktivis bangsa terjajah dengan beragam cara: Penelitian siapa, ada apa di balik penelitian, untuk kepentingan siapa, siapa yang diuntungkan dari penelitian, siapa yang menyusun pertanyaan dan menetapkan batas-batasannya, siapa yang melaksanakan dan menuliskan penelitian, sampai bagaimana hasil penelitian disebarluaskan?[15] Ada banyak peneliti yang sanggup menanggapi pertanyaan-pertanyaan semacam itu dengan integritas, tapi lebih banyak lagi yang gagal dan menanggapi pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan kesinisan, seakan-akan pertanyaan itu cuma keusilan saja. Barangkali yang sering mengejutkan orang adalah apa yang terlihat 'benar'. Sebagian besar jawaban yang dikehendaki ternyata dinilai masih tidak tepat. Pertanyaan-pertanyaan tadi hanyalah sekelumit dari seperangkat penilaian tentang kriteria yang tidak siap dihadapi seorang peneliti, seperti: Apakah semangatnya jelas, apakah cukup baik niat penelitiannya, barang apa lagi yang akan mereka curi, bergunakah orang-orang itu bagi kita, bisakah mereka memperbaiki generator kami, dan apakah mereka benar-benar bisa melakukan segalanya?

Isu-isu bagi para peneliti bangsa terjajah yang akan bekerja dalam konteks bangsa terjajah dikerangkakan dengan cara berbeda. Jika mereka termasuk *insider dalam*, maka mereka sering dinilai berdasarkan kriteria *insider*; latar belakang keluarga mereka, status, politik, usia, gender, agama maupun kemampuan teknis yang mereka peroleh. Yang sering mem-

litan tersendiri bagi para peneliti bangsa terjajah. Komunitas peneliti bangsa terjajah sendiri terbagi menjadi dua: pertama bekerja sebagai orang dalam (*insider*), dan kedua bekerja sebagai orang luar (*outsider*). Itu bisa terjadi karena pendidikan Barat, atau bisa juga karena mereka bekerja melintasi batas-batas klan, suku, linguistik, usia dan gender. Secara simultan mereka bekerja pada institusi mereka sebagai *insider* dalam sebuah paradigma atau model penelitian tertentu, juga sebagai *outsider* karena mereka sering terpinggirkan dan dipandang sebagai wakil dari suatu kelompok minoritas atau kelompok kepentingan lawan. Patricia Hill menyebutnya sebagai *outsider* ketika berada dalam posisi penelitian.[5] Namun ketika berada dalam suatu komunitas atau saat mengikuti pertemuan penelitian, terasa seperti penelitian di dalam-keluar atau di luar-ke dalam (*inside-out/outside-in research*). Meski demikian, penelitian bangsa terjajah sama sekali tidak segampang yang terlihat dan tidak serumit yang tampak. Jika ada pesan yang ingin disampaikan pada mahasiswa yang sedang belajar dan peneliti yang sedang berlatih maka pesan itu berbunyi: penelitian bangsa terjajah adalah sebuah aktivitas bersahaja dan merendahkan hati.

Para peneliti dari bangsa terjajah diharapkan mempunyai analisis kesejarahan yang kritis terhadap peran penelitian bangsa terjajah. Pada umumnya analisis ini diperoleh secara organik dan di luar pakem akademis. Meski literatur tentang kehidupan dan adat bangsa terjajah cukup melimpah, tetapi hanya ada sedikit teks kritis tentang metodologi penelitian yang menyebut kata bangsa terjajah atau sinonim-sinonim setempat. Beberapa kritik yang dilontarkan para feminis,

pemikir kritis, serta sarjana kulit hitam atau Afro-Amerika, menyediakan cara untuk membahas pengetahuan beserta konstruksi sosialnya, tak ketinggalan metodologi dan strategi penelitiannya. Tetapi kata-kata yang berlaku bagi para peneliti bangsa terjajah telah disisipkan ke dalam teks, kemudian dibaca kembali dalam pandangan. Diharapkan apa yang ditulis di sini dapat memberi ruang dialog lebih lanjut dalam suatu kerangka yang mengedepankan keberadaan bangsa terjajah, misalnya pemakaian kata-kata: kolonisasi, dekolonisasi, dan penentuan nasib sendiri. Itu semua untuk meneguhkan keberlanjutan eksistensi bangsa terjajah. Dengan demikian buku ini tidak diniatkan menjadi sebuah buku teks tentang penelitian bagi orang-orang yang berbicara dengan bahasa penelitian melainkan sebuah buku yang meletakkan penelitian dalam konteks historis, politis dan kultural secara lebih luas, kemudian menelaah watak kritisnya dalam dinamika tersebut.

Istilah *Indigenous* menempati posisi problematis karena ia terkesan mengolektifkan berbagai macam populasi, padahal pengalaman mereka hidup di bawah kolonialisme jelas sangat berbeda. Istilah-istilah kolektif lain yang juga dipakai untuk menyebut pengertian tersebut adalah Bangsa Pertama (*First Peoples*), Bangsa Asli (*Native Peoples*), Puak Pertama (*First Nations*) atau *Peoples of the Land*, Aboriginal atau Bangsa Dunia Keempat (*Fourth World Peoples*).[6] Ada juga beberapa kelompok yang lebih suka memakai label dengan mengaitkan Ibu Bumi karena hubungan spiritual yang amat signifikan. Tanpa berniat mengingkari kuatnya pandangan-pandangan dunia yang mengakar dalam istilah-istilah tersebut—dalam

antropolog. Meskipun banyak penulis bangsa terjajah menominasikan antropologi sebagai representasi paling buruk dari penelitian, namun saya sama sekali tidak bermaksud mengunggulkan satu disiplin atas disiplin lainnya sebagai representasi dari penelitian terhadap penduduk bangsa terjajah. Saya berkeyakinan pada dasarnya, disiplin Barat berimplikasi satu sama lain. Sama kadarnya dengan implikasi mereka pada imperialisme. Seperti halnya disiplin antropologi yang membuat studi tentang kami lalu menjadikannya ilmu pengetahuan bagi mereka, sedangkan sebagian lagi diterapkan pada praktek-praktek imperialisme dengan cara tidak terlalu mencolok tapi efeknya jauh lebih merusak. Latar belakang akademik saya bidang pendidikan, dan di bidang pendidikan tersebut melimpah ruah sejarah tentang penelitian yang berupaya melegitimasi pandangan tentang penduduk bangsa terjajah yang antagonistik dan merendahkan martabat manusia. Diskusi seputar konsep kecerdasan, disiplin, atau faktor-faktor yang memberikan kontribusi bagi pencapaian, sangat bergantung pada pemahaman tentang *Other*. Organisasi pengetahuan sekolah, kurikulum tersembunyi serta representasi perbedaan dalam teks dan praktek-praktek sekolah semuanya mengandung wacana yang berimplikasi serius bagi mahasiswa minoritas maupun kelompok etnis minoritas lainnya.

Karir saya di dunia penelitian berawal dari bidang kesehatan, bekerja bersama sebuah tim dokter respirasi, pediatris, epidemiolog dan psikolog yang berusaha menjelaskan cara keluarga menangani asma yang menimpa anak-anak. Selaku koordinator proyek saya menguasai dengan cepat cara berpar-

tisipasi dalam diskusi mengenai berbagai macam masalah, bagaimana cara mendapatkan akses pada sistem birokrasi seperti bangsal rumah sakit dan klinik gawat darurat, juga bagaimana bicara tentang penelitian di hadapan berbagai ragam khalayak, mulai dari para dokter medis hingga keluarga-keluarga yang pengetahuan bahasa Inggrisnya sangat terbatas. Saya menikmati tantangan berpikir tentang makna sesuatu, tentang terjadinya sesuatu dan tentang perbedaan cara memahami dunia. Saya juga menikmati wawancara dengan orang dan, terlebih menganalisis respon yang mereka berikan. Ketika bekerja pada tingkat tangan pertama, saya menyadari bahwa pekerjaan yang sangat bermanfaat adalah menyelami sebuah problem, menggeluti data dan memadukannya dengan telaah sendiri. Tetapi kebanyakan isu spesial yang saya hadapi selaku peneliti bangsa terjajah yang bekerja di tengah-tengah partisipan bangsa terjajah tidak pernah disinggung dalam literatur, baik pelatihan saya maupun para peneliti yang bekerja dengan saya. Kemudian saya terlibat dalam proyek penelitian lain di bidang pendidikan, evaluasi, penelitian suku dan berbagai proyek berbasis komunitas. Saya mulai membagikan ilmu tentang penelitian dan sejak saat itu terlibat aktif mengelola berbagai proyek penelitian lebih besar yang mendidik para peneliti bangsa terjajah maupun non bangsa terjajah. Saya pernah bicara di depan para anggota First Nation di Kanada, para peneliti Hawai dan Kepulauan Pasifik, pada audiens Aborigin dan kelompok-kelompok Maori yang aktif sebagai komunitas penelitian. Saya mengawasi para mahasiswa bangsa terjajah yang menjalankan proyek penelitian, berpartisipasi dalam kelompok-kelompok penelitian dan memimpin beberapa proyek penelitian.

Dalam memposisikan diri sebagai seorang perempuan bangsa terjajah, saya mengedepankan seperangkat pengalaman geneologis kultural dan politik. *Whakapapa* atau garis keturunan saya berasal dari kedua orang tua saya. Melalui mereka saya menjadi bagian dari dua kelompok 'suku' utama yang berbeda dan punya hubungan dekat dengan kelompok-kelompok suku lain.[16] Keterkaitan semacam itu sudah terpupuk sejak masa kanak-kanak dalam keluarga besar saya, terutama nenek dari garis ibu. Berkat nenek pemahaman saya tentang tempat membumi dengan kokoh. Hal itu menjadi sangat penting karena kedua orang tua saya bekerja di luar teritorial suku mereka masing-masing. Nenek bersikeras dan ayah-ibu saya mendukung agar saya pulang ke tempat nenek sesering mungkin. Ketika tiba saatnya saya kembali ke rumah ayah-ibu, nenek pasti membekali saya berbungkus-bungkus makanan. Nenek benar-benar menumbuhkan relasi spiritual dengan tanah, gunung dan sungai suku dalam diri saya. Secara fisik ia juga menumbuhkan pemahaman yang sangat membumi, suatu pemahaman tentang realitas, dan selera humor tentang diri kami. Boleh jadi kualitas-kualitas semacam itulah yang membuat saya skeptis atau mewaspadai wacana mistis dan suram yang kadang-kadang dipakai penduduk bangsa terjajah dalam mendeskripsikan hubungan kami dengan tanah dan alam semesta. Saya yakin kelangsungan hidup kami sebagai bangsa karena pengetahuan kami tentang konteks kami, lingkungan kami, bukan karena kemurahan hati Ibu Bumi kami. Kami harus paham bagaimana seharusnya bertahan hidup. Kami harus mencari cara untuk mengetahui. Kami harus memperkirakan, mengkaji dan merenung. Kami harus melestarikan dan melindungi.

Kami harus mempertahankan dan menyerang. Kami harus mampu bergerak cepat. Kami harus memiliki sistem sosial yang memungkinkan kami mengatasi semuanya. Dan kami masih harus mengerjakan semua itu.

Secara politis, darah pembangkang saya mengalir dari garis suku saya dan pengalaman-pengalaman di sekolah serta latar belakang perkotaan saya. Salah satu suku saya, Ngati Awa, merupakan bagian dari yang dinamakan *Raupatu*. *Raupatu* menunjuk pada suku yang wilayahnya diserbu dan tanahnya dirampas Pemerintah New Zealand abad silam. Kepedihan yang diderita *Raupatu* menjadi dasar gugatan kami atas Waitangi Tribunal. Garis darah khas pembangkang ini bagian dari warisan yang juga dipunyai banyak bangsa terjajah lain. Sedangkan arus pembangkang lain dalam diri saya dibentuk aktivisme urban Maori yang berlangsung di New Zealand di penghujung 1960-an sampai awal 1970-an. Saya menjadi anggota kelompok Nga Tamatoa atau "Pejuang Muda" dan pernah menjabat sebagai sekretaris. Kami punya bermacam-macam tujuan, namun dua tujuan utamanya memperoleh pengakuan bagi Traktat Waitangi dan pengajaran wajib bahasa kami di sekolah-sekolah. Kami menjalin aliansi dengan kelompok-kelompok radikal lainnya dan beberapa anggota kami merangkap keanggotaan dua atau tiga kelompok. Salah satu peran saya mendidik mahasiswa pemula Maori tentang tujuan-tujuan kami yang akhirnya membawa saya pada perserikatan sekolah dan menceburkan saya dalam situasi perkumpulan anak-anak muda. Dari langkah-langkah permulaan itu saya menjadi guru sekolah dasar, kemudian penasihat pada sekolah menengah pertama, seorang peneliti

kesehatan dan selanjutnya menjadi dosen universitas. Sementara karir profesional saya berkembang saat membantu pertumbuhan awal Te Kohanga Reo, sarang bahasa Maori, cikal bakal kelompok pemrakarsa gerakan sekolah dasar alternatif Maori yang dikenal dengan nama Kura Kaupapa Maori. Demikianlah, saya menulis dari posisi seorang perempuan bangsa terjajah Maori asal New Zealand. Seperti halnya bangsa terjajah Australia, Kanada, Amerika Serikat dan Eropa Barat, saya menulis dari konteks Dunia Pertama, sebuah dunia dalam *Report from the Frontier*-nya Julian Burger cuma disebut-sebut sebagai dunia kaya.[17]

Meskipun isu-isu besar menempatkan kebanyakan bangsa terjajah Dunia Pertama dalam kondisi sosial Dunia Ketiga, kami tetap menduduki—sekadar membandingkan—tempat istimewa di dunia bangsa terjajah. Bukan berarti bangsa terjajah dari Dunia Pertama mempunyai ide-ide lebih baik atau lebih mengetahui segala sesuatunya. Mungkin lebih tepat diartikan bahwa kebutuhan seperti akses makanan dan air bisa diperoleh dengan cara berbeda di Dunia Pertama daripada cara yang mungkin ditempuh di negara-negara sedang berkembang.

Salah satu dari sekian kritik yang dialamatkan pada intelektual atau aktivis bangsa terjajah adalah pendidikan Barat kami menjauhkan kami dari kemungkinan menulis atau bicara dari posisi bangsa terjajah yang otentik dan 'sejati'. Tentu saja mereka yang benar-benar bicara dari sudut pandang bangsa terjajah 'tradisional', juga menuai kecaman karena tidak bisa dimengerti. Atau pembicaraan direduksi menjadi sema-

cam wacana 'nativis', dicela oleh sejawat di akademi sebagai naif, kontradiktif dan tidak logis. Kalau tidak begitu, dicela sebagai rekaan modernis dunia primitif. Kritik itu berasal dari komunitas bangsa terjajah maupun non bangsa terjajah. Kritik demikian mendudukkan kaum intelektual bangsa terjajah berada pada posisi sulit baik dalam hal hubungan dengan komunitas bangsa terjajah maupun di akademi Barat. Tentu saja fenomena semacam itu bukan hal yang baru, Frantz Fanon pernah mengangkatnya. Para penulis yang lebih mutakhir mengangkat diskusi tentang kaum intelektual dalam perdebatan mengenai post-kolonialisme.[18] Banyak intelektual bangsa terjajah aktif menentang partisipasi segala macam bentuk diskusi dalam wacana post-kolonialisme. Hal ini disebabkan karena post-kolonialisme dicurigai sebagai rekaan cerdik intelektual Barat yang mencoba menegakkan kembali kekuasaan mereka untuk mendefinisikan dunia. Bagi setiap intelektual bangsa terjajah yang benar-benar berhasil di dunia akademis,—kita bicara tentang jumlah yang relatif kecil—bagaimanapun selalu ada isu tentang cara-cara mengkaitkan sisi dalam dan sisi luar komunitas, pun sisi dalam dan luar akademi, juga antara seluruh dunia yang berlainan.

Bahasa dan kutipan teks sering kali menjadi tanda-tanda paling jelas dari tradisi teoritik seorang penulis. Dalam buku ini saya memetik ide-ide, kesarjanaan dan literatur pilihan. Kesemuanya barangkali bisa dan mungkin juga tidak bisa dilekatkan pada tradisi Barat maupun bangsa terjajah. Saya katakan demikian karena seperti halnya para penulis lain yang berpandangan bahwa kami, bangsa terjajah, bangsa 'berwarna', *Other* atau apapun sebutannya, memiliki sebuah presensi

dalam imajinasi Barat, dalam serat dan teksturnya, dalam kesan dirinya, dalam bahasanya, dalam kebisuan dan dalam bayang-bayangnya, sampai marjin dan persimpangannya. Pemilihan ide-ide dijiwai sebuah preferensi yang mengakar pada bentuk-bentuk khusus analisis yang mungkin sudah gamblang. Seperti kebanyakan mahasiswa tingkat sarjana Maori yang menginjak universitas pada 1970-an, saya membaca beberapa teks demi studi formal dan serangkaian bacaan alternatif lain agar tetap waras, tetap tersambung dengan seluruh kehidupan saya, dan lebih penting lagi, agar memahami segala sesuatu yang terjadi di sekeliling saya. Sebagian bacaan alternatif tersebut kini terkumpul dalam antologi yang diberi label *cultural studies*.

Sebagai tambahan dari literatur tersebut ada berbagai macam cerita, nilai-nilai, praktek dan cara mengetahui yang terus memperkaya khasanah pedagogi bangsa terjajah. Dalam berbagai pertemuan jaringan internasional bangsa terjajah, soal orasi, debat, penyusunan pidato resmi, kebisuan struktural dan konvensi-konvensi lain yang mewujudkan tradisi oral, tetap menjadi hal penting untuk mengembangkan kepercayaan. Pun berbagi informasi, strategi, saran, kontak dan gagasan. Dalam bahasa Maori, ada ungkapan *kanohi kitea* atau wajah yang tampak. Ungkapan ini menyiratkan makna bahwa wajah yang terlihat oleh orang lain menunjukkan wajah Anda. Menghadapi peristiwa-peristiwa kultural penting, akan memperkokoh keanggotaan Anda dalam suatu komunitas. Hal tersebut menjadi bagian dari kredibilitas seseorang terus-menerus yang ditumbuhkan dan dipelihara.[19] Pada komunitas Bangsa Pertama dan orang-orang Amerika

asli terdapat protokol-protokol yang mengatur bagaimana caranya agar dihormati, tata cara menunjukkan atau menerima penghargaan dan berbalas tingkah laku terhormat, yang juga memperkuat keanggotaan, kredibilitas dan reputasi. Di Hawai'i, *Kanaka Maoli* atau para peneliti Hawai'i asli membicarakan bagaimana bibi, paman dan para tetua harus dimintai pandangan terlebih dahulu sebelum mengadakan wawancara dalam suatu komunitas. Di Australia, para peneliti Aborigin juga membicarakan tentang berbagai jenjang jalan masuk yang harus dirundingkan jika ada peneliti yang membutuhkan informasi. Para peneliti bangsa terjajah lain pun memberbicarakan bagaimana memupuk hubungan jangka panjang melampaui suatu hubungan penelitian dengan satu keluarga, komunitas, organisasi dan jaringan yang terlibat.

Beberapa metodologi memandang nilai, kepercayaan, dan praktek adat istiadat komunitas, sebagai 'rintangan' yang harus diakrabi agar bisa menyelesaikan penelitian tanpa memancing persoalan. Metodologi bangsa terjajah cenderung memahami protokol-protokol kultural, nilai dan perilaku sebagai bagian integral metodologi. Semua merupakan 'faktor-faktor' yang harus dirangkai secara eksplisit, dipikirkan dengan penuh refleksi, dinyatakan terang-terangan sebagai bagian desain penelitian, didiskusikan sebagai hasil akhir suatu studi dan disebarluaskan pada masyarakat dengan cara kultur dan bahasa yang mudah dimengerti. Hal tersebut tidak menghalangi penulisan bagi publikasi akademis, malah bagian dari pendekatan etis dan penuh hormat.

Ketika laporan tertulis penelitian sudah lengkap, bukan berarti kerja penelitian sudah selesai dan berakhir, tapi lebih dari sekadar itu. Ada mahasiswa saya yang mempresentasikan karyanya dalam upacara resmi dewan keluarga dan suku, ada pula yang memajang karyanya di tengah-tengah karangan bunga mengelilingi peti jenazah seorang kerabat yang meninggal dunia. Bahkan pernah seorang mahasiswi melakukan perjalanan kembali ke daerah tempat ia dulu melakukan wawancara hanya untuk menghadiahkan salinan karya pada orang-orang yang ia wawancarai. Dan ternyata keluarga yang dulu ia tinggali sudah menunggu; mereka memasak hidangan dan menyambutnya. Saya mahfum bahwa karya si mahasiswi akan diedarkan ke seluruh kerabat untuk dibaca dan pada akhirnya akan menempati ruang tengah bersama buku-buku berharga lain di antara foto-foto keluarga. Begitu pula mahasiswa bangsa terjajah lain, ada yang mempresentasikan simposium tentang penelitian di sekolah-sekolah bangsa terjajah dalam sebuah konferensi internasional, atau mempresentasikan makalah di hadapan audiens akademik. Sebagian mahasiswa mampu mengembangkan strategi dan prakarsa berbasis komunitas secara langsung dari proyek penelitiannya. Sebagian lagi menempuh pendekatan teoritis atas problem lalu menganalisis sambil memunculkan cara-cara berpikir baru tentang isu-isu yang berkaitan erat dengan bangsa terjajah.

Berbagi pengetahuan merupakan suatu komitmen jangka panjang, namun acap kali para peneliti sekadar menyerahkan laporan dan organisasi sebatas mendistribusikan pamflet ketimbang terlibat terus dalam proses berbagi pengetahuan

secara berkesinambungan. Kami mengharapkan terus terjadi *sharing* dan berbagi pengetahuan karena kami hidup dan bergerak di dalam berbagai macam komunitas. Adagium jaman kolonial, pengetahuan adalah kekuasaan (*knowledge is power*) dipegang betul dalam komunitas bangsa terjajah dan sudah banyak proses yang dijalankan untuk memfasilitasi cara-cara berbagi pengetahuan yang efektif. Boleh jadi komunitas bangsa terjajah lebih tahu banyak daripada komunitas dominan kulit putih tentang isu-isu yang diangkat oleh Human Genome Diversity Project atau persetujuan General Agreement on Tariffs and Trade (GATT). Saya ingat, saat menghadiri Konferensi Dunia Bangsa terjajah tentang Pendidikan (*Indigenous Peoples World Conference on Education*) di Woollongong, New South Wales, seorang perempuan Aborigin bercerita bahwa "kami selalu menunggu mereka (Australia kulit putih) supaya lebih dekat, namun tetap saja mereka tidak mengerti". Saya sengaja menggunakan istilah berbagi pengetahuan bukan berbagi informasi, sebab tanggung jawab peneliti dan akademisi tidak sekadar membagi informasi (pengetahuan pamflet) melainkan membagi teori dan analisis, menjelaskan bagaimana pengetahuan dan informasi dibangun dan direpresentasikan. Jika pendekatan ini dijalankan serius maka kemungkinan terjadinya publisitas komunitas atau rakyat yang cuma mengenyam sedikit sekolah formal kepada dunia yang lebih luas, sebuah dunia yang berisi orang-orang berpikir memperjuangkan mimpi-mimpi yang sama dan menyuarakan kepentingan dengan cara serupa.

Banyak sejarah penelitian bangsa terjajah yang sering membuat mahasiswa bangsa terjajah menjadi naik pitam yang akhirnya melahirkan tekad untuk tidak melakukan penelitian apapun; tapi tak lama kemudian mereka terjun ke komunitas. Mereka disebut sebagai pekerja proyek, aktivis komunitas atau konsultan, apa saja boleh asal bukan 'peneliti'. Itu semua terbentuk dari latar belakang pendidikan dan keterampilan yang mewajibkan melakukan proyek studi kelayakan, evaluasi, menulis *submission* berdasarkan informasi, data catatan arsip dan wawancara dengan para tetua. Mereka mencari dan mencatat, memilah dan menafsirkan, mengorganisir dan menyajikan ulang, membuat pernyataan berdasarkan apa yang mereka himpun. Jelas, itu merupakan kerja penelitian. Proses yang mereka gunakan bisa dinamakan metodologi. Alat khas yang mereka pakai untuk mendapatkan informasi adalah metode. Segala yang mereka lakukan mencoba disesuaikan dengan suatu teori, tak penting apakah mereka bisa bicara tentang teori itu secara eksplisit atau tidak.

Begitulah sebuah ulasan singkat tentang para peneliti non bangsa terjajah yang melakukan penelitian bersama orang-orang bangsa terjajah tentang isu-isu bangsa terjajah. Ada semacam pergeseran pada cara peneliti bangsa terjajah dengan akademisi non bangsa terjajah dalam memposisikan diri dan karya mereka terkait dengan orang-orang yang membuat penelitian. Tampak terlihat ada sekelompok peneliti yang tersinggung bila ada bangsa terjajah mempertanyakan penelitian mereka karena paradigma penelitiannya masih memberikan peluang eksploitasi terhadap bangsa terjajah berikut pengetahuannya. Sisi positif dalam konteks New

Zealand, pekerjaan dilakukan dalam batasan penelitian kultural, penelitian kemitraan dan penelitian multidisipliner. Para peneliti harus menjelaskan tujuan penelitian mereka dan lebih serius memikirkan cara-cara efektif dan etis ketika melakukan penelitian bersama bangsa terjajah. Berbagi pengetahuan bagaimana cara mengembangkan kerja dengan bangsa terjajah dalam berbagai macam proyek yang berkesinambungan dan saling menguntungkan. Namun bagaimana memecahkan apa makna itu semua bagi peneliti non bangsa terjajah dan bangsa terjajah, sengaja tidak dibahas secara langsung di sini. Bukan berarti saya tidak punya wawasan soal itu, melainkan lebih karena karya yang sedang Anda pegang ini lahir dari *concern* untuk mengembangkan bangsa terjajah selaku peneliti. Buku ini ditulis untuk menolong diri kami sendiri. ❋

Catatan:

1 Thompson, A. S. (1859), *The Story of New Zealand. Past and Present – Savage and Civilized*, John Murray. Thompson menulis bahwa, "Relatif kecilnya otak ini diakibatkan karena keengganan melatih kemampuan pikiran yang lebih tinggi, sehingga otot-otot tidak mau dipergunakan. Sesuatu yang wajar jika terjadinya kelembaman otak pada akhirnya memperkecil ukuran otak." Vol. 1, hal. 81.

2 Said, E. (1978), *Orientalism*, Vintage Books, London, hal. 2.

3 *Ibid*. hal. 3.

4 Untuk ikhtisar tentang isu-isu tersebut lihat, Burger, J. (1987), *Report from Frontier. The State of the World's Indigenous People*.

5 Collins, Patricia Hill (1991), "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought", dalam *Beyond Methodology. Feminist Research as Lived Research*, eds M. M. Fonow dan J. A. Cook, Indiana Press, Bloomington.

6 Aga Khan, Sadruddin dan Hassan bin Talal (1987), *Indigenous Peoples, a Global Quest for Justice: a Report for the Independent Commission on International Humanitarian Affairs*, Zed Books, London

7 Untuk latar belakang lihat *ibid*. dan Wilmer, F. (1993), *The Indigenous Voices in World Politics*, Sage, California.

8 Burger, J. (1990), *The Gaia Atlas of First Peoples*, Gaia Books, London

9 Wilmer, *The Indigenous Voice*, hal. 5.

10 Saya tidak bisa memastikan siapa yang pertama kali mengatakan hal tersebut, yang jelas beberapa penulis dan teks mempergunakan konsep tersebut dalam judul maupun tulisan. Salman Rushdie menulis bahwa "Kekaisaran menulis kembali ke tengah." Para penulis perempuan Afro-Amerika mengangkat tema "membahas kembali" atau "membicarakan kembali" dengan cara sama seperti kaum perempuan Maori bicara tentang "menjawab kembali". Tak kalah pentingnya adalah sebuah teks kritis tentang rasisme di Inggris yang ditulis oleh Center for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham (1982): *The Empire Strike Back: Race and Racism in 1970sBritain*, Hutchinson.

11 Nandy, A. (1989), *The Intimate Enemy:Loss and Recoveryof Self under Colonialism,* Oxford Press, Delhi.

12 Memmi, A. (1965), *The Colonizer and the Colonized*, edisi perluasan (1991), Beacon Press Boston, hal. 79-89.

[13] Maracle, L. (1996), *I Am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminisme*, Press Gang Publishers, Vancouver, hal. 21.

[14] Johnston, P. dan L. Pihama, (1994), "The Marginalisation of Maori Woman", dalam *Hecate*, Vol. 20, No. 2, hal. 83-97.

[15] Lihat misalnya, Smith, L. T. (1985), "Te Repunga I Te Ao Maori", dalam *Issues of Research and Maori*, eds, G. H. Smith dan M. K. Hohepa, Research Unit for Maori Education, Education Department, University of Auckland.

[16] Istilah 'suku' agak problematik dalam konteks pribumi tetapi biasa dipakai di New Zealand untuk menyebut pengelompokan politis Maori berdasar kekerabatan. Kami lebih suka menyebut 'suku' dengan istilah *iwi*.

[17] Burger, *Report From the Frontier*, hal 177-208.

[18] Lihat misalnya esai Spivak, Gayatri (1990), *The Post-Colonial Critic*, ed. S. Harasym, Routledge, New York.

[19] Bishop, R. dan T. Glynn (1992), "He Kanohi Kitea: Conducting and Evaluating Educational Research", dalam *New Zealand Journal of Educational Studies*, Vol. 27, No. 2, hal. 125-135.

DAFTAR ISI

Ucapan Terima Kasih — ix

Pengantar Penerbit — xi

Pendahuluan - Penjajahan Pikiran — xv

Daftar Isi — xlix

BAB 1 - Imperialisme, Sejarah, Penulisan, Dan Teori — 1

Imperialisme — 3

Menjadi manusia — 12

Tulisan, Sejarah, dan Teori 18

Pentingkah Sejarah bagi Bangsa terjajah? — 20

Perebutan Sejarah — 26

Pentingkah menulis bagi Bangsa Terjajah? — 30

Penulisan Teori — 36

BAB 2 - Meneliti Lewat Mata Imperialis — 45

Formasi Kultural Penelitian Barat — 48

Persinggungan Ras dan Gender — 51

Konseptualisasi Individu dan Masyarakat — 55

Pandangan terhadap Ruang — 60

Pandangan terhadap Waktu — 66

BAB3 - Penjajahan dalam Pengetahuan — 75

Menegakkan Superioritas Posisional Pengetahuan Barat — 77

Kolonisasi Disiplin — 88

Mendisiplinkan Bangsa Terjajah — 94

Kolonialisme dan Intelektual "Asli" — 96

Other yang Otentik, Esensialis dan Spiritualis — 101

BAB 4 - Petualangan Penelitian di Tanah Pribumi — 111

Datang, Melihat, Memberi Nama, lantas Mengklaimnya — 115

Perjalanan Penelitian — 120

Mengorganisir Penelitian — 125

Memperdagangkan *Other* — 131

Mendefinisikan Problem Pribumi — 135

BAB 5 - Catatan dari Bumi Belahan Selatan — 141

Bahasa Baru Imperialisme — 146

Sepuluh Jalan Supaya Diteliti (Dijajah) — 149

Milenium Baru--157

BAB 6 - Agenda Baru Bangsa Pribumi — 163

Gerakan Sosial Bangsa Pribumi — 165

Mobilisasi Internasional — 172

Agenda dalam Penelitian Pribumi — 178

Protokol Penelitian Etis — 182

BAB 7 - Mengartikulasikan Agenda Penelitian Pribumi — 189

Penelitian Komunitas — 192

Penelitian Suku — 196

Studi Kasus: Sebuah Prakarsa Penelitian Pribumi di dalam Akademi — 199

Pelatihan Peneliti Pribumi — 208

Penelitian *Insider/Outsider* — 214

BAB 8 - Dua Puluh Lima Macam Program Pribumi — 223

Program — 226

Ikhtisar — 262

BAB 9 - Merespons *Imperatif*, sebuah Agenda Pribumi — 265

Kritik Barat atas Penelitian Barat — 267

Gugatan Analisis Feminis — 270

Waitangi Tribunal dan Te Kohanga Reo — 274

Penelitian Sebagai Alat Pengetahuan (Pengetahuan Siapa?) — 277

Validitas Pengetahuan Maori — 281

Negosiasi Hubungan Baru dengan Para Peneliti non Pribumi — 287

Penetapan batas-batas bagi Penelitian oleh Peneliti Non pribumi — 293

BAB 10 - Arah Pengembangan Metodologi Pribumi — 301

Penelitian oleh Maori — 302

Sebuah Pendekatan Lokal terhadap Teori Kritis — 305

Penelitian Kaupapa Maori dan Positivisme — 312

Bagaimana Kaupapa Maori Bekerja — 316

Arah Strategis — 318

Kesimpulan - Sebuah Perjalanan Pribadi — 325

Daftar Pustaka — 333

Indeks — 341

BAB I

Imperialisme, Sejarah, Penulisan dan Teori

"Segala peralatan yang berasal dari majikan, sangat mustahil dapat digunakan untuk membongkar rumah majikan." **Audre Lorde**[1]

Imperialisme telah berhasil membingkai sekaligus membelokkan pengalaman-pengalaman masyarakat di negara-negara Selatan (negara-negara jajahan). Inilah kisah kesaksian kami, versi kami tentang modernisasi. Menulis tentang pengalaman di bawah imperalisme dengan ungkapan menukik dan spesifik tentang kolonialisme menjadi sebuah aksi penting bagi masyarakat di negara-negara Selatan. Di bidang sastra misalnya, aksi ini digarap penulis Salman Rushdie, Ngugi wa Thiong'o dan lain-lain, yang asal-usul sastranya berakar pada lanskap, bahasa, budaya dan dunia imajinasi bangsa juga puak sejarah yang terpenggal dan diformulasikan ulang secara radikal oleh imperialisme Eropa. Meskipun aksi penciptaan literatur ini penting, tetapi para aktivis tersebut tetap sadar

bahwa imperialisme tidak bisa diusir hanya di tingkat teks dan literatur saja. Imperialisme tetap melukai, merusak dan mengubah diri tiada henti. Maka bangsa di negara-negara Selatan sebagai sebuah kelompok internasional sudah seharusnya menggugat, memahami dan menyamakan bahasa dalam membicarakan sejarah, sosiologi, psikologi dan politik imperialisme serta kolonialisme sebagai sebuah kisah epik yang menceritakan penghancuran besar-besaran, perjuangan penuh derita dan upaya *survival* tanpa ujung. Banyak orang fasih membicarakan hal tersebut, namun sayang hanya di antara kita sendiri, di lingkaran kita sendiri dan hanya untuk kita sendiri. Pembicaraan masa lalu kolonial melekat erat dalam wacana politik, humor, puisi, musik, dongeng dan cara-cara lazim lain pada penyampaian narasi sejarah maupun sikap tentang sejarah. Pengalaman hidup imperialisme dan kolonialisme penyumbang dimensi lain bagi cara-cara di mana istilah 'imperialisme' dipahami. Dimensi tersebut yang harus dimengerti dan dipahami betul oleh bangsa terjajah.

Pemaparan dalam bab ini mendiskusikan dan mengkontekstualisasikan empat konsep yang sering muncul dan mengartikulasikannya lagi: imperialisme, sejarah, penulisan dan teori. Istilah-istilah tersebut tampak seperti pilihan ganjil, karena ada konsep-konsep lain yang lebih gamblang seperti 'penentuan nasib sendiri' (*self determination*) atau 'kedaulatan' yang biasa dipakai wacana bangsa terjajah. Dari perspektif bangsa terjajah, kata-kata itu dianggap problematis. Kata-kata yang cenderung menggugah segenap perasaan, sikap dan nilai-nilai. Kata-kata sarat emosi, pembungkam bahasa, pengetahuan dan budaya bangsa terjajah, representasi keliru, cemooh,

dan mengecam wacana akademis. Kata-kata yang dipakai secara khusus sekaligus dipinggirkan secara sitematis. Saat menggagas pengetahuan dan penelitian, kata-kata tersebut merupakan istilah-istilah penting yang menopang praktek dan gaya penelitian atas bangsa terjajah. Dekolonisasi adalah sebuah proses yang berurusan dengan imperialisme dan kolonialisme di segala lapisan. Bagi para peneliti, itu salah satu jenjang tersendiri untuk memahami lebih kritis tentang asumsi, semangat yang mendasari, nilai-nilai yang dianut, dan warna yang dipakai dalam praktek penelitian.

Imperialisme

Ada sosok istimewa dan namanya dianggap besar, hantunya masih berkutat dalam diskusi bangsa terjajah tentang perjumpaan dengan kaum Barat: Christopher Columbus, identik sebagai orang pertama dan mengawali semuanya, muncul sebagai representasi peninggalan penderitaan dan kehancuran yang tak terkira. Columbus 'menamai' warisan itu lebih kental dari siapapun.[2] Ia menggelar kerangka waktu modern (500 tahun), menentukan batas terluar warisan, yaitu kehancuran total.[3] Begitu juga tokoh-tokoh lain yang melambangkan dan membingkai pengalaman bangsa terjajah di tempat lain. Dalam literatur imperial, mereka itulah 'pahlawan', penemu dan petualang, atau 'bapak' kolonialisme. Namun dalam literatur bangsa terjajah mereka adalah sosok-sosok yang tak terpuji; tindak-tanduk mereka jelas bukan perbuatan penemuan menakjubkan dan bukan pahlawan penakluk. Di Pasifik Selatan, penjelajah Inggris James Cook lewat media ekspedisi dan kepentingan ilmiah

mencatat perjumpaan pertamanya dengan bangsa-bangsa terjajah. Dalam daftar yang dibuat akademisi Hawai Haunani Kay Trask, ternyata Cook juga membawa tetek-bengek ke Pasifik Selatan termasuk: Kapitalisme, ide-ide politik Barat, individualisme predatoris, dan agama Kristen. Dan yang paling merusak, dia membawa penyakit penghancur bangsa yang ditemukannya hingga bangsa tersebut tinggal sisa dari bangsa sesungguhnya karena melakukan kontak dengan awak kapalnya yang terjangkit sampar.[4] Begitu juga bangsa Perancis, diingat orang Aborigin Tasmania Greg Lehman, bukan karena kegaduhan intelektual sebuah antropologi yang sedang menanjak, melainkan menjadi tanda penampil sebuah kematian arogan.[5] Berbagai komunitas bangsa terjajah menyaksikan gelombang orang-orang Eropa dari jenis yang berbeda-beda; Belanda, Portugis, Inggris, dan Perancis yang semuanya mempunyai pengaruh politik atas suatu daerah. Di setiap tempat, lama setelah kepergian orang-orang seperti Columbus dan Cook, tiba-tiba banyak bermunculan personel-personel militer, administrator imperial, pendeta, penjelajah, misionaris, pejabat kolonial, seniman, pengusaha dan pemukim pendatang, yang meletakkan sapuan penghancur dan meninggalkan luka permanen pada masyarakat dan komunitas yang menempati tanah dan diklaim atas nama imperialisme.

Imperialisme dan kolonialisme merupakan sebuah konsep krusial yang digunakan di berbagai disiplin, sering kali dengan makna yang diterima tanpa banyak tanya. Kedua pengertian itu berjalinan erat. Kesepakatan umum mengatakan bahwa kolonialisme sesungguhnya tidak lain merupakan ekspresi

imperialisme. Ketika mendeskripsikan bentuk imperialisme Eropa awal abad sembilanbelas, imperialisme cenderung digunakan minimal dalam empat cara berbeda :

1. Imperialisme sebagai ekspansi ekonomi
2. Imperialisme sebagai penundukan *Others*
3. Imperialisme sebagai sebuah gagasan atau semangat beserta berbagai macam pengejawantahannya
4. Imperialisme sebagai satu bidang pengetahuan diskursif.

Penggunaan istilah tersebut tidak mesti bertentangan satu sama lain; justru dilihat sebagai analisis yang memfokuskan pada berbagai lapisan imperialisme yang berbeda-beda. Awalnya istilah tersebut dipakai sejarawan untuk menjelaskan serangkaian perkembangan arah ekspansi perekonomian bangsa Eropa. Dalam batasan ini imperialisme terkait dengan satu kronologi peristiwa penemuan, penaklukan, eksploitasi, distribusi dan perampasan.

Penjelasan tentang imperialisme dari segi ekonomi pertama kali dikemukakan sejarawan Inggris J. A. Hobson tahun 1902 dan Lenin 1917.[6] Hobson melihat imperialisme sebagai bagian tak terpisahkan dari ekspansi perekonomian Eropa. Ia menghubungkan langkah akhir imperialisme abad sembilanbelas dengan ketidakmampuan Eropa membeli barang-barang yang diproduksi dan kebutuhan industrialis Eropa untuk menggeser modal mereka ke pasar-pasar baru yang terjamin keamanannya. Imperialisme merupakan sistem kontrol yang mengamankan pasar dan penanaman modal. Kolonialisme memudahkan ekspansi ini dengan memastikan Eropa sebagai pemegang kendali, yang tentu saja berarti mengamankan

dan menundukkan populasi bangsa terjajah. Sejalan dengan Hobson, Lenin mencermati cara ekspansi ekonomi dikaitkan dengan imperialisme, meskipun ia berpandangan bahwa ekspor modal pada pasar-pasar baru merupakan upaya menyelamatkan kapitalisme karena kaum pekerja Eropa tidak bisa mendapatkan apa yang sudah diproduksi.

Penggunaan konsep imperialisme yang kedua lebih menitikberatkan pandangan pada eksploitasi dan penundukan bangsa-bangsa terjajah. Sekalipun penjelasan dari segi ekonomi bisa menerangkan mengapa orang seperti Columbus dibiayai untuk mengeksplorasi dan menemukan sumber-sumber kekayaan baru, namun penjelasan tersebut mengabaikan dampak merusak bagi bangsa-bangsa terjajah yang tanahnya diserobot. Pada saat terjadi kontak di Pasifik Selatan, orang-orang Eropa, utamanya Inggris, sudah belajar banyak dari perjumpaan sebelumnya dengan bangsa-bangsa terjajah dan telah mengembangkan 'ketentuan-ketentuan, pranata praktis' yang jauh lebih canggih.[7] Selain akhirnya mengarah pada berbagai bentuk penundukan, praktek-praktek tersebut menciptakan nuansa licik yang melahirkan ketimpangan kisah imperialisme, bahkan merasuk dalam cerita masyarakat bangsa terjajah. Di New Zealand, seluruh suku Maori, misalnya, kehilangan mayoritas tanah mereka. Memang tidak semua suku dirampas tanahnya, tetapi mereka harus menanggung derita serbuan militer karena dicap sebagai pemberontak. Begitu juga ketika sebagian bangsa-bangsa terjajah menandatangani traktat, lalu komunitas bangsa terjajah lain tidak punya traktat apa-apa. Lebih parah lagi, identitas berdasarkan undang-undang yang menentu-

kan siapa Indian dan siapa bukan, siapa *metis*, siapa kehilangan semua status sebagai orang bumiputera, siapa yang takaran kuantum darahnya tepat, siapa yang hidup di ruang-ruang reservasi dan komunitas yang diawasi, semuanya berjalan secara acak (namun sistematis) demi melayani kepentingan masyarakat penjajah. Secara tidak langsung, spesifisitas imperialisme menjelaskan berbagai cara bangsa-bangsa terjajah dalam berjuang memperoleh kembali sejarah, tanah, bahasa dan harkat kemanusiaan paling mendasar. Cara argumen dibingkai, cara pembangkangan dikontrol, cara penyelesaian masalah ditempuh, semua mengacu pada preseden internasional dan ditempatkan pada bidang diskursif yang bersifat lokal.

Cara beroperasi konsep imperialisme yang ketiga jauh lebih luas lagi. Misalnya bagaimana mengkaitkan imperialisme dengan semangat yang mencirikan aktivitas global Eropa. MacKanzie mendefinisikan imperialisme lebih dari sekadar serangkaian fenomena ekonomi, politik dan militer. Imperialisme merupakan sebuah ideologi kompleks yang memiliki ekspresi kultural, intelektual dan faktor teknis yang amat luas.[8] Pandangan tentang imperialisme diposisikan dalam semangat pencerahan melalui transformasi kehidupan ekonomi, politik dan kultural di Eropa. Dalam konteks pencerahan yang lebih luas tersebut, imperialisme menjadi bagian tak terpisahkan dalam proses perkembangan negara modern, ilmu pengetahuan, ide-ide maupun sosok manusia 'modern'. Dengan jalan yang rumit imperialisme juga merupakan sebuah mode orang-orang Eropa untuk mengembangkan cita rasa serba Eropa mereka. Imajinasi imperial memudahkan

bangsa Eropa membayangkan kemungkinan-kemungkinan adanya dunia baru, kekayaan baru dan kepemilikan baru yang bisa ditemukan, dikuasai dan dikontrol. Imajinasi ini diwujudkan melalui promosi ilmu pengetahuan, ekspansi ekonomi dan praktek-praktek politik.

Ketiga interpretasi imperialisme tersebut merefleksikan pandangan yang berasal dari Eropa, sedangkan yang keempat sebaliknya. Penggunaan istilah keempat dimunculkan oleh para penulis yang memahami imperialisme dan kolonialisme berdasarkan pada keanggotaan serta pengalaman hidup mereka dalam masyarakat terjajah, atau berdasarkan kepentingan mereka dalam memahami imperialisme dari perspektif konteks lokal. Meskipun pandangan-pandangan tentang imperialisme ini mempertimbangkan bentuk-bentuk analisis lain, di situ ada beberapa distingsi penting. Misalnya ada kebutuhan lebih besar dan mendesak untuk memahami cara-cara rumit, maka dimasukkannya orang ke dalam sistem imperial. Hal tersebut dampaknya masih terasa sekalipun kemerdekaan tampak sudah diperoleh wilayah yang dulunya dijajah. Merembesnya imperialisme ke dalam 'kepala kita' menggugah mereka yang menjadi bagian komunitas jajahan untuk memahami bagaimana hal itu bisa terjadi. Sebagian dari kita memandang perlu membongkar benak kita, memulihkan diri, dan mengklaim wilayah tempat ditumbuhkannya sebuah pengertian humanitas otentik. Analisis tentang imperialisme ini menunjuk pada pengertian lebih mutakhir seperti wacana postkolonial, imperium menulis kembali (*the empire writes back*) atau menulis dari margin (*writing from margins*). Ada kumpulan tulisan lebih politis

mencakup karya revolusioner dan anti kolonial dari berbagai aktivis, Frantz Fanon, misalnya, yang benar-benar menuliskan gagasan-gagasan tentang karya para penulis kulit hitam atau Afro-Amerika dan penulis minoritas lain yang memunculkan karya karena keprihatinan terhadap hak-hak asasi manusia dan hak-hak sipil, hak-hak perempuan dan bentuk-bentuk penindasan lainnya.

Kolonialisme menjadi lini terdepan imperialisme, benteng sekaligus pelabuhan pencapaian imperial. Selain diniatkan sebagai sarana mengamankan pelabuhan, akses bahan mentah dan efisiensi transfer komoditi ke pusat imperial, negeri-negeri jajahan juga dimanfaatkan untuk melayani fungsi-fungsi lain. Yang perlu ditundukkan bukan hanya penduduk bangsa terjajah saja, tapi orang-orang Eropa pun perlu dikontrol demi kepentingan usaha imperial yang lebih besar. Lini terdepan kolonial juga merupakan situs kultural yang memelihara sekaligus merepresentasikan citra yang dikehendaki 'peradaban' Eropa. Tanah jajahan sama sekali bukan jiplakan, namun lebih tepat disebut pusat imperial secara kultural, baik ekonomi maupun politik. Warga Eropa di tanah jajahan tidak bisa dikatakan homogen secara kultural, sehingga dalam komunitas penjajah pun ada pertarungan mengangkat identitas masing-masing. Kekayaan dan status kelas diciptakan untuk kepentingan dominasi politik negeri jajahan. Kolonialisme, setengahnya merupakan citra imperialisme dan perwujudan khas imajinasi imperial. Selebihnya ia merupakan citra puak masa depan yang terwujud di kemudian hari. Dalam citra tersebut terdapat citra *yang lain*, kontras tajam dengan nuansa subtil untuk melihat dan

menangani komunitas bangsa terjajah. Akibat dari itu semua, cerita-cerita kolonialisme menjadi bagian dari narasi gender sekaligus bagian dari pengalaman lokal yang sangat spesifik.

Penggarapan ulang terus-menerus dampak imperialisme dan kolonialisme merupakan aspek penting politik kultural bangsa terjajah yang akhirnya membentuk basis bahasa kritik bangsa terjajah. Dalam kritik ini ada dua aliran besar. Yang pertama berpegang pada gagasan tentang otentisitas, waktu di mana kami sebagai bangsa terjajah yang masih utuh. Saat itu kami mempunyai otoritas absolut atas kehidupan kami; kami lahir dan besar dalam semesta yang sepenuhnya kami ciptakan sendiri. Kami tidak minta, butuh atau ingin 'ditemukan' Eropa. Adapun aliran yang kedua, bahasa kritik yang menegaskan bahwa kami mempunyai analisis kenapa kami bisa dijajah, apa makna dari hal itu terkait dengan masa lalu kami dan apa pula makna bagi masa kini dan masa depan kami. Kedua aliran tersebut saling beririsan, namun yang paling signifikan dalam wacana bangsa terjajah adalah solusi yang diajukan itu merupakan kombinasi dari masa sebelumnya, *jaman penjajahan*, dan masa sebelum itu, *jaman pra penjajahan*. Dekolonisasi merangkum kedua gagasan tersebut.

Ada tantangan baru bagi bangsa terjajah dalam berpikir dan menyikapi imperialisme. Ketika kata dunia menggantikan kata imperialisme, atau tatkala awalan 'post' diimbuhkan pada kata kolonial, kami tidak lagi melulu bicara tentang formasi historis yang masih lekat dalam kesadaran kami. Globalisasi dan konsepsi tatanan dunia baru merepresentasikan tantangan jenis lain bagi bangsa-bangsa terjajah. Jika berada di ping-

giran dunia membawa konsekuensi yang mengerikan, namun bila bergabung dengan pasar dunia punya implikasi berbeda yang pada gilirannya memunculkan bentuk-bentuk perlawanan baru. Begitu pula dengan diskusi postkolonial. Diskusi ini juga memancing semacam perlawanan bangsa terjajah, bukan pada pencitraan ulang literer kebudayaan yang terpusat pada apa yang pernah kami pandang sebagai marjin-marjin kolonial melainkan lebih pada ide bahwa kolonialisme sudah berakhir, persoalan yang sudah selesai. Hal tersebut dinyatakan dengan cerdas oleh aktivis Aborigin Bobbi Sykes, yang melontarkan pertanyaan di depan sebuah konferensi akademis tentang postkolonialisme, "Apa? Postkolonialisme? Sudah pergikah mereka?" Di kalangan akademisi bangsa terjajah juga muncul kecurigaan bahwa gaya potskolonialisme adalah strategi menegakkan kembali *privilese* akademisi non bangsa terjajah, karena wacana postkolonial didefinisikan dengan cara tetap mengabaikan bangsa terjajah.

Penelitian dalam kondisi modern lanjut dan kolonial lanjut berlangsung tanpa kesudahan dan mengusung gelombang baru eksplorasi, penemuan, eksploitasi dan perompakan. Para peneliti terjun ke berbagai komunitas berbekal niat baik di saku depan dan paten di saku belakang. Mereka membawa obat-obatan ke desa-desa sambil mengumpulkan darah untuk kepentingan analisis genetik. Tidak peduli betapa menjijikkan perilaku mereka, betapa tidak berperasaan dan ofensif perbuatan mereka, namun tindakan dan niat mereka selalu dibenarkan demi 'kebaikan umat manusia'. Penelitian atas bangsa-bangsa terjajah jenis ini dijustifikasi lebih oleh tujuan ketimbang cara, apalagi kalau bangsa terjajah yang

dijadikan sasaran masih diangap dungu dan terbelakang (biadab). Sedangkan peneliti lainnya mengumpulkan rerumputan tradisional dan jamu-jamu pengobatan lalu mengangkutnya demi kepentingan analisis laboratoris di seluruh dunia. Sudah begitu masih saja ada peneliti lain yang mengumpulkan hal-hal tidak tampak: sistem kepercayaan dan ide-ide tentang penyembuhan, tentang alam semesta, tentang hubungan-hubungan dan tata cara mengorganisasi, dan praktek-praktek maupun ritual yang berdampingan dengan kepercayaan semacamnya, seperti *sweat lodges*, teknik-teknik pijat, nyanyian, kristal gantung dan warna-warna tertentu yang dipakai. Perburuan global demi pengetahuan-pengetahuan baru, bahan mentah baru, dan penyembuhan baru, yang didukung oleh persetujuan internasional seperti General Agreement on Tariffs and Trade (GATT) menyodorkan ancaman baru bagi komunitas-komunitas bangsa terjajah. Etika penelitian, cara yang bisa dipakai komunitas bangsa terjajah untuk melindungi diri dan pengetahuan mereka, pemahaman yang tidak hanya membutuhkan pengesahan negara melainkan persetujuan internasional—semua itu adalah topik yang kini menjadi agenda berbagai pertemuan bangsa terjajah.

Menjadi Manusia

A.S. Thomson mengemukakan bahwa kemampuan imajinasi tidak banyak dikembangkan oleh kami. Imajinasi hanya keliaran buta pada takhayul yang absurd.[9] Salah satu karakteristik yang dialamatkan pada bangsa primitif, bahwa kami tidak sanggup menggunakan benak maupun intelektualitas

kami. Kami tidak bisa membuat rekaan apapun, tidak bisa menciptakan institusi dan sejarah, tidak bisa menelurkan nilai apapun juga, tidak tahu bagaimana mengolah tanah dan sumber daya lain dari dunia alamiah, kami tidak mempraktekkan 'seni' peradaban. Karena kami dianggap tidak mempunyai kebajikan-kebajikan semacam itu, maka kami mendiskualifikasikan diri sendiri, bukan hanya dari peradaban tetapi juga dari kemanusiaan itu sendiri. Dengan kata lain kami bukan 'manusia sepenuhnya'; sebagian dari kami malah dianggap setengah manusia pun tidak. Pemikiran tentang apa yang dihitung sebagai manusia terkait dengan kekuasaan untuk mendefinisikan orang sebagai manusia atau bukan sudah dibakukan dalam wacana imperial dan kolonial jauh hari sebelum imperialisme menginjakkan kaki di sini.[10] Imperialisme menyediakan cara dan konsep tentang apa yang dipertimbangkan sebagai manusia bisa diterapkan secara sistematis dalam bentuk-bentuk klasifikasi, misalnya lewat hirarki ras dan tipologi masyarakat yang berbeda-beda. Perkawinan kekuasaan imperial dengan 'ilmu pengetahuan' dan sistem klasifikasi tersebut, membentuk berbagai hubungan antara kekuasaan kolonial dengan masyarakat bangsa terjajah.

Said berpendapat bahwa 'oriental' separuhnya adalah ciptaan Barat, didasarkan pada suatu kombinasi citra-citra yang dibentuk melalui karya-karya kesarjanaan dan imajinasi. Sebelum Said, Fanon sudah mengemukakan bahwa orang-orang jajahan muncul karena ada pemukim pendatang—dan keduanya: pemukim dan orang jajahan—sama-sama merupakan konstruksi kolonialisme. Dalam bahasa Fanon, "kami

tahu betul satu sama lain."[11] Kekuasaan Eropa abad kesembilan belas telah membangun sistem pranata dan bentuk-bentuk relasi sosial yang mengatur interaksi dengan bangsa-bangsa terjajah. Relasi-relasi itu sarat dengan warna gender, hirarkis yang ditopang pelbagai pranata lainnya. Ada yang terang-terangan ada pula yang disamarkan atau disembunyikan. Prinsip 'humanitas' adalah salah satu cara yang bisa mewujudkan pranata implisit atau tersembunyi. Menganggap bangsa terjajah bukan seutuhnya manusia, atau malah bukan manusia sama sekali. Memungkinkan dijaganya jarak dan justifikasi berbagai kebijakan pemusnahan maupun penjinakan. Sebagian bangsa terjajah yang dianggap 'bukan manusia', diburu dan dibunuh persis kutu. Sebagian lainnya yang diangap 'setengah manusia', diringkus dan ditaruh di kamp reservasi seperti hewan liar yang dijinakkan, dicap dan dikerjapaksakan.

Perjuangan menuntut dan meneguhkan kemanusiaan merupakan ancaman terus-menerus terhadap kolonialisme dan penindasan. Perjuangan kemanusiaan ini umumnya dibungkus dalam kerangka wacana humanisme lebih luas, seruan bagi hak-hak asasi manusia, gagasan tentang subyek manusia universal, dan keterkaitan menjadi manusia yang mampu menciptakan sejarah pengetahuan dan masyarakat. Sorotan peneguhan humanitas harus dilihat dalam analisis anti kolonial tentang imperialisme sebagai imperatif dehumanisasi imperialisme yang terstruktur ke dalam bahasa, perekonomian, hubungan sosial dan kehidupan kultural masyarakat kolonial. Sejak abad sembilan belas proses dehumanisasi sering disembunyikan di balik justifikasi bagi imperialisme

dan kolonialisme yang disamarkan dalam ideologi humanisme dan liberalisme serta penegasan klaim-klaim moral yang terkait dengan sebuah konsep tentang 'manusia beradab'. Justifikasi moral tidak harus menghentikan perburuan berkelanjutan suku Aborigin di permulaan abad sembilan belas dan tidak pula mengakhiri perlakuan buruk atas bangsa-bangsa terjajah yang lain, hingga hari ini sekalipun.

Meskipun demikian, berbagai persoalan mencuat dalam mengupayakan perjuangan demi kemanusiaan dengan mengenyahkan ideologi-ideologi yang terkait dengan tuduhan tidak punya humanitas yang ditimpakan pada kami. Argumen-argumen Fanon, dan banyak penulis sesudahnya, dikecam karena mengesensialkan sifat kami, menerima begitu saja kategori biner pemikiran Barat, mengamini argumen-argumen pro relativitas budaya, menuntut otentisitas yang kelewat idealistis lagi romantis, dan karena terlibat dalam upaya inversi hubungan penjajah-terjajah yang tidak menyentuh problem rumit relasi kekuasaan. Bangsa terjajah dipaksa mendefinisikan apa arti 'menjadi manusia' karena ada pemahaman tentang apa makna 'dianggap bukan sepenuhnya manusia', *biadab*. Bagaimanapun sulitnya proses semacam itu tidak mungkin terlepas dari kontstruksi relasi-relasi kolonial di antara pasangan penjajah dan yang dijajah. Kedua kategori itu bukan cuma oposisi sederhana melainkan memuat banyak hubungan, beberapa di antaranya jelas lebih saling bertentangan dibanding yang lain. Membongkar satu rangkaian hubungan maka mensyaratkan pembongkaran dan pendobrakan bagian-bagian konstituen yang berbeda dari hubungan yang lain. Pasangan penjajah yang dijajah tidak

memperhitungkan, misalnya, perkembangan lapisan-lapisan perbedaan yang terjadi pada tiap kelompok dan antar dua kelompok. Berjuta-juta bangsa terjajah direnggut dari tanahnya selama sekian generasi dan dikapalkan untuk dijadikan budak. Tanah yang mereka datangi sebagai budak adalah tanah jarahan dari kelompok bangsa terjajah lain. Perbudakan merupakan sebuah sistem imperialisme, sama halnya dengan mengklaim wilayah bangsa lain. Bangsa terjajah lainnya diangkut ke berbagai garis depan persis seperti tumbuhan atau hewan yang harus menyesuaikan diri dengan iklim, demi memenuhi kebutuhan tenaga kerja. Oleh karena itu banyak populasi besar di tempat-tempat hunian kelompok non bangsa terjajah—juga merupakan korban kolonialisme— yang hubungan utama dan kesetiaannya lebih tertuju pada kekuasaan imperial ketimbang pada bangsa terjajah di negeri tersebut. Gampangnya, bangsa terjajah sebagai komoditi diangkut hilir-mudik ke seluruh imperium. Ada pula relasi seksual antara penjajah dan yang terjajah dan melahirkan komunitas yang disebut 'setengah kasta' atau 'setengah turunan', atau distigmatisasi dengan istilah-istilah spesifik lain yang sering dikecualikan dari kelompok masyarakat pendatang maupun bangsa terjajah. Terkadang anak-anak hasil hubungan seksual 'campuran' dipandang setengah beradab; di lain waktu mereka malah dianggap lebih buruk dan tidak beradab. Perundang-undangan sering mengatur kategori pengelompokan rakyat maupun jenis-jenis hubungan yang bisa dijalin antar golongan rakyat.

Usai Perang Dunia II, perang kemerdekaan dan perjuangan dekolonisasi yang dilancarkan bekas bagian imperium Eropa,

memperlihatkan pada kita bahwa upaya meraih kebebasan melibatkan kekerasan yang maha dahsyat: entah itu secara fisik, sosial, ekonomi, kultural maupun psikologis. Perjuangan demi kemerdekaan dipandang oleh penulis seperti Fanon sebagai proses kekerasan yang mendesak dan tidak terelakkan antara dua kekuatan yang bertentangan karena sifat-sifat mereka.[12] Lebih lanjut Fanon mengemukakan bahwa dekolonisasi yang berniat mengubah tatanan dunia jelas merupakan program yang sangat tidak tertata.[13] Ini menggiring pada prinsip penting lain yang mengakar kuat dalam imperialisme, yakni ketertiban. Prinsip ketertiban menyediakan keterkaitan dasar antara hal-hal seperti: watak hubungan masyarakat imperial, aktivitas ilmu pengetahuan Barat, pembangunan perdagangan, perampasan kedaulatan, dan pemberlakuan hukum. Tidak ada konspirasi besar yang mesti terjadi bagi pembangunan serentak dan aktivitas yang berlangsung di bawah imperialisme karena aktivitas imperial digerakkan oleh prinsip dasar yang pada hakikatnya sama. Nandy menyebut prinsip-prinsip tersebut sebagai kode atau *grammar* imperialisme.[14] Gagasan tentang kode menyiratkan adanya suatu struktur mendalam yang mengatur dan melegitimasi praktek-praktek imperial.

Albert Memmi menyatakan bahwa fakta masyarakat bangsa terjajah memiliki sistem ketertiban sendiri, diingkari melalui serangkaian negasi: mereka bukan manusia sepenuhnya, mereka tidak cukup beradab untuk mempunyai sistem, mereka tidak terpelajar, dan mereka mempunyai bahasa dan mode pemikiran yang pas-pasan.[15] Seperti yang dikemukakan Fanon dan penulis-penulis selanjutnya, Nandy: imperialisme

dan kolonialisme membuyarkan ketertiban bangsa terjajah, memenggal sejarah, lanskap, bahasa, hubungan sosial, cara berpikir, perasaan, dan interaksi khas mereka dengan dunia. Inilah proses fragmentasi sistematis yang masih bisa dilihat pada penggalian dunia bangsa terjajah: tulang-belulang, mumi dan tengkorak diangkut ke museum, karya seni disimpan di rumah kolektor, bahasa dibedah para ahli linguistik, adat-istiadat menjadi bagian para antropolog, sedangkan kepercayaan dan perilaku menjadi santapan para psikolog. Itu semua untuk mengetahui sejauh mana proses tersebut terfragmentasi dan orang tinggal mengunjungi museum-museum, perpustakaan, toko buku, dan bertanya di mana bangsa terjajah diletakkan. Sesungguhnya fragmentasi bukanlah fenomena postmodernisme seperti banyak dikatakan orang. Bagi bangsa terjajah fragmentasi adalah konsekuensi dari imperialisme.

Tulisan, Sejarah dan Teori

Satu aspek kritis perjuangan demi penentuan nasib sendiri melibatkan pertanyaan-pertanyaan sejarah kami sebagai bangsa terjajah dan sebuah kritik tentang bagaimana kami, selaku *Other*, direpresentasikan atau dikecualikan dari berbagai macam pertimbangan. Oleh bangsa terjajah setiap isu harus dipahami dengan pandangan untuk menulis *kembali* dan mendudukkan *kembali* tempat kami dalam sejarah. Sebagai bangsa terjajah kami ingin mengemukakan kisah kami sendiri, menulis dengan versi kami sendiri, dengan cara kami sendiri, dan demi kepentingan kami sendiri. Hal itu tidak sekadar menyangkut pernyataan pemikiran secara lisan atau

penamaan geneologis atas tanah dan peristiwa-peristiwa yang membuat naik pitam, tetapi menyangkut kebutuhan yang sangat kuat untuk memberikan kesaksian dan memulihkan semangat, menghidupkan kembali sebuah dunia yang terfragmentasi dan sekarat. Pengertian sejarah yang dikemukakan pendekatan-pendekatan itu tidak sama dengan disiplin sejarah, sehingga pemikiran kami bertubrukan satu sama lain.

Tulisan atau sastra, dalam pengertian paling tradisional, kata itu digunakan untuk menentukan keterpisahan antara masa lalu dan masa kini, serta permulaan sejarah dan perkembangan teori.[16] Tulisan dianggap sebagai tanda peradaban superior dan pandangan ini tidak mampu berpikir kritis atau berjarak dari ide dan emosi. Tulisan adalah bagian teorisasi. Tulisan juga bagian dari sejarah. Maka tulisan, sejarah, dan teori merupakan situs utama tempat berdatangannya penelitian Barat tentang dunia bangsa terjajah. Seperti yang sudah kita ketahui diawal bab bahwa perspektif menulis, khususnya menulis teori adalah gagasan intimidatif bagi kebanyakan mahasiswa bangsa terjajah. Terbenam dalam akademi Barat yang mengklaim teori sepenuhnya Barat, mengkonstruksikan seluruh pranata dan menteorikan dunia bangsa terjajah, membungkam total suara-suara bangsa terjajah. Tindakan menteorikan eksistensi realitas kami sendiri—apalagi seni dan ilmu pengetahuan—merupakan sesuatu yang dianggap mustahil dilakukan bangsa-bangsa terjajah. Seruan Frantz Fanon agar intelektual dan seniman bangsa terjajah menciptakan literatur baru dan berkarya demi mengkonstruksikan suatu kebudayaan nasional menyusul pembebasan, masih merupakan tantangan yang belum

terjawab. Meskipun tantangan tersebut sudah disambut para penulis fiksi: kebanyakan sarjana bangsa terjajah yang bekerja dalam ilmu sosial dan ilmu-ilmu lain masih berjuang untuk menulis, menteorikan, dan meneliti selaku sarjana bangsa terjajah, namun belum sepenuhnya terjawab.

Pentingkah Sejarah bagi Bangsa Terjajah?

Pertanyaan itu mungkin terkesan sepele karena sebagian besar jawaban bangsa terjajah pasti "ya, sejarah itu penting". Tetapi saya meragukan jawaban apa yang akan mereka berikan jika pengertian sejarah yang dimaksud adalah sejarah seperti yang dipahami akademi Barat. Kritik poststrukturalis sejarah yang bertumpu pada pemikiran poststruktural Perancis mengarahkan pada fokus karakteristik dan pemahaman sejarah sebagai sebuah proyek 'pencerahan dan modernis'. Kritik tersebut menyoal konsep liberal maupun Marxis tentang sejarah. Kaum feminis juga berpandangan senada—meski tidak selalu dari posisi poststrukturalis—bahwa sejarah adalah cerita tentang bentuk khas dominasi, yakni patriarki, secara harfiah berarti *his-story*.

Meskipun mengakui pendekatan kritis teori poststrukturalis dan *cultural studies*, argumen yang bertarung pada level ini sama sekali bukan barang baru bagi bangsa-bangsa terjajah. Ada banyak cerita lisan yang menuturkan apa artinya dan bagaimana rasanya menjadi manusia ketika sejarah Anda dihapus begitu saja di depan hidung Anda, dipandang tidak relevan, diabaikan atau dianggap sebagai ocehan gila orang-orang tua pemabuk. Penegasian pandangan bangsa terjajah atas

sejarah adalah bagian kritis dari peneguhan ideologi kolonial, sebagian karena pandangan-pandangan semacam itu dipandang 'primitif' atau tidak 'tepat', sebagian lagi karena pandangan-pandangan itu menentang dan melawan misi kolonisasi.

Bangsa-bangsa terjajah melontarkan kritik terhadap cara sejarah diceritakan dari perspektif penjajah. Bagaimanapun juga, kelompok-kelompok bangsa terjajah menganggap bahwa sejarah itu penting dan menggugat kembali sejarah merupakan aspek kritis dan mendasar dari dekolonisasi. Kritik atas sejarah Barat karena sejarah merupakan sebuah proyek modernis yang dikembangkan sejalan dengan keyakinan imperial tentang *Other*. Mengacu pada diskusi-diskusi yang dikemukakan bangsa-bangsa terjajah maupun para penulis seperti Robert Young, J. Abu-Lughod, Keith Jenkins, C. Steadman,[17] saya akan mencoba mengikhtisarkan bagaimana sejarah berkumpul di sekitar rangkaian ide.

1. Ide bahwa sejarah adalah sebuah wacana totalitas.
   Konsep totalitas mengasumsikan kemungkinan adanya kehendak untuk memasukkan semua pengetahuan yang dikenal secara keseluruhan dan koheren supaya bisa menjadi kenyataan. Sistem klasifikasi, aturan-aturan dan metode praktek juga harus dikembangkan agar pengetahuan bisa diseleksi dan dimasukkan ke dalam apa yang dipandang sebagai sejarah.

2. Ide tentang adanya suatu sejarah universal.
   Walaupun terkait dengan gagasan tentang totalitas, konsep universal mengasumsikan adanya karakteristik

dan nilai fundamental yang dianut semua manusia dan dipunyai semua masyarakat. Perkembangan karakteristik universal inilah yang merupakan kepentingan historis.

3. Ide bahwa sejarah adalah sebuah kronologi besar.
   Sejarah dilihat sebagai sesuatu yang menerangkan perkembangan seiring rentangan waktu. Sejarah menyusun daftar kemajuan dan kemunduran upaya manusia berdasarkan waktu. Sebagai sebuah metode kronologi, sejarah sangat penting karena memungkinkan berbagai peristiwa diletakkan pada suatu titik waktu. Waktu aktual terjadinya peristiwa juga membuat peristiwa tersebut menjadi riil atau faktual. Dalam rangka mengawali kronologi satu waktu penemuan harus ditetapkan.

4. Ide bahwa sejarah adalah soal perkembangan.
   Tersirat dalam pengertian perkembangan adalah gagasan tentang kemajuan. Ini mengasumsikan bahwa masyarakat melangkah ke depan dalam tahapan perkembangan, persis seperti bocah yang tumbuh menjadi manusia dewasa dan sempurna. Fase paling awal perkembangan manusia dipandang sebagai primitif, bersahaja dan emosional. Jika berkembang maka masyarakat menjadi tidak begitu primitif, lebih beradab, lebih rasional, dan struktur sosial mereka menjadi lebih kompleks dan birokratis.

5. Ide bahwa sejarah adalah tentang subyek manusia yang mengaktualisasikan diri.
   Dalam pandangan ini, perkembangan manusia memiliki potensi untuk mencapai satu tahapan sehingga bisa

mengontrol segala kemampuan secara penuh. Terdapat urut-urutan perkembangan manusia yang bergerak secara bertahap, dimulai dari pemenuhan kebutuhan pokok, perkembangan emosi, perkembangan intelektual dan perkembangan etika dan moral. Tidak ubahnya gerakan individu, masyarakat pun bergerak melalui tahapan-tahapan tersebut.

6. Ide bahwa cerita sejarah dapat dituturkan dalam satu narasi koheren.
   Ide ini menandaskan bahwa kita bisa menghimpun segala macam fakta dengan suatu cara yang tertata sehingga fakta-fakta itu mengatakan kebenaran atau menyodorkan ide hebat tentang apa yang sesungguhnya terjadi di masa lampau. Secara teoritis hal itu berarti bahwa sejarawan bisa menulis satu sejarah dunia yang sejati.

7. Ide bahwa sebagai sebuah disiplin sejarah itu polos.
   Ide ini mengungkapkan bahwa 'fakta' berbicara sendiri dan sejarawan hanya meneliti fakta-fakta lalu menggabungkannya. Begitu fakta-fakta sudah dikumpulkan dan diketahui maka mereka bicara sendiri tentang ceritanya, tanpa membutuhkan penjelasan teoritis atau interpretasi apapun dari sejarawan. Gagasan ini juga mengesankan bahwa sejarah sebagai sebuah disiplin, murni tanpa rekayasa. Jadi, tidak berimplikasi pada disiplin-disiplin lain.

8. Ide bahwa sejarah dikonstruksikan di seputar kategori biner.
   Ide yang berhubungan dengan metode historis kronologi.

Dalam sejarah harus ada satu periode permulaan dan beberapa kriteria untuk menentukan ketika segala sesuatunya berawal. Sehubungan dengan hal tersebut, sejarah sering dilekatkan pada konsep penemuan, perkembangan dan kemampuan baca tulis, atau perkembangan suatu formasi sosial spesifik. Segala sesuatu yang ada sebelum masa itu dinyatakan sebagai prahistoris, bagian dari wilayah mitos dan tradisi, 'di luar' domain.

9. Ide bahwa sejarah itu patriarkal.
   Ide ini terkait erat dengan gagasan tentang aktualisasi diri dan perkembangan. Perempuan seringkali dipandang tidak mampu mencapai tatanan perkembangan yang lebih tinggi. Lebih dari itu mereka dianggap tidak signifikan dalam pembentukan masyarakat, sebab mereka tidak hadir dalam birokrasi atau hirarki yang menentukan perubahan kehidupan sosial politik.

Mempertemukan rangkaian ide-ide tersebut merupakan konsep penting. Kemampuan baca tulis, misalnya, dipakai sebagai ukuran menilai perkembangan suatu masyarakat di mana sejarah bisa dikatakan baru berawal. Bahkan negeri-negeri seperti India, Cina dan Jepang yang sudah sangat melek huruf sebelum 'ditemukan' Barat, dimasukkan dalam kategori lain dan mendefinisikan mereka belum beradab. Tulis-menulis mereka, dengan kata lain, tidak dihitung sebagai catatan pengetahuan yang sah.

Hegel, filsuf Jerman, lazim dipandang sebagai bapak pendiri sejarah menurut uraian di atas. Hal serupa juga berlaku bagi

pandangan-pandangan liberal dan Marxis.[18] Hegel memandang subyek manusia seutuhnya sebagai seseorang yang berkemampuan menciptakan sejarah(nya) sendiri. Tentu Hegel tidak begitu saja menemukan pranata-pranata sejarah. Mengenai hal itu Robert Young mengemukakan, "seluruh mesin Hegelian sekadar menggelar operasi sebuah sistem yang sebelumnya sudah ada dan sudah berjalan dalam kehidupan sehari-hari."[19] Ada cukup bukti bahwa kebanyakan ide-ide tersebut mendasarkan diri pada gagasan *Otherness*. Pandangan-pandangan tersebut memunculkan sebuah perbandingan dengan 'sesuatu atau seseorang yang lain' yang ada *di sisi luar*, seperti oriental, Negro, Yahudi, Indian, dan Aborigin. Pandangan-pandangan tentang *Other* sudah hidup selama berabad-abad di Eropa, tetapi semasa Pencerahan, pandangan-pandangan itu semakin terformalisasi melalui ilmu pengetahuan, filsafat, dan imperialisme ke dalam sistem eksplisit klasifikasi dan 'rezim kebenaran'. Rasialisasi subyek manusia dan tatanan sosial memungkinkan dibuat perbandingan antara 'kita' Barat dan 'mereka' *Other*. Sejarah adalah kisah tentang bangsa yang dipandang sebagai 'manusia sepenuhnya'. Bangsa lain yang tidak dihitung sebagai manusia yang mampu mengaktualisasi diri masuk kotak prasejarah. Pemikiran semacam ini terkonstruksikan tuan-budak Hegel yang diterapkan sebagai sebuah kategori psikologis Freud dalam sistem kelas sosial.

Rangkaian ide-ide penting lebih lanjut yang mengakar dalam pandangan modernis tentang sejarah terkait dengan asal-usul sebab dan watak perubahan sosial adalah proyek Pencerahan. Proyek Pencerahan ini melibatkan konsep-konsep baru

tentang masyarakat dan tentang individu yang didasarkan pada ajaran rasionalisme, individualisme dan kapitalisme. Ada satu kepercayaan umum bahwa yang bisa menciptakan diri kembali bukan hanya individu, masyarakat pun bisa. Negara industri modern menjadi titik kontras antara negara pra modern dan modern. Dalam cara pandang ini sejarah bermula dengan kemunculan individu rasional dan masyarakat industri modern. Tetapi ada yang lebih dari sekadar ide saja dalam hal ketika sejarah dikonseptualisasikan sebagai sebuah metode. Keterkaitan dengan negara industri sangat berarti karena menyoroti apa yang dipandang sebagai kelayakan sejarah. Bangsa-bangsa dan kelompok yang membuat sejarah adalah bangsa yang menegakkan tiang penyangga negara: para ekonom, ilmuwan, birokrat dan filsuf. Bahwa mereka adalah orang-orang yang berasal dari suatu kelas dan ras tertentu itu hal 'wajar' karena mereka dipandang benar-benar rasional dan manusia yang sanggup mengaktualisasikan diri dan mampu menciptakan perubahan sosial. Itulah sejarah. Sementara kehidupan keseharian orang-orang kebanyakan, juga perempuan, baru menjadi urusan sejarah belum lama berselang.

Perebutan Sejarah

Di kalangan bangsa terjajah, kritik terhadap sejarah bukanlah sesuatu yang asing, meski kritik itu sekarang sudah diklaim oleh teori-teori postmodern. Gagasan tentang cerita-cerita yang bersaing dan wacana ganda tentang masa lampau erat kaitannya dengan politik kehidupan sehari-hari bangsa terjajah kontemporer. Gagasan itu sudah menjadi bagian dari

susunan komunitas yang menghargai cara-cara memperoleh pengetahuan secara lisan. Pemikiran-pemikiran yang saling bersaing itu disimpan dalam silsilah, lanskap, anyam-anyaman dan pahatan, bahkan dalam nama-nama diri yang banyak disandang. Cara sejarah-sejarah itu disimpan adalah melalui sistem pengetahuan mereka. Kebanyakan dari sistem-sistem itu sudah diklasifikasikan sebagai tradisi lisan bukannya sejarah.

Meskipun lama berkubang di dalam sejarah pandangan Barat dan cengkeraman kolonialisme, namun bangsa-bangsa terjajah terus melancarkan perlawanan terhadap pandangan-pandangan tersebut. Kami sering membiarkan sejarah kami diceritakan dan dituturkan ulang. Ketika mendengarnya kami menjadi orang luar. Sekolah jelas berurusan langsung dengan proses ini. Melalui kurikulum dan teori-teori yang melandasi pengetahuan, sekolah-sekolah dasar mendefinisikan ulang dunia dan posisi bangsa terjajah di dalam dunia. Pada mulanya merupakan keturunan langsung ayah ibu langit dan bumi, namun agama Kristen menempatkan sebagian dari kami sebagai orang biadab tingkat tinggi yang perlu dirangkul menjadi anak-anak Tuhan. Peta dunia makin menegaskan bahwa tempat kami ada di pinggiran dunia dan dimasukkan ke dalam bagian Imperium. Itu pun belum termasuk kewajiban mempelajari nama-nama baru bagi tanah kami sendiri. Simbol-simbol lain kesetiaan seperti bendera, juga merupakan bagian integral kurikulum imperial.[20] Orientasi kami pada dunia sudah didefinisikan ulang manakala kami dipinggirkan secara sistematis dari penulisan sejarah tentang negeri kami sendiri. Berdiri sendiri, hal itu barangkali tidak bakal terwujud

jika bukan karena redefinisi material aktual seperti penamaan ulang dan 'penyerobotan' tanah, alienasi dan fragmentasi tanah melalui legislasi, penggusuran paksa rakyat dari tanahnya, serta konsekuensi-konsekuensi sosial yang berujung pada menjamurnya penyakit dan tingginya angka kematian.

Usaha-usaha bangsa terjajah menuntut kembali tanah, bahasa, pengetahuan dan kedaulatan lazimnya membawa-bawa pertarungan pemikiran tentang masa lalu antara penjajah dan yang dijajah. Pergulatan itu terjadi di ruang-ruang pengadilan, di hadapan berbagai macam komisi, sidang tribunal dan penyelidikan resmi, di media, di Parlemen, di bar dan percakapan radio. Dalam situasi demikian sejarah-sejarah yang saling bertempur tidak berhadap-hadapan dalam kerangka kultural yang sama seperti ketika sejarah suku atau klan, misalnya, diperdebatkan dalam komunitas bangsa terjajah itu sendiri. Mereka tidak cuma berjuang atas 'fakta' dan 'kebenaran' tapi lebih dari sekadar itu, karena aturan pertarungannya tidak pernah jelas—selain kami sebagai komunitas individu mafhum kalau aturan-aturan itu sengaja dihadapkan pada kami, dan kami bukan penilai akhir tentang apa sesungguhnya yang disebut kebenaran.

Karena isu-isu itulah saya melontarkan pertanyaan: Apakah dalam konstruksi modernis, sejarah itu penting atau tidak bagi bangsa-bangsa terjajah? Bagi banyak orang yang belakangan ini bergabung dalam penelitian tentang klaim-klaim tanah bangsa terjajah, dengan sendirinya jawabannya cukup jelas. Kami berasumsi ketika 'kebenaran muncul' akan terbukti kalau yang terjadi adalah salah dan ilegal, sehingga

sistem tribunal, pengadilan, dan pemerintah akan membereskan segalanya. Kami yakin sejarah mencakup tentang keadilan. Kami juga yakin bahwa memahami sejarah akan mencerahkan keputusan kami tentang masa depan. Sejarah juga menyangkut soal kekuasaan. Dan pada hakikatnya sejarah adalah kekuasaan. Sejarah adalah kisah tentang siapa yang berkuasa dan bagaimana mereka menjadi berkuasa, lalu bagaimana mereka menggunakan kekuasaan agar tetap berada dalam posisi yang membuat mereka bisa terus mendominasi bangsa lain. Karena perkawinan dengan kekuasaan inilah kami dikecualikan, dimarjinalkan dan dijadikan *Other*. Dalam pengertian demikian, sejarah tidaklah penting bagi bangsa terjajah karena ribuan pemikiran tentang kebenaran tidak akan bisa mengubah fakta bahwa bangsa terjajah masih marjinal dan tidak memiliki kekuasaan untuk mentransformasikan sejarah menjadi keadilan.

Mari kita masuk ke beberapa pertanyaan lain. Salah satu pertanyaan yang paling relevan dengan buku ini adalah: Mengapa merevisi sejarah menjadi bagian sangat penting dari dekolonisasi? Jawabannya, saya yakin, terletak dalam persinggungan pendekatan-pendekatan bangsa terjajah dengan masa lalu, proyek sejarah modernis itu sendiri dan strategi perlawanan yang dimanfaatkan. Pengalaman kolonial telah menjebak kami dalam proyek modernitas. Tidak akan ada 'postmodern' bagi kami sebelum kami membereskan beberapa urusan modern. Bukan berarti kami tidak paham atau tidak menggunakan wacana berganda, bertindak dengan cara yang sama sekali kontradiktif, atau menjalankan kekuasaan dengan cara bermacam-macam, melainkan karena

masih ada urusan yang kami anggap belum tuntas: kami masih dijajah! Dan kami akan terus menuntut keadilan.

Mencari tahu tentang masa lalu adalah bagian dari pedagogi kritis dekolonisasi. Memiliki sejarah alternatif sama artinya dengan memiliki pengetahuan alternatif. Implikasi pedagogi pengetahuan alternatif akan membentuk basis alternatif menuntaskan segala macam masalah. Transformasi pandangan-pandangan terjajah kami terhadap sejarah kami sendiri—yang ditulis Barat—betapapun mewajibkan kami menziarahi kembali situs demi situs dan sejarah di bawah kaca mata Barat. Dalam batasan seperti itulah situs-situs yang dikunjungi buku ini berawal dari kritik terhadap pandangan Barat tentang sejarah. Mengisahkan cerita masa silam kami dan mengklaim kembali masa lalu. Memberi kesaksian atas nama masa lalu dan membuat strategi untuk memperjuangkan keadilan. Di pentas internasional sangat jarang dan dianggap tidak lazim kalau pemikiran-pemikiran bangsa terjajah diterima dan diakui sebagai interpretasi sahih mengenai apa yang terjadi. Maka kebutuhan untuk menceritakan kembali kisah kami tetap menjadi imperatif kuat dari bentuk perlawanan yang dahsyat.

Pentingkah Menulis bagi Bangsa Terjajah?

Setiap aspek tindakan produksi pengetahuan akan mempengaruhi representasi cara-cara bangsa terjajah memperoleh pengetahuan. Membaca, menulis, dan berbicara adalah sama pentingnya dengan wacana akademis seperti ilmu pengetahuan, teori, metode dan paradigma. Mengawali membaca,

orang bisa mengutip perbincangan di mana penulis Maori Patricia Grace berupaya menunjukkan bahwa: Buku Itu Berbahaya (*Books Are Dangerous*).[21] Ia mengemukakan empat hal tentang bagaimana buku bisa berbahaya bagi para pembaca bangsa terjajah; (1) ketika buku-buku tersebut tidak mendukung nilai, tindakan, adat, budaya dan identitas bangsa terjajah, (2) Hanya berisi cerita-cerita tentang hal-hal lain yang sesungguhnya buku-buku itu mengatakan bahwa bangsa terjajah tidak ada, (3) tulisan yang disampaikan mungkin tentang bangsa terjajah, tetapi yang ditulis hal-hal yang tidak sesuai dengan kenyataan, (4) menulis tentang bangsa terjajah tapi sekadar menyampaikan hal-hal negatif saja dan tidak sensitif. Pada intinya buku-buku tersebut mengatakan bahwa kami, bangsa terjajah, bukan orang-orang baik. Komentar Grace juga berlaku bagi tulisan akademis, karena hal tersebut merasuk pada pelajaran sekolah dan jurnal. Kebanyakan buku-buku yang pernah saya baca mengatakan bahwa kami tidak ada, kalaupun ada keberadaan kami terkait dengan hal-hal yang tidak bisa saya terima, bahwa kami bukan orang baik dan apapun yang kami pikirkan tidak valid.

Leonie Pihama mengemukakan hal senada tentang film. Saat mengulas *The Piano* ia mengatakan: "Bangsa Maori berjuang demi mendapatkan suara dan bisa didengar dari marjin, agar cerita kami didengar, agar deskripsi kami tentang diri kami dipandang sah, agar mendapat akses pada domain sehingga kami bisa mengontrol dan mendefinisikan citra-citra yang dipandang sebagai refleksi dari realitas kami."[22] Sebagai sebuah konsep representasi sangat penting karena ia memberi kesan tentang 'kebenaran.' Saat membaca teks, misalnya,

saya sering mengorientasikan diri pada sebuah teks dunia di mana pusat pengetahuan akademis terletak di Inggris, Amerika Serikat atau Eropa Barat. Di sana kata-kata seperti 'kami', 'kita', 'milik kita', dan 'saya' sejatinya mengecualikan saya. Itulah teks dunia—jika apa yang saya minati pantas disebutkan—yang membuat saya paham bahwa saya *sebagian* termasuk dalam kategori Dunia Ketiga, *sebagian* dalam dunia Perempuan Kulit Berwarna, *sebagian* lagi dalam dunia kulit hitam atau Afrika. Saya menggolongkan diri dalam label *sebagian* karena saya juga tahu bahwa—meski mungkin ada kesamaan—mereka tetap tidak memasukkan sepenuhnya pengalaman bangsa-bangsa terjajah.

Dengan demikian telaah dan interpretasi menimbulkan persoalan ketika kami tidak melihat diri kami dalam teks. Juga menjadi persoalan ketika kami melihat diri kami tetapi hampir tidak bisa mengenali diri kami melalui sebuah representasi. Untuk terlatih membaca dengan cara demikian, atau lebih tepatnya belajar membaca dengan cara demikian, selama bertahun-tahun kami mengadopsi secara tidak kritis pola penulisan serupa dalam studi akademis. Kami mulai menulis tentang diri kami sebagai bangsa terjajah seakan-akan kami benar-benar ada 'di luar sana', *Other* dengan seluruh barang bawaan. Tulisan akademis adalah satu bentuk seleksi pengaturan dan penyajian pengetahuan. Tulisan itu memberi *privilese* bagi serangkaian teks, pandangan-pandangan tentang sejarah suatu ide, dan isu apa yang dianggap signifikan. Dengan terlibat dalam beberapa proses secara tidak kritis, sesungguhnya kami menganggap sepi penulis bangsa terjajah atau tidak memandang penting ketika

mendukung validitas penulis-penulis lain. Jika kita menulis tanpa berpikir kritis, itu bisa berbahaya. Menulis merupakan suatu kegiatan yang bisa dijadikan media pendukung atau melestarikan suatu gaya wacana yang tidak polos sama sekali. Menulis juga bisa untuk membuka diri dengan cara yang tidak tepat dan dipakai untuk melawan. Ketika menulis bersandarkan pada teks-teks yang ditulis sebelumnya tentang bangsa-bangsa terjajah, bisa jadi malah melegitimasi pandangan-pandangan tentang diri bangsa terjajah dan merugikannya. Terutama dalam tulisan akademis dan jurnalistik serta imajinatif yang menyokong "mitos-mitos" tersebut.

Perilaku-perilaku di atas menunjukkan apa yang kadang-kadang disebut sebagai wacana Imperium menulis kembali (*Empire writes back*) atau literatur pascakolonial. Jenis tulisan ini mengasumsikan bahwa pusat tidak harus berada di pusat imperial.[23] Pusat bisa digeser secara ideologis melalui imajinasi dan pergeseran tersebut mampu mencipta ulang sejarah. Perspektif lain terkait dengan kemampuan para penulis 'asli' memakai bahasa penjajah laiknya bahasa bangsa terjajah sampai bisa menangkap cara-cara bagaimana sesungguhnya bangsa terjajah menggunakan bahasa, dialek dan infleksinya sampai cara memahami kehidupannya. Arti penting lainnya, bahasa itu berbicara kepada audiens yang juga bangsa terjajah. Inilah salah satu ironi dari sekian konferensi bangsa-bangsa terjajah yang memperdebatkan bahasa bangsa terjajah dalam bahasa penjajah. Variasi lain dari perdebatan itu tentang pemanfaatan literatur untuk menulis hal-hal mengerikan yang terjadi di bawah rezim kolonial atau konsekuensi dari kolonialisme. Tak pelak lagi

topik-topik tersebut berimplikasi pada penjajah berikut *literatur mereka* dalam proses dominasi kultural.

Masih ada pendirian lain, diawali literatur Afrika oleh Ngugi wa Thiong'o, yaitu bagaimana menulis dalam bahasa–bahasa Afrika. Bagi Ngugi wa Thiong'o, menulis dalam bahasa penjajah sama artinya dengan mengagungkan mereka, sedangkan menulis dalam bahasa Afrika berarti melibatkan diri dalam perjuangan anti imperalis. Ia berkeyakinan bahwa bahasa memuat budaya dan bahasa penjajah bertujuan mendominasi semesta mental bangsa terjajah.[24] Dalam pandangan Ngugi wa Thiong'o, hal tersebut terutama diterapkan pada bahasa tulis, sementara bahasa lisan masih sering terdengar di rumah. Penggunaan literatur terkait dengan dunia sekolah membuahkan alienasi seorang anak dari sejarah, geografi, musik dan aspek-aspek budaya si anak lainnya.[25]

Ketika mendiskusikan kebijakan penulisan akademis, di mana penulisan penelitian menjadi salah satu bagiannya, Cherryl Smith berpendapat bahwa "kolonialisme, rasisme dan imperialisme kultural tidak hanya berlangsung dalam masyarakat, namun berlangsung juga di dalam gerbang universitas".[26] Penulisan akademis, katanya lebih lanjut, adalah suatu cara menulis ulang yang pada saat bersamaan menulis tentang kami sendiri.[27] Tindakan menulis ulang tersebut sekadar inversi bagaimana kami belajar menulis secara akademis.[28] Cakupan literatur yang kami pergunakan dalam pekerjaan menyumbangkan suatu bingkai lain terhadap isu-isu tersebut. Seni lisan dan bentuk-bentuk lain,

merupakan ekspresi menyusun lanskap kami dalam sebuah kerangka referensi yang berbeda. Pemahaman kami terhadap berbagai disiplin akademis yang mendidik kami, juga membentuk pendekatan-pendekatan kami. Bagi beberapa audiens, penggunaan pronoun seperti 'saya' dan 'kami' bisa mendatangkan kesulitan ketika menulis, karena meskipun sudah lazim dalam penulisan akademis namun belum tentu bisa diterima oleh audiens bangsa terjajah.[29]

Edward Said melontarkan pertanyaan-pertanyaan: Siapa yang menulis, untuk siapa tulisan itu dibuat, dan dalam keadaan bagaimana ketika menulis? Bagi saya, pertanyaan-pertanyaan tersebut punya jawaban yang memberi kita bahan-bahan sebuah politik interpretasi.[30] Pertanyaan-pertanyaan tersebut sangat penting artinya ketika diajukan dengan berbagai cara dalam komunitas bangsa terjajah. Karena bagaimanapun juga, komentar-komentar Said menunjuk pada problem-problem interpretasi, dalam hal ini adalah penulisan akademis. 'Siapa' yang menggarap tulisan penting artinya dalam politik Dunia Ketiga dan Afro-Amerika, terlebih bagi bangsa terjajah, dan jauh lebih penting lagi dalam politik tentang bagaimana dunia-dunia itu direpresentasikan 'kembali ke' Barat. Meski dalam pengertian harfiah imajinasi itu sangat mendesak bagi tulisan, namun penggunaan bahasa ternyata tidak begitu dihargai dalam dikursus akademis yang konon ilmiah itu. Konsep imajinasi, ketika dipakai sebagai sebuah alat sosiologis, sering kali direduksi menjadi sebuah cara melihat dan memahami dunia, atau suatu cara memahami bagaimana orang mengkonstruksi dunia maupun dikonstruksi oleh dunia. Seperti halnya yang dikatakan Toni

Morrison, bahwa imajinasi bisa menjadi suatu cara untuk berbagi dunia. [31] Menurut Morrison, itu sama artinya dengan berjuang menemukan bahasa untuk melakukan *sharing,* kemudian berjuang menginterpretasikan dan mengusung dalam imajinasi bersama.

Penulisan Teori

Dalam segala disiplin, penelitian erat terjalin dengan teori. Penelitian bisa memperkaya dan mencipta atau memperluas pemahaman teori. Sudah lama bangsa terjajah—dengan bermacam cara—ditindas oleh teori. Segala tentang asal-usul kami ditelaah, sejarah kami ditinjau ulang, seni kami dianalisis, kebudayaan kami dibedah, diukur dan dikembalikan pada kami dalam wujud permakan. Semua itu menegaskan bahwa teori tidak melihat kami dengan simpatik dan etis. Penulisan penelitian secara marjinal sering dianggap lebih penting daripada penulisan teori, karena penelitian membuahkan manfaat nyata bagi petani, ekonom, industri dan orang sakit. Bagi bangsa terjajah, sebagian terbesar teori digerakkan oleh berbagai pendekatan antropologis. Pendekatan itu memperlihatkan *concern* luar biasa terhadap asal-usul kami selaku bangsa, aspek-aspek linguistik dan budaya material kami.

Pengembangan teori oleh para sarjana bangsa terjajah yang berusaha menjelaskan eksistensi kami dalam masyarakat kontemporer—sebagai lawan kata dari masyarakat 'tradisional' yang dikonstruksikan menurut modernisme—baru menginjak tahap permulaan. Tidak semua dari teori-teori itu

mengklaim berasal dari pengertian 'murni' tentang apa yang dimaksud dengan bangsa terjajah. Mereka tidak mengklaim sebagai teori-teori yang dikembangkan dalam ruangan hampa, bebas dari sangkut-paut gerakan hak-hak sipil dan hak asasi manusia, perjuangan nasionalis lain maupun pendekatan teori lain. Namun yang diklaim adalah cara-cara baru teorisasi para sarjana bangsa terjajah yang mengakar pada suatu pengertian sejati, dan sensitifitas kepada arti menjadi orang bangsa terjajah. Seperti dikemukakan Kathie Irwin, "kami tidak membutuhkan orang lain untuk mengembangkan peralatan yang akan membantu kami dalam memahami siapa sejatinya kami. Kami mampu dan akan merampungkan pekerjaan. Kekuatan sejati menetap bersama kami yang merancang peralatan. Kekuatan itu punya kami."[32] Dalam imperatif tersebut terkandung pengertian tentang kemampuan menentukan prioritas, mencuatkan isu-isu yang dipilih, dan mendiskusikannya sendiri dalam kalangan bangsa terjajah.

Saya berpendapat bahwa pada taraf paling sederhanapun, teori sangat penting bagi bangsa terjajah. Sekurang-kurangnya ia membantu untuk memahami realitas. Ia memungkinkan kami membuat asumsi dan prediksi tentang dunia tempat tinggal kami. Dalam dirinya terkandung suatu metode atau berbagai metode guna menyeleksi dan menata, memprioritaskan serta melegitimasi apa yang kami saksikan dan perbuat. Yang lebih signifikan, teori memberi ruang bagi kami untuk merencanakan, menata strategi, dan menguasai kontrol lebih besar atas perlawanan yang kami lakukan. Bahasa sebuah teori bisa pula dimanfaatkan sebagai cara mengorganisir dan

menetapkan aksi. Ini menolong kami menginterpretasikan segala yang dikatakan pada kami, dan memperkirakan konsekuensi apa saja dari yang dijanjikan. Teori juga dapat melindungi kami karena dalam dirinya terkandung cara menempatkan realitas dalam suatu perspektif. Jika suatu teori memang bagus maka ia juga membuka peluang bagi ide-ide baru dan cara memandang segala sesuatu dipadukan secara konstan tanpa harus terus-menerus mencari teori-teori baru.

Ada sebuah dilema yang dihadapi pendekatan kritis terhadap sejarah, tulisan, dan teori seperti itu. Meskipun kita menolak atau menyingkirkan mereka, hal itu tidak membuat mereka sirna, dan kritik pun tidak mesti menawarkan alternatif. Secara simultan kita hidup dalam pandangan-pandangan demikian sementara kita juga perlu mengemukakan, merebut dan memperjuangkan legitimasi sejarah, teori, dan cara penulisan oposisi atau alternatif. Pada beberapa poin, muncul dialog di segala sisi perbatasan oposisi. Ini pasti terjadi karena kami senantiasa berbenturan dengan pandangan-pandangan dominan sambil terus berupaya mentransformasi kehidupan kami dalam skala lebih besar ketimbang yang kami punya. Berarti, ini merupakan perjuangan demi menjelaskan dunia kami seraya mengupayakan apa yang dianggap penting di dunia mereka yang berkuasa.

Salah satu bagian dari pekerjaan adalah meraih kembali kisah-kisah masa lalu kami. Ini tidak bisa dilepaskan dari pemulihan bahasa dan fondasi epistemologis kami. Selain itu juga terkait dengan rekonsiliasi dan prioritas apa yang benar-

benar penting tentang masa lalu dengan apa yang penting di masa kini. Isu-isu tersebut memunculkan pertanyaan signifikan bagi komunitas-komunitas bangsa terjajah yang tidak saja sedang memulai pertarungan melawan invasi terhadap komunitas mereka yang dilakukan oleh para peneliti akademis, korporatis maupun populis, tetapi juga menggagas dan melaksanakan penelitian sesuai *concern* mereka sendiri. Salah satu problem yang dibahas dalam sub pertama buku ini adalah metodologi dan metode penelitian, dan teori yang melandasinya. Pertanyaan yang dimunculkan dan gaya penulisan yang dipergunakan merupakan tindakan signifikan yang harus dipertimbangkan secara cermat dan kritis sebelum diterapkan. Dengan kata lain, mereka semua perlu 'didekolonisasi'. Tetapi dekolonisasi bukan berarti dan tidak harus berarti penolakan habis-habisan terhadap segala macam teori atau sejarah maupun pengetahuan Barat. Dekolonisasi lebih menyerupai bagaimana memusatkan *concern* dan pandangan dunia bangsa terjajah, kemudian mencari tahu dan memahami teori maupun penelitian dari perspektif bangsa terjajah demi tujuan bangsa terjajah sendiri.

Sebagai sebuah medan perjuangan, penelitian memiliki arti penting bagi bangsa terjajah yang tertikam sejarah di bawah tatapan imperialisme Barat dan ilmu pengetahuan Barat. Hal tersebut dibingkai oleh kami supaya terhindar dari penetrasi dan pengawasan tatapan mereka sambil terus membangun diri kami selaku manusia bangsa terjajah dengan kondisi krisis berkepanjangan. Penelitian tidak pernah netral dalam obyektifitas atas *Other*. Obyektitas merupakan sebuah proses dehumanisasi. Dalam hubungannya dengan pengetahuan

Barat, penelitian memunculkan suatu relasi tertentu bagi bangsa terjajah yang selalu saja problematis. Pada saat yang sama, muncul tekanan-tekanan baru dari politik *self-determination*. Keinginan kami akan partisipasi lebih besar atau kontrol atas apa yang terjadi pada kami dan perubahan lingkungan global, menunjukkan adanya keterlibatan yang jauh lebih aktif dalam aktivitas penelitian yang dilakukan bangsa terjajah. Beberapa kelompok, komunitas, dan organisasi bangsa terjajah memikirkan, membicarakan, serta melakukan aktivitas penelitian dari segala jenis. Dalam hal ini saya menggarisbawahi betapa pentingnya memiliki sebuah pemahaman kritis terhadap alat penelitian, karena alat tersebut tidak sekadar perlengkapan teknis yang gamblang, melainkan alat-alat konseptual, alat yang membuat kami merasa tidak nyaman dan harus kami singkirkan. ❋

Aku tidak punya imajinasi katamu.
Salah. Aku tidak punya bahasa.
Bahasa untuk menjernihkan
perlawananku kepada yang terpelajar!

Cherrie Moraga[33]

Catatan:

1 Lorde, Audre (1979), "The Master 's Tools will Never Dismantle the Master 's House", komentar pada panel "The personal and the Political", Second Sex Conference, direproduksi dalam Moraga, C. dan G. Anzaldua (1981), *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table Women of Color Press, New York, hal. 98-101.

2 Lihat Sale, K. (1990), *The Conquest of Paradise, Christopher and the Columbian Legacy in North America*, Alfred Knopf, New York

3 Lihat Churchil, W. (1994), *Indians Are Us? Culture and Genocide in North America*, Common Courage Press, Maine

4 Trask, H.K. (1993), *From a Native Daughter*, Common Courage Press, Maine, hal. 7

5 Lehman, G. (1996), "Life's Quiet Companion", makalah, Riawuna Centre for Aboriginal Studies, University of Tasmania, Hobart, Australia.

6 Giddens, A. (1989), *Sociology*, Polity Press, Cambridge, hal. 530-3.

7 Istilah Pranata Praktis datang dari Foucault. Untuk perjumpaan jenis ini lihat Salmond, A. (1991) *Two Worlds, First Meetings Between Maori and European 1642-1772*, Viking, Aucland.

8 Mackenzie, J.R. (1990), Imperialism and the Natural World, Manchester University Press, England.

9 Thompson, A.S. (1859), *The Story of New Zealand: Past and Present, Savage and Civilized*, John Murray, London, hal. 82.

10 Goldberg, D.T. (1993), *Racist Culture, Philosophy and Politics of Meaning*, Blackwell, Oxford. Lihat juga Sardar, Z. A., A. Nandy dan W. Davies (1993), Barbaric Others, A Menifesto of Western Racism, Pluto Press, London.

11 Fanon, Frantz (1990), *The Wretched of the Earth,* Penguin, London.

12 *Ibid.*, hal. 8-27.

13 *Ibid.*, hal. 27.

14 Nandy, A. (1989), *The Intimate Enemy: Lost and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi.

15 Memmi, A. (1991), *The Colonizer and the Colonized*, Beacon Press, Boston, hal. 83.

16 Untuk krtitik terhadap pandangan-pandangan tersebut mengacu pada Street, B. V. (1984), *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge University Press, New York.

[17] Saya pungut dari berbagai macam diskusi yang dilakukan orang-orang bangsa terjajah maupun berbagai penulis seperti Robert Young, J. Abu-Lughod, Keith Jenkins dan C. Steadman. Lihat misalnya, Young, R. (1990), *White Mythologies, Writing, History and the West*, Routledge, London; Abu-Lughood, J. (1989), "On the Remaking of History. How to Reinvent the Past", dalam *Remaking History*, Dia Art Foundation, Bay Press, Seattle, hal. 111-29; Steadman, C. (1992), "Culture, Cultural Studies and the Historians", dalam Cultural Studies, (ed) G. Nelson, P.A. Treicher dan L. Grossberg, Routledge, New York, hal. 613-20; Trask, From a native Daughter.

[18] Young, White Mythologies.

[19] *Ibid.*, hal. 3.

[20] Mangan, J. (1993), *The Imperial Curriculum-Racial Images and Education in the British Colonial Experience,* Routledge, London.

[21] Grace, P. (1993), "Books are Dangerous ", makalah disampaikan pada Fourth Early Childhood Conention, Wellington, New Zealand.

[22] Pihama, L. (1994), *"Are Film dangerous? A Maori Woman's Perspective on The Piano"*, Hecate, Vol. 20, No. 2, hal. 241.

[23] Ashcroft, B., G. Griffiths dan H. Tiffin (1989), *The Empire Writes Back, Theoryand Practice in Post-colonial Literatures* , Routledge, London.

[24] Thiong'o, Ngugi Wa (1986), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, James Currey, London.

[25] *Ibid.*

[26] Smith, C. W. (1994), "Kimihia Te Matauranga: Colonization and Iwi Development", thesis MA, University of Auckland, New Zealand, hal. 13.

[27] *Ibid.*, hal. 13.

[28] van Dijk, T. A. (1989), *Elite Discourses and Racism*, Sage Publications, Newbury Park, California.

[29] Smith, L. T. (1994), *In Search of a Language and a Shareable Imaginative World: F Kore Taku Moe, E Riro I a Koe*, Hecate, Vol. 20, No. 2, hal. 74-162.

[30] Said, E. (1983), "Opponents, Audiences, Constituencies and Community", dalam *The Politics of Interpretation*, (ed) W. J. T. Mitchel, University of Chicago Press, Chicago, hal. 7.

[31] Morrison, T. 91993), Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination, Vintage Books, New York.

[32] Irwin, K. (1992), "Toward Theories of Maori Feminisms", dalam *Femi-*

nist Voices: Women's Studies Texts for Aotearoa/New Zealand, (ed) R. du Plessis, Oxford University press, Auckland, hal. 5.

33 Moraga, Cherrie (1983), dikutip oleh G. Anzaldua *dalam "Speaking* Tongue: a Letter to 3rd World Women Writers", dalam This Bridge Called My Back, hal. 166.

BAB II

Meneliti Lewat Mata Imperalisme

Kebanyakan kritik terhadap penelitian terpusat pada teori pengetahuan empirisme dan paradigma ilmiah positivisme yang merupakan turunan dari empirisme itu sendiri. Positivisme mengambil posisi menerapkan pandangan-pandangan tentang bagaimana caranya dunia alamiah bisa dikaji dan dipahami bagi dunia sosial. Pemahaman dilihat sebagai saudara penaksiran. Cara-cara yang ditempuh untuk memahami dunia direduksi menjadi masalah penaksiran, maka fokus pemahaman jadi lebih terpusat pada problem-problem prosedural. Ini merupakan tantangan bagi pemahaman dunia sosial karena pengembangan definisi operasional terhadap fenomena bisa diandalkan dan valid. Analisis dalam bab ini diawali dengan sapuan lebih luas. Sebagian besar kritik pribumi terhadap penelitian diberi sebutan penelitian putih, penelitian akademis atau penelitian orang luar (*outsider research*). Lebih detail dan tajam lagi, para ilmuwan Barat menyebut diri mereka sendiri tidaklah relevan bagi bangsa pribumi karena sudah mengalami penelitian tiada habisnya dengan watak luar biasa eksploitatif. Dari perspektif pribumi penelitian Barat tidak lebih dari

sekadar penelitian yang ditempatkan pada suatu tradisi positivisme. Penelitianlah yang meletakkan—dalam setiap studi tentang bangsa pribumi—sebuah konsep berbeda mengenai hal-hal seperti waktu, ruang, subyektivitas dan pelbagai teori pengetahuan yang berlainan dan saling bersaing, juga bentuk-bentuk bahasa yang sangat khusus dalam struktur kekuasaan.

Dalam bab ini saya mengemukakan bahwa apa yang dihitung penelitian Barat berasal dari 'arsip' pengetahuan dan sistem, pranata serta nilai yang merentang dari luar batas-batas pengetahuan Barat sampai ke sistem yang kini disebut sebagai Barat. Stuart Hall menunjukkan bahwa Barat adalah sebuah ide atau konsep, sebuah bahasa untuk membayangkan kompleksnya rangkaian cerita, ide, peristiwa sejarah dan hubungan sosial. Hall menandaskan bahwa konsep tentang Barat berfungsi dalam cara yang (1) memungkinkan 'kita' mengkarakterisasi dan *mengklasifikasi* masyarakat ke dalam berbagai kategori; (2) memadatkan citra kompleks berbagai masyarakat lain melalui suatu sistem representasi; (3) menyediakan sebuah model perbandingan standar; dan (4) menyediakan kriteria evaluasi yang bisa memperingatkan masyarakat-masyarakat lain.[1] Dengan prosedur itulah bangsa pribumi berikut masyarakat mereka dikodekan ke dalam sistem pengetahuan Barat.

Penelitian memasok kontribusi dan mengambil sistem klasifikasi representasi dan evaluasi tersebut. Arsip kultural tidak berwujud pada suatu sistem pengetahuan tunggal, melainkan harus dilihat sebagai pengetahuan dan tradisi

berlapis-lapis. Sebagian pengetahuan lebih dominan ketimbang lainnya, sebagian lagi tenggelam dan sudah ketinggalan jaman. Beberapa pengetahuan aktif bersaing satu sama lain dan beberapa yang lain hanya bisa dibentuk jika digabungkan dengan pengetahuan lain. Meski mustahil ada satu sistem tunggal, namun ada 'pranata' yang bisa membantu menjelaskan apa yang terkandung dalam 'arsip' itu dan memberi peluang bagi 'pengetahuan' untuk dikenal. Pranata-pranata tersebut bisa dianggap sebagai pranata klasifikasi, pranata pengerangkaan dan pranata praktek.[2] Meski istilah 'pranata' boleh jadi terdengar seperti perangkat yang diartikulasikan dalam cara-cara eksplisit sebagai peraturan-peraturan, istilah itu juga berarti pranata yang diselubungi sedemikian rupa dan cenderung diartikulasikan lewat pemahaman implisit tentang bagaimana dunia berjalan. Kekuasaan diekspresikan pada level eksplisit maupun implisit. Ketidakpatuhan atau gugatan terhadap pranata tersebut bisa dikelola karena sikap itu bisa berdamai dengan pranata tadi pada level implisit.

Perdebatan ilmiah dan akademis di Barat berlangsung dalam pranata-pranata tersebut. Dua contoh utama tentang bagaimana cara bekerjanya hal itu bisa ditemukan dalam Marxisme dan feminisme Barat. Masih bisa diperdebatkan kebenarannya, feminisme Barat mengusung tantangan lebih radikal terhadap pengetahuan daripada Marxisme karena tantangannya pada epistemologi: bukan hanya kumpulan pengetahuan dan pandangan dunia, tetapi juga ilmu tentang bagaimana pengetahuan bisa dipahami. Tetapi feminisme Barat sekalipun tidak luput dari tantangan, utamanya dari kaum perempuan

kulit berwarna, karena berkompromi dengan pandangan dunia yang sangat fundamental, sistem nilai dan sikap Eropa Barat terhadap *Other*. Bangsa pribumi mungkin saja menyatakan tahu tentang hal itu secara implisit, tetapi dalam bab ini beberapa ide fundamental terkait dengan pemahaman tentang manusia. Bagaimana manusia terikat dengan dunia tetap akan ditelaah. Perbedaan antara konsepsi Barat dan pribumi tentang dunia selalu mengundang kontras yang tajam. Kepercayaan pribumi dianggap mengejutkan, menjijikkan, barbar dan merupakan target utama kerja misionaris. Banyak dari kepercayaan itu yang masih bertahan; mengurat dalam bahasa dan kisah-kisah pribumi serta terpatri dalam ingatan.

Formasi Kultural Penelitian Barat

Bermacam bentuk imperialisme dan kolonialisme, gagasan tentang *Other*, dan teori-teori tentang sifat manusia sudah ada jauh-jauh hari sebelum hadirnya Pencerahan dalam filsafat Barat. Beberapa sarjana berpendapat bahwa prinsip utama dari apa yang sekarang dipandang sebagai peradaban Barat disandarkan pada pengalaman (kulit) hitam dan sebuah tradisi kesarjanaan (kulit) hitam, yang begitu saja diaku oleh filsafat Barat dan didefinisikan ulang sebagai epistemologi Barat.[3] Pengetahuan, filsafat dan definisi tentang sifat manusia Barat membentuk apa yang oleh Foucault disebut sebagai sebuah arsip kultural, sementara orang lain mungkin menyebutnya 'gudang' sejarah, artefak, ide, teks dan atau gambar, yang diklasifikasi, diawetkan, ditata dan direpresentasikan kembali ke Barat. Gudang itu menyimpan

berbagai fragmen, region dan level tradisi pengetahuan, serta 'sistem' yang memungkinkan bentuk-bentuk pengetahuan berbeda dan terdiferensiasi untuk disusun ulang, diujarkan dan direpresentasikan dalam konteks-konteks baru.[4] Ada banyak bangsa terjajah menyebut Barat—biasanya dengan pengertian mereka sendiri—sebagai sebuah sistem kohesif orang-orang, praktek, nilai dan bahasa. Arsip kultural Barat merepresentasikan tradisi pengetahuan berlapis. Itu semua karena memang ada berbagai tradisi pengetahuan dan momen sejarah berlainan yang kadang-kadang membentuk ulang dan mentransformasikan ide-ide filosofis, di mana pengetahuan-pengetahuan baru melangkah ke arah seperangkat ide-ide baru.

Foucault juga menyatakan bahwa arsip tersebut menguak dan 'pranata praktek' Barat sendiri tidak sanggup mendeskripsikannya karena ia beroperasi dalam pranata tersebut dan ternyata diterima begitu saja. Beragam bangsa pribumi ingin mengklaim, bahkan sudah benar-benar mengklaim, kalau mampu mendeskripsikan sebagian besar pranata-pranata praktek tersebut karena memang sudah 'disingkapkan' dan atau diterapkan pada komunitas-komunitas pribumi. Hall mengatakan bahwa arsip kultural Barat berfungsi dengan cara yang memungkinkan terjadinya pergeseran dan transformasi—kadang secara luar biasa dan radikal—tanpa arsip itu sendiri, berikut model klasifikasi dan sistem representasi yang terkandung di dalamnya dihancurkan.

Pengertian tentang ide apa yang direpresentasikan Barat menjadi penting di sini karena kebanyakan teori mengenai

penelitian ditopang oleh sebuah sistem klasifikasi dan representasi, dan oleh pandangan-pandangan tentang sifat manusia, moralitas dan nilai manusia, konsepsi ruang dan waktu, dan konsepsi gender dan ras. Ide-ide mengenai hal-hal demikian membantu menentukan apa yang perlu dihitung secara riil. Sistem klasifikasi dan representasi membuat tradisi atau fragmen-fragmen yang berlainan menjadi bisa diselamatkan serta diformulasi ulang dalam konteks berlainan sebagai wacana, dan selanjutnya dimainkan dalam sistem kekuasaan dan dominasi dengan konsekuensi material riil bagi bangsa terjajah. Nandy, umpamanya, membahas berbagai fase kolonisasi yang berbeda-beda, mulai dari 'raja-raja bandit serakah' yang bernafsu mengeksploitasi hingga 'kelas menengah liberal berniat baik' dengan penyelamatan sebagai legitimasi bagi bentuk-bentuk lain kolonialisme.[5] Fase-fase kolonisasi tersebut, didorong oleh kebutuhan ekonomi yang bermacam-macam dan legitimasi ideologi yang berbeda-beda yang masih memiliki konsekuansi riil bagi sebuah bangsa maupun komunitas dan kelompok pribumi yang dijajah. Konsekuensi-konsekuensi itu menggiring Nandy mendeskripsikan kolonisasi sebagai suatu 'budaya bersama' bagi mereka yang pernah dijajah dan bagi mereka yang dulunya menjajah. Ini berarti bangsa-bangsa jajahan sama-sama memakai sebuah bahasa kolonisasi, sama-sama mempunyai pengetahuan tentang para penjajah mereka, dan—sehubungan dengan proyek politik—memiliki perjuangan yang sama demi dekolonisasi. Dengan demikian, berarti para penjajah mempunyai bahasa dan pengetahuan yang sama tentang kolonisasi.

Persinggungan Ras dan Gender

David Theo Goldberg berpendapat bahwa salah satu konsekuensi pengalaman Barat di bawah imperialisme adalah cara Barat memandang, membicarakan dan berinteraksi dengan dunia yang mutlak mengakar dalam wacana rasialisasi (*racialized discourse*).[6] Pengertian tentang perbedaan didiskusikan dalam filsafat Yunani, misalnya, sebagai cara merasionalisasi karakteristik mendasar dan kewajiban-kewajiban budak.[7] Sastra dan seni abad pertengahan menghadirkan monster-monster menakjubkan dan makhluk setengah manusia setengah binatang dari negeri antah-berantah. Menurut Goldberg, minat mendalam terhadap gambaran-gambaran demikian menjadikan "para pengamat dikuasai oleh kekaguman, penolakan dan ketakutan terhadap ancaman bagi kehidupan spiritual dan kondisi politik".[8] Goldberg berpendapat bahwa sementara kepercayaan dan gambaran-gambaran pada awalnya disebut "merias model yang akan diterima dan ditransformasi rasisme modern menurut cahayanya", ternyata tidak ada kategori atau ruangan eksplisit dalam pemikiran abad pertengahan bagi diferensiasi rasial.[9] Yang sesungguhnya terjadi, menurut Goldberg, adalah 'kebiadaban' diinternalisasi sebagai suatu ruang psikologis dan moral di dalam individu yang memerlukan "represi, penampikan dan pengekangan disipliner".[10] Dalam analisis Goldberg, modernitas dan filsafat liberalisme (yang menulangpunggungi wacana modernis) mentransformasikan fragmen-fragmen kultur tersebut ke dalam sebuah wacana yang dirasialisasi secara eksplisit. Ras, selaku sebuah kategori, tersangkut dengan rasio dan moralitas manusia, dengan ilmu pengetahuan, dengan kolonialisme dan dengan

hak-hak kewarganegaraan melalui cara yang menghasilkan wacana rasialisasi dan praktek-praktek rasis modern.[11]

Konsep Barat tentang ras beririsan secara rumit dengan konsep tentang gender. Gender bukan cuma menunjuk pada peran perempuan dan bagaimana peran itu dilupakan, melainkan juga mengacu pada hubungan antara laki-laki dan perempuan. Ide-ide tentang perbedaan gender dan apa maknanya bagi masyarakat juga bisa dilacak mundur pada artefak dan representasi terfragmentasi budaya Barat, dan juga pada tradisi pengetahuan yang berbeda dan terdiferensiasi. Kualitas perempuan yang dikehendaki dan yang tidak, misalnya sebagai ibu, anak-anak perempuan, dan istri sudah termaktub dalam teks-teks Yunani dan Romawi. Dipahat, dilukis, dan dirajut menjadi hiasan dinding abad pertengahan, juga disajikan lewat puisi lisan. Ide-ide historis berbeda tentang pria dan wanita diwujudkan melalui berbagai institusi sosial seperti perkawinan, kehidupan keluarga, sistem kelas dan tatanan eklesiastik.[12] Institusi-institusi tersebut ditopang oleh sistem ekonomi, pengertian tentang hak milik dan kekayaan yang kian dilegitimasi di Barat itu karena keyakinan Yahudi-Kristen. Perubahan ekonomi dari sistem feodal menjadi mode produksi kapitalis mempengaruhi konstruksi 'keluarga' dan hubungan wanita dengan pria dalam masyarakat Barat. Distingsi dan hirarki gender juga sarat termuat dalam bahasa-bahasa Barat. Mustahil bicara tanpa menggunakan bahasa-bahasa tersebut dan, yang lebih penting bagi bangsa pribumi, mustahil menerjemahkan atau menfasirkan masyarakat kami ke dalam bahasa seperti Inggris, Perancis, Castilia, dan lain-lain tanpa membuat distingsi gender.

Proses deskripsi berdasarkan gender (*en-gendering descriptions*) terhadap *Other* tersebut meninggalkan dampak nyata bagi para wanita pribumi dalam cara-cara wanita pribumi dideskripsikan, diobyektifikasi dan direpresentasikan oleh orang-orang Eropa abad sembilan belas yang mewariskan marjinalisasi pada masyarakat-masyarakat pribumi seperti yang terjadi pada masyarakat penjajah. Di New Zealand kebanyakan dari isu-isu tersebut menjadi subyek sebuah gugatan yang diajukan sekelompok perempuan Maori terkemuka ke Waitangi Tribunal. Waitangi Tribunal dibentuk guna memeriksa gugatan-gugatan orang Maori sehubungan dengan konflik seputar Traktat Waitangi.[13] Di muka Tribunal tersebut, para wanita Maori yang mengajukan gugatan harus mengemukakan dan membangun argumentasi, menggunakan teks historis, penelitian dan kesaksian lisan, bahwa Mahkota telah mengabaikan *Rangatiratanga*, atau status keutamaan dan kedaulatan, wanita Maori. Untuk menyusun argumen tersebut, para penggugat wajib membuktikan bahwa wanita Maori sama *Rangatira* (berhak dan mampu menjadi kepala suku) dengan pria Maori. Pada tingkat yang paling sederhana yang jadi 'problem' adalah terjemahan. *Rangatiratanga* umumnya diinterpretasikan dalam bahasa Inggris dengan makna *chieftainship* (hal-hal menyangkut kepala suku) dan *sovereignty* (kedaulatan) yang dalam kolonialisme menjadi 'urusan laki-laki'.

Gugatan tersebut melukiskan kompleksitas yang diangkat Stuart Hall. Beberapa perangkat ide dan representasi yang berbeda dan terdiferensiasi 'diselamatkan' dan 'diujarkan' dalam konteks yang spesifik secara historis gugatan tersebut. Secara ringkas hal itu bisa diklasifikasikan sebagai berikut:

(1) suatu kerangka legal yang diwariskan Inggris, tercakup di dalamnya pandangan-pandangan tentang bukti yang bisa diterima dan penelitian yang valid; (2) sebuah orientasi 'tekstual' yang mendahulukan teks tertulis (dipandang sebagai basis pakar dan penelitian) daripada kesaksian lisan (sebuah konsesi bagi para 'tetua' pribumi); (3) pandangan-pandangan tentang ilmu pengetahuan yang memungkinkan terjadinya seleksi dan pengaturan 'fakta-fakta' secara efektif; (4) pranata praktis seperti nilai dan moral yang menganggap semua pihak yang terlibat dalam proses mengetahui dan telah memberikan 'persetujuan' mereka untuk diikat oleh, misalnya, pengertian-pengertian 'itikad baik' dan mengatakan yang sebenarnya; (5) ide-ide tentang subyektifitas dan obyektivitas yang lebih dahulu menentukan konstitusi Tribunal dan kerangka legalnya yang 'netral', tetapi akan selalu membingkai cara perkara diperiksa; (6) ide-ide tentang ruang dan waktu, pandangan-pandangan yang terkait dengan sejarah, berapa panjangnya waktu pemeriksaan yang pantas, 'bentuk' gugatan, dan ukuran panel; (7) pandangan tentang sifat manusia, akuntabilitas dan kulpabilitas individu; (8) penyeleksian juru bicara dan para ahli, yang bicara bagi siapa, yang pengetahuannya dianggap 'paling cocok' dengan serangkaian 'fakta-fakta' yang sudah terbukti; dan (9) politik Traktat Waitangi dan bagaimana politik tersebut dikelola para politikus dan agen-agen lainnya seperti media. Dalam masing-masing perangkat ide, terdapat sistem klasifikasi dan representasi; epistemologis, ontologis, yuridis, antropologis dan etis yang dikodekan sedemikian rupa untuk 'mengakui' satu sama lain dan terjalin bersama. Atau menciptakan suatu 'medan gaya' kultural guna menyisihkan wacana tandingan dan oposisi.

Dilihat sebagai satu sistem utuh, ide-ide tersebut menetapkan pranata praktis lebih luas yang memastikan agar kepentingan Barat tetap dominan.

Konseptualisasi Individu dan Masyarakat

Penelitian ilmu sosial disandarkan atas ide-ide, keyakinan dan teori tentang dunia sosial. Meski mengakui bahwa orang selalu hidup dalam berbagai bentuk organisasi sosial umpamanya: unit keluarga, unit pengumpul makanan dan berburu yang efisien, unit pastoral, dan berbagai variasi dari unit-unit dasar itu yang kian besar kian efektif dan canggih. Bentuk-bentuk penelitian Barat juga bertumpu pada ide-ide kultural tentang 'diri' manusia dan hubungan antara individu dengan kelompok tempat ia (laki-laki atau perempuan) bergabung. Ide-ide semacam itu mengeksplorasi kerja internal seorang individu dan hubungan apa yang dilakukan antar individu juga bagaimana individu itu berperilaku. Ide-ide tersebut menunjukkan bahwa hubungan antara individu atau antar kelompok pada dasarnya bersifat kausal serta bisa diamati dan diprediksi. Beberapa kajian terdahulu tentang bagaimana dan mengapa individu berperilaku sedemikian rupa didasarkan pada ide-ide yang kerap diawali dengan suatu cerita rekaan guna menjelaskan kehadiran orang dalam lingkungan spesifik mereka dan juga bersandar pada pemahaman tentang perilaku manusia sebagaimana terkait dengan semacam bentuk kekuatan eksternal seperti makhluk yang hebat secara spiritual, 'dewa-dewa' atau obyek-obyek keramat. Aktivitas manusia dilihat sebagai akibat dari faktor di luar kendali individu. Masyarakat Eropa permulaan tidak

banyak membuat pembedaan antara manusia dan lingkungan alamiah. Filsafat Yunani Klasik dipandang sebagai titik perubahan ide-ide tentang hubungan tersebut dari penjelasan 'naturalistik' menjadi penjelasan humanistik. Penjelasan naturalistik mengkaitkan alam dan kehidupan sebagai hal yang satu dan penjelasan humanistik memisahkan manusia dari dunia sekitar mereka, dan menempatkan humanitas di tempat yang lebih tinggi (dibanding binatang dan tanaman) berkat karakteristik seperti bahasa dan rasio.[14] Sokrates, Plato dan Aristoteles dipandang sebagai para pendiri tradisi humanistik pengetahuan ini.

Sifat manusia, yaitu karakteristik esensial sesosok individu, merupakan *concern* filsafat Barat meskipun 'manusia' dan 'alam' dipandang bertolak belakang satu sama lain. Pendidikan, penelitian dan tradisi-tradisi persekolahan lainnya muncul dari atau dibentuk oleh perdebatan yang berkenaan dengan sifat manusia. Pemisahan antara jiwa dan tubuh, pengayaan sosok manusia dengan jiwa, psikis dan kesadaran, pembedaan antara perasaan dan rasio, definisi tentang kebajikan dan moralitas manusia sejatinya adalah bentukan kultural. Ide-ide tersebut mengalami transformasi ketika para filsuf memadukan wawasan dan berbagai penemuan baru, tetapi kategori yang mendasari masih diam di tempatnya. Dari Aristoteles dan Plato, dalam filsafat Yunani, distingsi jiwa-tubuh sarat dimuati corak Kristen oleh Aquinas. Filsuf Perancis, Descartes mengembangkan lebih jauh dualisme ini; menciptakan pembedaan yang mengaitkan disiplin-disiplin terpisah yang dibutuhkan untuk mempelajari tubuh (fisiologi) dan pikiran (psikologi). Distingsinya itu

sekarang dinamakan dualisme Cartesian. Hegel menyatakan bahwa perpecahan itu bersifat dialektis, artinya ada hubungan kontradiktif antara dua ide dan bentuk perdebatan itu diperlukan untuk mengembangkan ide-ide itu. Tetapi harus diingat bahwa konsep-konsep seperti pikiran atau intelek, jiwa, rasio, kebajikan dan moralitas tidak dengan sendirinya 'riil' atau merupakan bagian biologis dari tubuh manusia. Meski cara kerja pikiran dalam pemikiran Barat dihubungkan dengan otak manusia, namun sesungguhnya pikiran itu sendiri adalah sebuah konsep atau ide. Dalam pandangan dunia Maori, misalnya, persamaan terdekat dengan ide tentang 'pikiran' atau intelek terkait dengan isi perut dan bagian-bagian tubuh lainnya. Kepala dianggap *tabu* karena alasan-alasan lainnya.

Yang membuat ide menjadi 'riil' adalah sistem pengetahuan, formasi kultural dan relasi kekuasaan di mana konsep-konsep tersebut terletak. Seorang individu itu apa—implikasi bagi cara para peneliti atau guru, terapis atau pekerja sosial, ekonom atau wartawan menyelesaikan pekerjaan mereka—disandarkan pada berabad-abad perdebatan filosofis, prinsip-prinsip perdebatan dan sistem untuk mengorganisir seluruh masyarakat yang dipredikatkan pada ide-ide itu. Ide-ide itu membentuk realitas. Realitas tidak akan pernah terwujud tanpa itu semua. Ketika dihadang konsepsi-konsepsi alternatif dari masyarakat lain, realitas Barat dinyatakan sebagai merepresentasikan sesuatu yang 'lebih baik', mencerminkan 'tatanan lebih tinggi' pemikiran, tidak terlalu tunduk pada dogma, sihir dan ketergesaan orang dan masyarakat yang begitu 'primitif'. Pesona ideologis terhadap hal-hal semacam

kemampuan baca tulis, demokrasi dan pembentukan struktur sosial yang kompleks, membuat cara berpikir seperti itu menyerupai kebenaran universal dan kriteria wajib masyarakat beradab. Meskipun bentuk-bentuk kolonisasi abad kedelapan belas dan sembilan belas mengusung kepercayaan Kristen tentang jiwa dan moralitas manusia bagi bangsa pribumi, konsep-konsep itu sudah menjadi bahan pembicaraan dalam tradisi Barat sebelum agama Kristen tampil. Agama Kristen, ketika diorganisasikan ke dalam suatu sistem kekuasaan, pada konsep-konsep dasar itu ia membebankan sebuah fokus tentang studi dan perdebatan sistematis yang selanjutnya bisa dipakai untuk mengatur segala aspek kehidupan sosial dan spiritual.

Individu, selaku unit sosial paling dasar dan dari situlah organisasi sosial lain dan hubungan sosial terbentuk, adalah sistem ide lain yang harus dipahami sebagai bagian dari arsip kultural Barat. Filsafat dan agama Barat menempatkan individu sebagai basis *building block* dari masyarakat. Transisi dari sistem feodal kepada mode produksi kapitalis semakin menekankan peran-peran individu. Konsep pembangunan sosial dilihat sebagai kemajuan alamiah dan replikasi dari perkembangan manusia. Hubungan antara individu dan kelompok, bagaimanapun, menjadi problem teoritis terbesar bagi filsafat. Problem ini lebih sering ditempatkan sebagai sebuah dialektika atau ketegangan antara dua pengertian yang tidak mungkin dipertemukan. Dialektika Hegel tentang diri dan masyarakat menjadi model paling signifikan bagi pemikiran mengenai hubungan tersebut. Konstruksi tuan-budaknya berfungsi sebagai suatu bentuk analisis yang

bersifat psikologis sekaligus sosiologis, dan dalam konteks kolonial sangat politis.

Rousseau punya pengaruh tersendiri bagaimana bangsa pribumi di Pasifik Selatan dipandang, sebagai akibat dari pandangannya tentang watak manusia yang kelewat romatis dan idealis. Kepada Rousseau-lah ide 'biadab mulia' dilekatkan. Pandangan ini mengaitkan dunia alamiah dengan ide tentang kepolosan dan kemurnian, dan dunia maju erat dengan korupsi dan kebusukan. Diyakini bahwa orang yang dalam kondisi *idyllic* Pasifik Selatan, dekat dengan alam, pastilah memiliki kualitas 'mulia' yang bisa dipelajari kembali oleh Barat demi menemukan kembali apa yang sudah lama hilang. Pandangan romantis ini terutama relevan dengan cara wanita Pasifik Selatan direpresentasikan, khususnya wanita Tahiti dan Polynesia. Namun pandangan itu segera lenyap pamornya, atau diubah menjadi 'biadab bodoh' karena ternyata manusia-manusia yang diidealkan itu bersikap masa bodoh terhadap hidupnya, malah berada dalam adat 'barbar' dan 'biadab' yang tampak biasa-biasa saja menanggung perbuatan luar biasa tidak adil dan tercela.

Persis dengan tradisi psikologis yang menempatkan individu pada kedudukan sentral, dalam tradisi sosiologis pun individu dilihat sebagai unit dasar suatu masyarakat. Merupakan *concern* utama sosiologis adalah perjuangan pada batas di mana kesadaran individu dan realitas membentuk, atau dibentuk oleh struktur sosial. Sepanjang abad sembilan belas pandangan tentang individu dan masyarakat ini menjadi sangat dipengaruhi oleh Darwinisme sosial. Misalnya suatu

masyarakat bisa ditilik sebagai satu 'spesies' manusia dengan ciri-ciri biologis.[15] Masyarakat 'primitif' dapat diklasifikasikan menurut ciri-ciri tersebut, prediksi bisa dibuat tentang kelangsungan hidup mereka dan justifikasi ideologis bisa dikedepankan tentang perlakuan terhadap mereka. Sosiologi generasi awal mengarahkan fokus pada sistem kepercayaan orang-orang 'primitif', sejauh mana mereka cakap dalam berpikir dan mengembangkan ide-ide 'bersahaja' tentang agama. Fokus tersebut diniatkan untuk meningkatkan pemahaman masyarakat Barat dengan menunjukkan bagaimana masyarakat yang sederhana membangun *building blocks* sistem klasifikasi dan mode berpikir. Sistem-sistem itu diyakini mampu memperlihatkan fenomena sosial seperti bagaimana bahasa dikembangkan. Pada gilirannya hal ini akan memungkinkan dibuatnya pembedaan antara kategori-kategori yang sudah mapan—yaitu penopang struktural masyarakat—dengan kategori yang bisa diciptakan orang, yaitu aspek kultural dunia-kehidupan. Melalui asosiasi yang saling kontras atau kategori-kategori yang bertolak belakang, bisa memperkokoh dan betapa superiornya Barat.

Pandangan terhadap Ruang

Klaim serupa bisa diajukan tentang berbagai pandangan atau konsep lainnya seperti ruang dan waktu. Konsep-konsep tersebut sangat berarti bagi sebagian bahasa pribumi karena bahasa tidak memberikan pembedaan yang jelas dan tandas di antara keduanya: misalnya, kata Maori untuk waktu dan ruang sama saja. Bahasa pribumi lainnya tidak punya kata terkait untuk ruang maupun waktu, tapi malah punya

serangkaian istilah yang sangat tepat untuk bagian-bagian dari ide itu, atau untuk hubungan antara ide tersebut dengan sesuatu yang lain di dalam lingkungan. Terdapat posisi antara waktu dan ruang di mana orang dan peristiwa berada, tetapi hal itu tidak harus dideskripsikan sebagai kategori-kategori pemikiran tersendiri. Ide-ide Barat tentang ruang dan waktu terkodekan dalam bahasa, filsafat dan ilmu pengetahuan. Konsepsi filosofi ruang dan waktu tersangkut dengan: (1) hubungan antara kedua ide, yakni apakah ruang dan waktu merupakan kategori absolut atau benarkah mereka eksis secara rasional; dan (2) pengukuran ruang dan waktu itu sendiri.[16] Ruang dipandang terdiri dari garis-garis paralel dan juga elips. Bertumpu pada ide tersebut, cara berpikir yang terkait dengan berbagai disiplin studi bermunculan (misalnya, pemetaan dan geografi, pengukuran dan geometri, gerak dan fisika). Distingsi tersebut umumnya merupakan bagian dari pandangan yang diterima begitu saja *(taken-for-granted view)* tentang dunia. Bahasa yang terspasialisasi kerap dipakai dalam perbincangan sehari-hari maupun diskursus akademis.

Henri Lefebvre berpendapat bahwa pengertian ruang 'dipungut oleh matematika' yang mengklaim suatu posisi ideologis dominan mengenai apa yang dimaksud dengan ruang.[17] Matematika mengkonstruksikan sebuah bahasa yang mencoba mendefinisikan dengan ketepatan absolut parameter, dimensi, kualitas dan posibilitas ruang. Bahasa ruang ini mempengaruhi cara Barat berpikir tentang dunia di luar bumi (kosmologi), cara memandang masyarakat (ruang publik/privat, ruang kota/pedesaan), cara di mana

peran gender mendefinisikan (publik/domestik, rumah/kerja) dan cara mendeterminasi dunia sosial orang dideterminasi (pasar, teater).[18] Terkompartementalisasi, ruang bisa ditentukan dan diukur dengan lebih baik.

Konsepsi tentang ruang diartikulasikan melalui cara orang mengatur rumah dan kota mereka, menghimpun dan memamerkan obyek-obyek signifikan, mengorganisasi peperangan, menggarap lahan pertanian dan menata taman, menjalankan bisnis, memamerkan seni dan mempergelarkan drama, serta memisahkan satu bentuk aktivitas manusia dari aktivitas lainnya. Penataan spasial adalah bagian penting dari kehidupan sosial. Klasifikasi Barat tentang ruang meliputi pengertian-pengertian seperti ruang arsitektural, ruang fisik, ruang psikologis, ruang teoritis dan seterusnya. Metafora Foucault tentang arsip kultural adalah sebuah citra arsitektural. Arsip itu tidak cuma memuat artefak budaya, tapi ia sendiri adalah sebuah artefak dan konstruk budaya. Bagi dunia pribumi, konsepsi Barat tentang ruang, tentang penataan dan pameran, tentang hubungan antara orang dan lanskap, tentang budaya sebagai sebuah obyek kajian, punya arti bahwa tidak saja dunia pribumi direpresentasikan ulang dengan cara tertentu bagi Barat, tetapi juga pandangan dunia pribumi, tanah dan penduduknya, telah ditransformasikan secara radikal dalam citra *spasial* Barat. Dengan kata lain, ruang pribumi sudah dijajah. Tanah sekadar contoh, dilihat sebagai sesuatu yang mesti dijinakkan dan dikendalikan. Lanskap, penataan alam, bisa diganti oleh 'orang'; rawa apa susahnya dikeringkan. Jalur air dibelokkan, kawasan pantai direklamasi, tidak saja untuk kelangsungan hidup secara fisik

melainkan juga demi eksploitasi lebih jauh terhadap lingkungan hidup dengan alasan menyulapnya menjadi 'lebih menyenangkan' secara estetis. Penamaan kembali sebuah negeri secara ideologis boleh jadi sama ampuhnya dengan mengubah negeri itu. Anak-anak pribumi di sekolah, misalnya, diajar tentang nama-nama baru tempat-tempat yang mereka diami beserta orang tua selama bergenerasi-generasi. Nama-nama itulah yang tertera di peta dan dipakai dalam komunikasi resmi. Negeri yang disandangi nama baru jadi kian terpenggal dari lagu dan nyanyian yang digunakan bangsa pribumi untuk merunut sejarah mereka, melahirkan elemen-elemen spiritual atau melaksanakan upacara mereka sampai yang paling sederhana sekalipun. Yang lebih penting lagi, bagaimanapun juga ruang telah direnggut dari budaya pribumi untuk selanjutnya 'dihadiahkan kembali' sebagai kamp reservasi, cagar kantong tanah bagi bangsa pribumi yang dulu pernah memiliki semuanya.

Artefak dan citra lain budaya pribumi juga diklasifikasi, disimpan dan dipajang di rak dan kotak-kotak museum, dan dipagari oleh kategori-kategori artefak, dengan itulah mereka dikelompokkan. Beberapa gambar menjadi bagian perdagangan kartu pos dan pasar periklanan atau subyek interpretasi artistik Barat tentang bangsa pribumi. Sudah begitu masih saja ada contoh 'hidup' dan pajangan yang 'dipanggungkan' dalam pesta-pesta konser untuk menghibur orang-orang Eropa. Budaya pribumi terkerangkakan dalam sebuah bahasa dan seperangkat representasi terspasialisasi.[19] Satu contoh spesifik kolonisasi terhadap ruang arsitektural pribumi dan konsep *spasial* pribumi bisa dijumpai dalam kisah

Mataatua, rumah pahatan Maori yang didirikan 1875 sebagai hadiah perkawinan dari sekelompok suku untuk kelompok lainnya. Pemerintah New Zealand berunding dan mengantongi persetujuan untuk mengirimkan Mataatua ke British Empire Exhibition di Sidney tahun 1879. Rumah itu dipamerkan menurut citarasa estetis dan ekonomis para kurator pameran:

> Tahu akan menelan paling kurang 700 pounds untuk menegakkannya seperti umumnya rumah Maori didirikan, maka dindingnya dibalik sehingga ukir-ukirannya menghadap ke luar; dan biaya keseluruhan, termasuk pengecatan serta pemasangan atap dengan anyaman Cina dipangkas menjadi hanya 165 pounds.[20]

Sebuah Rumah Maori dipamerkan dengan bagian luar ada di dalam dan dipasangi anyaman Cina dipandang sebagai sumbangan penting New Zealand pada Pameran Sidney. Sebagaimana dikemukakan oleh para pemilik aslinya,

> Rumah itu sendiri sudah mengalami perombakan karena diasimilasikan dalam sebuah British Empire Exhibition. Sudah berubah dari rumah pertemuan 'hidup' yang digunakan orang dan menjadi keingintahuan etnologis bagi orang asing yang memandang dengan cara salah dan di tempat yang salah pula.[21]

Untuk memperoleh persetujuan demi kepentingan tersebut, pemerintah New Zealand pun lalu mengambilnya dan mengi-

rimkannya ke Inggris untuk dipamerkan di Museum South Kensington, disimpan selama empat puluh tahun di museum Vicoria dan Albert, dipamerkan lagi di British Empire Exhibition pada 1924, dikapalkan kembali ke New Zealand untuk kepentingan South Seas Exhibition di Dunedin pada tahun 1925, lantas 'diberikan' oleh pemerintah kepada Museum Otego. Ngati Awa, pemilik rumah itu, terus merundingkan pengembaliannya sejak 1983. Sekarang hal itu sudah disetujui pemerintah New Zealand setelah kasusnya dibawa ke Waitangi Tribunal, dan 'palang pintu' Mataatua sudah dipulangkan sebagai tindakan simbolis sebelum pengembalian rumah seutuhnya dua tahun berikutnya.

Dalam pemikiran Barat, ruang sering dipandang statis dan terlepas dari waktu. Pandangan ini memunculkan cara menjelaskan dunia sebagai sebuah 'wilayah statis', terdefinisikan sempurna, pasti dan tanpa politik.[22] Terutama ini sangat relevan dengan kolonialisme. Pembangunan pos militer, misionaris dan perdagangan, pembuatan jalan, pelabuhan dan jembatan, pembersihan semak belukar dan penambangan mineral semuanya melibatkan proses penandaan, pendefinisian dan pengontrolan ruang. Ada kosa kata *spasial* sangat spesifik kolonialisme yang bisa dimasukkan ke dalam tiga konsep: (1) garis, (2) pusat, dan (3) luar. Garis jadi penting karena dipakai untuk memetakan wilayah, mensurvey tanah, menetapkan tapal batas dan menandai batas kekuasaan kolonial. Pusat juga penting karena orientasi pada pusat adalah orientasi pada sistem kekuasaan. Luar tak kalah pentingnya karena menempatkan orang dan wilayah dalam suatu hubungan oposisional terhadap pusat kolonial; bagi

penduduk pribumi Australia berada di 'ruang kosong' sama artinya dengan 'tidak ada'. Kosa kata semacam itu di New Zealand ditunjukkan dalam tabel di bawah ini:

Tabel 2.1 Kosa Kata Spasial Kolonialisme di Aotearoa Abad Sembilanbelas

Garis	Pusat	Luar
peta	tanah air	tanah tak bertuan
grafik	London	terra nullius
jalan	kediaman pejabat	tak berpenghuni
perbatasan pasak	benteng, lini pertahanan, barak	tidak ditempati
survey	penjara	tak terdaftar
klaim	pos misi	suaka
pagar	Parlemen	Maori pa
penangkis	toko	Kainga
dinding batu	Gereja	Marae
jalur	Eropa	kuburan
silsilah	pelabuhan	halaman belakang
perimeter	latar depan	pedalaman
	tiang bendera	

Pandangan terhadap Waktu

Waktu dihubungkan dengan aktivitas sosial bagaimana orang lain mengorganisir kehidupan sehari-hari untuk mempesonakan sekaligus membuat ngeri para pengamat Barat. Keterpautan antara revolusi industri, etik Protestan, imperialisme dan ilmu pengetahuan bisa didiskusikan sehubungan dengan waktu dan organisasi kehidupan sosial. Perubahan dalam mode produksi yang diakibatkan revolusi industri, bangkitnya kelas menengah yang mampu mendatangkan kemakmuran dan membuat distingsi dalam kehidupan mereka antara pekerjaan, kesenangan, pendidikan dan agama, serta sebuah gerakan evangelis kelas pekerja yang terkait dengan kerja penyelamatan menyumbangkan per-

campuran kultural penuh daya. Di Afrika, daratan Amerika dan Pasifik, para pengamat Barat dikejutkan oleh kontrasnya cara waktu dipergunakan (atau tepatnya tidak digunakan atau diorganisir) bangsa-bangsa pribumi. Representasi 'kehidupan alamiah' yang tidak punya kebiasaan bekerja, serta bangsa pribumi yang malas, tidak cekatan, perhatiannya rendah, adalah bagian dari wacana kolonial yang terus hidup hingga hari ini. Ada berbagai penjelasan yang diajukan bagi kemalasan serupa; iklim yang panas, misalnya, dipandang sebagai sebuah faktor. Sering kali timbul asosiasi gampangan antara ras dan kemalasan, bangsa yang lebih gelap kulitnya dianggap lebih malas.

Sebuah contoh tentang betapa integralnya waktu dengan kehidupan sosial bisa ditemukan dalam catatan harian Joaseph Banks. Banks menyertai Cook dalam perjalanan pertamanya ke Pasifik Selatan. Royal Society mengawasi Greenwich Observatory yang akhirnya menetapkan standar pengukuran waktu (Greenwich Mean Time) dan menjadi instrumen dalam pengorganisasian perjalanan Cook ke Tahiti pada tahun 1769 untuk mengamati transit Venus. Di sepanjang perjalanan Banks terus menulis buku harian secara terperinci yang mendokumentasikan pengamatan dan refleksinya atas apa yang ia saksikan. Buku harian itu merupakan organisasi kehidupannya di atas kapal, bukan hanya hari demi hari diperhatikan, melainkan juga catatan yang meliputi laporan cuaca, daftar tumbuhan dan burung yang dikumpulkan, serta perincian tentang orang-orang yang dijumpainya. Kehidupan di kapal *Endeavour* diorganisasikan menurut ketentuan dan aturan British Admiralty, suatu adaptasi dari

waktu Inggris. Buku harian itu tidak cuma mengukur waktu, tetapi juga menjadi instrumen ilmiah di kapal yang juga mengukur ruang dan waktu. Selaku seorang pengamat, Banks memandang dunia Pasifik melalui pemahamannya sendiri tentang waktu. Pengamatan-pengamatannya dibuka dengan frase-frase seperti *di pagi hari, pada malam hari, jam 8, sekitar tengah hari,* dan *sesaat menjelang matahari terbenam.*[23] Tetapi ia mengakui—setelah mendeskripsikan secara detil hal-hal seperti gaun, hiasan, tato, bangunan dan tata letak rumah, pakaian, kebun, perajutan jala, wanita, makanan, agama dan bahasa, dan setelah memaparkan kunjungan yang ia lakukan bersama teman-temannya pada waktu tertentu untuk mengamati cara orang makan, melakukan aktivitas harian dan tidur—bahwa dirinya tidak bisa mencapai sebuah 'ide komplit' tentang bagaimana orang-orang membagi waktu.

Keterjalinan antara waktu dan 'kerja' menjadi kian penting sesudah kedatangan misionaris dan pengembangan kolonisasi yang lebih sistematis. Keyakinan bahwa 'penduduk asli' tidak menghargai kerja atau tidak punya pemahaman tentang waktu memberikan justifikasi ideologis bagi praktek-praktek eksklusioner yang meliputi banyak bidang seperti pendidikan, pengolahan dan pemanfaatan tanah. Para misionaris pekabaran Injil yang tiba di Pasifik memiliki pandangan penyelamatan di mana terpatri nilai dan praktek kerja kelas menengah bawah Inggris atau kaum puritan New England. Itulah kerja keras agar masuk surga dan orang-orang 'biadab' diharapkan bekerja ekstra keras agar layak masuk ke antrian. Itu juga berarti mengenakan pakaian 'pantas' yang dirancang

untuk bekerja di iklim dingin, makan dengan 'pantas' di waktu makan yang 'tepat' (sebelum dan sesudah bekerja), dan menata kembali pola keluarga agar memungkinkan pria mengerjakan sesuatu dengan kaum wanita sebagai pendukungnya.

Pandangan lineal tentang ruang maupun waktu penting sifatnya ketika mengkaji ide-ide Barat tentang sejarah. Di sini Pencerahan merupakan titik krusial dalam waktu. Sebelum periode perkembangan Barat—merupakan sebuah era yang kebanyakan komunitas pribumi—karena tidak sekadar menyangkut kisah tentang dominasi; tapi juga sebuah kisah yang beranggapan bahwa ada satu 'titik dalam waktu' yang bersifat 'prahistoris'. Titik tempat masyarakat beranjak dari masa prahistoris ke masa historis juga merupakan titik terputusnya hubungan tradisi dengan modernisme. Pengetahuan pribumi tradisional berhenti, dalam pandangan ini, manakala menjalin kontak dengan masyarakat 'modern', tentu saja Barat yang dimaksud. Apa yang terjadi pada titik kontak budaya ini adalah permulaan dari berakhirnya masyarakat 'primitif'. Yang berakar kokoh dalam konstruk tersebut adalah sistem klasifikasi dan representasi yang menyerahkan diri begitu saja kepada oposisi biner, dualisme, penataan dunia secara hirarkis.

Ide-ide Barat tentang individu dan komunitas, ruang dan waktu, pengetahuan dan penelitian, imperialisme dan kolonialisme bisa ditarik bersama-sama antara lain dengan konsep jarak. Individu bisa dijauhkan, atau dipisahkan, dari lingkungan fisik, dan komunitas. Berkat kontrol atas ruang

dan waktu individu juga bisa bergerak pada jarak yang jauh dari alam semesta. Pranata imperial maupun kolonial adalah sistem pranata yang membentang dari pusat hingga tempat-tempat yang jauh dan terpencil. Jarak pun memisahkan individu dalam kekuasaan dari subyek yang mereka kuasai. Semua itu sedemikian impersonal, rasional dan luar biasa efektifnya. Dalam penelitian konsep jarak menjadi teramat penting karena ia mengimplikasikan netralitas dan obyektivitas peneliti. Jarak bisa diukur. Yang jadi persoalan adalah obyektivitas. Ia tidak bisa diukur dengan kadar yang persis sama.

Penelitian lewat mata imperial mendeskripsikan sebuah pendekatan yang mengasumsikan bahwa ide-ide Barat tentang hal-hal paling fundamental adalah satu-satunya ide yang mungkin diterima, barang tentu satu-satunya yang rasional, dan satu-satunya yang bisa menjelaskan dunia, kehidupan sosial dan manusia. Itulah sebuah pendekatan terhadap bangsa pribumi yang masih memperlihatkan kesan superioritas bawaan dan melimpah-ruahnya hasrat memberikan kemajuan bagi kehidupan bangsa pribumi—dari segi spiritual, intelektual, sosial dan ekonomi. Itulah penelitian yang dari perspektif pribumi 'mencuri' pengetahuan orang lain untuk kemudian memanfaatkannya demi keuntungan mereka yang 'mencuri'nya. Beberapa kelompok peneliti pribumi dan minoritas akan menyebut pendekatan itu rasis. Itulah penelitian yang diimbuhi dengan sebuah 'sikap' dan 'semangat' yang mengasumsikan kepemilikan tertentu seluruh dunia, dan yang memapankan sistem dan bentuk pengaturan yang melekatkan sikap tersebut dalam praktek-

praktek institusional. Praktek-praktek itu menggariskan apa yang digolongkan *sebagai penelitian sah dan siapa yang* dipandang sebagai peneliti sah. Sebelum mengasumsikan bahwa sikap demikian sudah lama sirna, ada baiknya merenungkan siapa yang mengajukan klaim demikian, peneliti atau bangsa pribumi? Sebuah usaha baru-baru ini (untungnya gagal) untuk mematenkan sosok pribumi di New Guinea Highlands boleh jadi menunjukkan bahwa ada banyak kelompok bangsa pribumi yang masih tidak punya perlindungan ketika bersinggungan dengan aktivitas penelitian.[24] Meskipun dalam kasus khusus itu usahanya menemui kegagalan, tetapi yang coba ditunjukkan di sini ternyata masih ada orang yang atas nama ilmu pengetahuan dan kemajuan masih menganggap bangsa pribumi sebagai spesimen, bukan manusia. ❋

Catatan:

1 Hall, S. (1992), "The West and the Rest: Discourse and Power", Bab 6 dari *Formations of Modernity*, (eds) S. Hall dan B. Gielben, Polity Press dan Open University, Cambridge, hal. 276-320.

2 Bernstein, B. (1971), "On the Classification and Framing of Knowledge", dalam *Knowledge and Control, New Directions for the Sociology of Education,* (eds) M. F. D. Young, Collier Macmillan, London, hal. 47-69.

3 Lihat misalnya Bernal, M. (1991), *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Civilisation*, Vintage, London.

4 Foucault, M. (1972), *The Archeology of Knowledge*, terjemahan A. Sheridan Smith, Pantheon, New York.

5 Nandy, A. (1989), *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi, hal. xi.

6 Goldberg, D. T. (1993), *Racist Culture, Philosophy and the Politics of Meaning*, Blackwell, Oxford.

7 *Ibid.*, hal. 23.

8 *Ibid.*, hal. 23.

9 *Ibid.*, hal. 23.

10 *Ibid.*, hal. 23.

11 *Ibid.*, hal. 41-60.

12 Erler, M. dan M. Kowaleski (1988), *Women and Power in the Middle Ages*, University of Goergia Press, Athens.

13 Traktat Waitangi ditandatangani oleh kepala suku-kepala suku Maori dan Mahkota Inggris pada 1840. Waitangi Tribunal dibentuk oleh Parlemen berdasarkan The Treaty of Waitangi Act 1975. Undang-undang ini menjadi dasar hukum pembentukan Tribunal yang bertugas menyelenggarakan pemeriksaan singkat terhadap klaim-klaim Maori bahwa Mahkota telah melanggar prinsip-prinsip Traktat Waitangi. Hal ini diterapkan untuk menyelesaikan berbagai kekecewaan baru-baru ini. Tribunal diberi kekuasaan untuk merekomendasi tindakan terhadap mahkota. Undang-undang tersebut diamandemen tahun 1985 untuk memperluas cakupan klaim kembali hingga tahun 1840.

14 Brennan, J. F. (1991), *Racist Culture, The History and System of Psychology*, edisi ketiga, Prentice Hall International, New Jersey.

[15] Goldberg, *Racist Culture*, hal. 9-62.

[16] Pada abad kelima Zeno, misalnya, mengedepankan serangkaian paradoks yang berpusat di sekitar dua ide, salah satunya menekankan bahwa ruang dan waktu bersifat kontinyu, dan yang satunya lagi menyatakan bahwa kedua hal tersebut terdiri dari dua bagian yang bisa dipisahkan. Sesudah Zeno ada yang berpendapat bahwa tidak mungkin ada sesuatu seperti ruang 'hampa' karena jika sesuatu adalah hampa, maka sesuatu tersebut tidak ada.

[17] Lefebvre, H. (1991), *The Production of Space*, Blackwell, USA.

[18] Misalnya lihat Williams, R. (1973), *The Country and the City*, Paladin, London. Lihat juga Fanon, Frantz (1976), *The Wretched of the Earth*, Penguin, London, hal. 30. Fanon membicarakan tentang zona penduduk asli dan zona para pendatang. Bagi dia, batas antara kedua pihak terlihat jelas dan mustahil terjadi rekonsiliasi.

[19] Lihat juga, Gidley, M. (ed), (1994), *Representing Others, White Views of Indigenous Peoples*, University of Exeter Press.

[20] Apendiks pada Journals of the New Zealand House of Representatives, 1880, H5: 2.

[21] Te Runanga o Ngati Awa (1990), *Nga Karoretanga o Mataatua Whare. The Wanderings of the Carved House, Mataatua*, Laporan Penelitian Ngati Awa 2, Whakatane, New Zealand.

[22] Massey, D. (1993), "Politics and Space/Time" dalam *Place and the Politics of Identity,* (eds) M. Keith dan S. Pile, Routledge, London, hal. 141-161.

[23] Beaglehole, J. C. (1962), *The Endeavour Journal of Joseph Banks*, Angus dan Robertson, Sidney.

[24] Lihat telaah tentang upaya ini dalam *Third World Resurgence*, No. 63, hal. 30.

BAB III

Penjajahan dalam Pengetahuan

Kami punya sejarah tentang orang-orang yang meletakkan Maori di bawah mikroskop, persis seperti seorang ilmuwan mencermati serangga. Mereka yang mengamati merasa punya kekuasaan untuk mendefinisikan. **Merata Mita**[1]

Metafora mengenai arsip dipergunakan untuk memaparkan kesan yang dipakai Barat dalam rangka menyandarkan sejarah besar tentang dirinya dan beraneka ragam tradisi pengetahuan yang memadukan pandangan-pandangan kultural tentang realitas, ruang dan waktu. Bab ini menyampaikan argumentasi bahwa bentuk imperialisme yang kini dihadapi bangsa pribumi sesungguhnya berawal dari periode yang dalam sejarah Barat dikenal dengan jaman Pencerahan. Jaman Pencerahan memasok semangat, dorongan, keyakinan diri, serta struktur ekonomi dan politik yang memudahkan pencarian pengetahuan-pengetahuan baru. Proyek Pencerahan kerap disebut sebagai 'modernitas'. Proyek inilah yang dianggap menyediakan stimulus bagi revolusi industri, filsafat liberalisme, perkembangan berbagai disiplin dalam

ilmu pengetahuan dan perkembangan pendidikan publik. Imperialisme menjadikan sistem penyangga yang sangat penting maknanya bagi perkembangan-perkembangan tersebut. Sementara imperialisme juga sering diyakini sebagai sebuah sistem yang menarik segala sesuatunya ke pusat dan sistem yang melakukan distribusi basis material dan ide-ide ke luar.

Pengertian Said mengenai *superioritas posisional* berguna di sini untuk mengkonseptualisasikan cara pengetahuan dan budaya menjadi bagian lekat dari imperialisme, dan juga sebagai bahan mentah dari kekuatan militer. Pengetahuan hadir untuk ditemukan, diekstraksi, diambil dan didistribusikan. Proses untuk memudahkan terjadinya hal-hal tersebut sudah diorganisir dan disistematiskan. Proses-proses tadi tidak saja memperkaya bidang studi, yang oleh Said, dinamakan Orientalisme, namun itu juga diterapkan di berbagai disiplin pengetahuan dan rezim kebenaran lainnya. Melalui disiplin-disiplin itulah dunia pribumi dihadirkan *kembali* (*represented*) oleh Barat. Melalui disiplin itu juga bangsa-bangsa pribumi diteliti *kembali* (*research*), demi fragmen-fragmen diri kami yang diambil, disusun dalam katalog, ditelaah dan disimpan.

Bukan maksud bab ini mengisahkan sejarah pengetahuan Barat, tetapi untuk menarik ke dasar sejarah itu pada dunia terjajah, menunjukkan hubungan antara pengetahuan, penelitian dan imperialisme, kemudian mendiskusikan cara-cara hal itu menjadi struktur dan cara kami mencari pengetahuan, melalui perkembangan akademis dan melalui

pendidikan elite-elite kolonial dan intelektual pribumi atau 'asli'. Pengetahuan dan sains Barat adalah 'warisan' kolonisasi terhadap bangsa-bangsa terjajah. Pengetahuan yang diraih melalui kolonisasi terhadap kami tersebut pada gilirannya dipergunakan untuk menjajah kami dengan apa yang disebut Ngugi wa Thiong'o sebagai kolonisasi 'pikiran'.[2]

Menegakkan Superioritas Posisional Pengetahuan Barat

Proyek modernitas mengisyaratkan berakhirnya feodalisme dan otoritarianisme absolut yang dilegitimasi dengan kuasa ilahiah, dan meneriakkan bermulanya negara modern. Formasi negara baru harus memenuhi persyaratan perekonomian ekspansif yang bertumpu pada peningkatan produksi besar-besaran. Revolusi industri mengubah dan melahirkan tuntutan-tuntutan baru bagi individu dan sistem politik. Negara modern mencerabut rezim lama monarki absolut dengan mengartikulasikan teori ekonomi dan politik liberal.[3] Selaku sebuah sistem ide, liberalisme memusatkan perhatian pada individu yang punya kemampuan menalar pada suatu masyarakat dan negara. Masyarakat yang mengunggulkan otonomi individual dan kepentingan diri, sedangkan negara dengan aturan hukum rasional mengatur wilayah kehidupan publik, namun juga mengijinkan individu untuk mengejar kepentingan ekonomis mereka. Sekali sudah diterima kalau manusia mempunyai kapasitas untuk menalar dan mendapatkan potensi demikian melalui pendidikan, melalui suatu bentuk sistematis pengorganisasian pengetahuan, maka terbuka peluang untuk memperdebatkan ide-ide tersebut dalam cara-cara yang rasional dan 'ilmiah'.

Perkembangan pemikiran ilmiah, eksplorasi dan penemuan dunia lain oleh bangsa Eropa, ekspansi perdagangan, pembentukan koloni-koloni, dan kolonisasi yang sistematis terhadap bangsa pribumi pada abad delapan belas dan sembilan belas merupakan segala segi proyek modernisasi. Modernisme sejatinya lebih dari sekadar representasi fragmen-fragmen dari arsip kultural dalam konteks baru. Penemuan mengenai dan dari dunia 'baru' merebak, menantang ide-ide yang diyakini Barat tentang dirinya sendiri.[4] Produksi pengetahuan-pengetahuan baru serta pengetahuan lama yang 'ditransformasikan' dan ide-ide tentang sifat pengetahuan maupun validitas bentuk-bentuk spesifik pengetahuan, menjadi komoditi eksploitasi kolonial laiknya sumber kekayaan alam.[5] Bangsa pribumi diklasifikasikan sejajar dengan flora dan fauna; tipologi hirarkis humanitas dan sistem representasi dimotori oleh penemuan-penemuan baru; peta kultural disusun dan berbagai wilayah diklaim serta diperebutkan oleh kekuasaan-kekuasaan besar Eropa. Bertolak dari kenyataan itu, beberapa bangsa pribumi disusun dalam urutan berdasarkan hal-hal seperti keyakinan bahwa mereka 'mendekati manusia', 'hampir manusia' atau *sub-human*. Penggolongan tersebut sering kali disandarkan pada pertimbangan bahwa bangsa yang dimaksud mempunyai 'jiwa', oleh karena itu layak ditawari penyelamatan dengan cara dididik serta dikenalkan pada kegiatan sekolah. Sistem mengorganisasi, meneorikan makna dari berbagai penemuan, mengklasifikasi dan menyimpan pengetahuan baru, merupakan bagian dari agenda dalam penelitian. Bagaimanapun juga dalam konteks kolonial, penelitian ini tidak bisa tidak berkaitan dengan kekuasaan dan dominasi. Instrumen atau teknologi

penelitian juga menjadi instrumen pengetahuan dan instrumen untuk melegitimasi berbagai macam praktek kolonial.

Garis imajiner antara 'timur' dan 'barat' yang ditarik tahun 1493 dengan Papal Bull, membuka peluang bagi pembagian dunia secara politik dan pertarungan negara-negara Barat yang bersaingan dalam rangka membangun apa yang Said namakan "superioritas posisional fleksibel" atas dunia yang sudah dikenal dan yang diperkenalkan.[6] Superioritas posisional ini diperebutkan dalam beberapa jenjang oleh kekuasaan-kekuasaan Barat. Tapal batas imajiner tersebut kembali ditarik di Berlin pada tahun 1934, ketika kekuatan-kekuatan Eropa menyelenggarakan konferensi meja bundar lagi untuk memecah Afrika dan bagian-bagian lain imperium mereka. Tapal-tapal itu terus digariskan ulang. Imperialisme dan kolonialisme merupakan formasi spesifik yang dipakai Barat untuk melihat, menamai dan mengetahui komunitas-komunitas pribumi. Arsip kultural dengan sistem representasinya, kode-kode untuk membongkar sistem klasifikasi dan artefak-artefak pengetahuannya yang terfragmentasi, memungkinkan para penjelajah dan pengamat menjelaskan apa yang mereka lihat lantas merepresentasikan kembali pengetahuan yang baru mereka temukan ke Barat melalui kewenangan menulis dan otoritas representasi mereka.

Sementara pada level ekonomi berikut ekspresi puncaknya melalui perbudakan, kolonialisme membongkar bahan-bahan bagi eksploitasi dan membuka pasar-pasar baru bagi perdagangan. Pada tataran budaya, ide-ide, citra dan pengalaman tentang *Other* membantu mewujudkan dan melukis-

kan perbedaan mendasar antara Eropa dengan bangsa bukan Eropa. Pengertian tentang *Other* yang sudah lama ada dalam imajinasi Eropa dipakai lagi dalam kerangka filsafat Pencerahan, revolusi industri dan 'penemuan-penemuan' ilmiah abad delapan belas dan sembilan belas. Saat membicarakan fondasi ilmiah penelitian Barat, kontribusi pribumi bagi fondasi tersebut jarang disebut-sebut. Mengakui kontribusi mereka sehubungan dengan pranata praktek penelitian, sama *legitimate*-nya dengan mengakui kontribusi berbagai jenis tumbuhan, retakan tembikar atau sebuah kepala penduduk asli yang diawetkan bagi penelitian. Lebih jauh lagi, menurut Bazin, "Orang-orang Eropa bahkan tidak bisa membayangkan ada bangsa lain yang sudah melakukan segala sesuatunya sebelum mereka dan lebih baik dari mereka."[7] Obyek penelitian tidak punya hak bersuara dan tidak memberi sumbangan bagi penelitian atau sains. Pada kenyataannya, logika dari argumen itu memperlihatkan betapa mustahilnya, bahkan menggelikan kalau obyek penelitian bisa memberi sumbangan. Suatu obyek tidak punya daya hidup, tidak punya humanitas, tidak punya ruh, maka 'ia' tidak dapat memberikan sumbangan aktif. Perspektif ini tidak berniat untuk tidak sensitif hanya karena ketentuan tidak memperbolehkan pemikiran semacam itu masuk ke arena. Jadi, bentuk-bentuk pengetahuan, sistem klasifikasi, teknologi dan kode kehidupan sosial Asia, Afrika, Amerika maupun Pasifik yang mulai dicatat secara terperinci pada abad tujuh belas, dipandang sebagai penemuan baru oleh ilmu pengetahuan Barat.[8] Penemuan-penemuan tersebut dikomodifikasi sebagai kekayaan yang dimiliki arsip kultural dan himpunan pengetahuan Barat.[9]

Abad delapan belas dan sembilan belas juga merupakan era pengumpulan yang luar biasa kompetitifnya. Boleh jadi kebanyakan bangsa pribumi akan menyebut aktivitas itu sebagai pencurian bukan pengumpulan. Kegiatan tersebut meliputi pengumpulan wilayah, spesies flora dan fauna baru, serta sumber mineral maupun kebudayaan. Misalnya, James Clifford menyebut etnografi sebagai ilmu yang merupakan [satu] bentuk koleksi budaya [yang] mencermati cara bermacam-macam pengalaman dan fakta diseleksi, dihimpun, dipenggal dari kesempatan temporer asal mereka, lantas diberi nilai penopang dalam suatu tatanan baru. Koleksi—sekurang-kurangnya di Barat, yang biasanya meyakini bahwa waktu berjalan linier dan tidak bisa diputar balik—mengimplikasikan sebuah penyelamatan fenomena dari kebusukan atau kehilangan historis yang tidak terelakkan.[10]

Gagasan bahwa para kolektor menyelamatkan artefak dari pelapukan, kehancuran, dan dari bangsa pribumi sendiri, sebenarnya untuk melegitimasi praktek-praktek perdagangan komersial serta pencurian semata. Tentu saja, dalam urusan perdagangan, bangsa pribumi sering kali terlibat sebagai partisipan aktif. Pada beberapa kasus mereka menyerahkan barang-barang 'pesanan'. Berbagai agenda berbeda dan saling bersaingan, kelompok-kelompok pribumi diketahui juga termasuk dalam aktivitas komersial bangsa Eropa. Hingga senjata api bisa diperdagangkan dan kemudian dipakai untuk memburu musuh-musuh tradisional, atau sekelompok orang bisa dimanfaatkan untuk menangkapi dan membantu proses perbudakan atas kelompok lainnya, yang juga menjadi saingan tradisional. Kekayaan milik pribumi konon masih

disimpan dalam 'koleksi', yang pada gilirannya disimpan di museum-museum atau galeri-galeri pribadi. Seni dan artefak sering dikelompokkan dan diklasifikasikan menurut nama 'kolektor'-nya. Koleksi-koleksi itu menjadi fokus upaya bangsa pribumi untuk mengklaim peninggalan leluhur dan benda-benda kultural lainnya (di Barat dikenal sebagai artefak) yang menjadi milik rakyat mereka.

Meski demikian perlu diingat bahwa kolonialisme tidak hanya berurusan dengan koleksi. Kolonialisme juga berkaitan dengan penataan kembali, representasi kembali dan distribusi kembali. Umpamanya spesies tanaman yang dibawa Joseph Banks untuk Royal Botanic Gardens di Kew. Di situ tetumbuhan tadi bisa ditumbuhkan, dikaji dan dikirim ke berbagai pos kolonial, sebuah pusat transfer tanaman pada level ilmiah, dan pusat pemunculan serta publikasi pengetahuan tentang tumbuh-tumbuhan.[11] Imperium Inggris menjadi sebuah laboratorium global bagi penelitian dan pengembangan. Spesies baru tumbuhan dan binatang diperkenalkan ke negeri-negeri terjajah demi memfasilitasi pengembangan dan untuk memperkuat spesies pribumi. Titik ini penting untuk diingat karena ia bertolak belakang dengan pandangan—kadang-kadang disebut sebagai penjelasan difusionis—yang menyatakan bahwa pengetahuan, orang, flora dan fauna menyebarkan diri begitu saja ke seluruh dunia. Kolonisasi botanik ini dengan sukses diberlakukan di berbagai tempat lain: misalnya, *maize* (jagung Indian), ubi jalar dan tembakau dari Amerika Selatan disebarluaskan ke mana-mana. Pusat jaringan koleksi dan distribusi tersebut adalah negeri asal imperial. Daerah-daerah koloni merupakan satelit

periferal yang memperoleh akses kepada pengetahuan dan teknologi baru melalui kajian ulang tulisan para pengarang di pusat.[12] Salah satu efek dari sistem redistribusi ini adalah gangguan yang diakibatkan oleh spesies-spesies baru terhadap ekologi lingkungan baru mereka dan kepunahan tidak terelakkan beberapa spesies burung dan kehidupan marga satwa.[13] Pada kasus New Zealand, Cherryl Smith menyatakan bahwa secara ekologis, dunia pribumi dijajah oleh rerumputan.[14]

Dampak konsekuensi penting lain imperialisme ekologis yang meneorikan makna dari berbagai penemuan, baik dibawa oleh manusia, tetumbuhan maupun satwa adalah penyakit viral dan bakterial yang memporak-porandakan populasi pribumi. Penghancuran atau *genocide* tersebut, yang mesti ditanggung oleh banyak bangsa pribumi, dipakai secara sengaja sebagai senjata dalam perang. Banyak beredar cerita di Kanada, sebagai contoh, selimut bekas pakai penderita cacar dikirimkan ke komunitas-komunitas Bangsa Pertama, sementara tentara dan pemukim ditempatkan di luar menunggui orang-orang yang sedang sekarat. Ada beberapa ideologi yang melegitimasi pengaruh Barat terhadap kesehatan dan kesejahteraan pribumi. Pandangan-pandangan rasial pendukung tersebut sudah ada sejak dahulu, tetapi di penghujung abad sembilan belas semakin kokoh legitimasinya berkat pandangan sosial ilmiah Darwinisme. Konsep *the survival of the fittest*, dipakai untuk menjelaskan evolusi berbagai spesies di dunia alamiah, diterapkan dengan penuh semangat pada dunia manusia. Menjadi suatu keyakinan yang mendarah daging bahwa bangsa pribumi sudah dari sananya lemah, dan oleh karena itu pada titik tertentu pasti

punah. Muncul perdebatan mengenai bagaimana cara menanggulangi hal tersebut, misalnya, melalui perkawinan antar bangsa dan asimilasi kebudayaan, dan apakah cara tersebut pada kenyataannya memang dikehendaki? Sementara penilaian atas isu-isu tetap melingkar-balik dan bergantung pada pertimbangan-pertimbangan sebelumnya mengenai apakah bangsa pribumi yang dicermati punya jiwa, bisakah diselamatkan, dan bisa pulakah ditebus dosa mereka secara kultural. Perdebatan mengenai masalah-masalah itu—yang digagas para sarjana Katolik seperti Bartolome de las Casas—mencuat semasa abad enam belas. Di New Zealand pada abad sembilan belas, berbagai perdebatan mencoba membedah dugaan terhadap tingkat kesuburan wanita pribumi dan prospek lebih cerah kelangsungan hidup ras jika terjadi perkawinan campuran. Tampil berbagai pandangan ilmiah yang sangat serius untuk mempelajari punahnya populasi pribumi. Pandangan-pandangan itu antara lain: sterilitas disebabkan karena tidak bermoralnya wanita, diet sayur-sayuran, pembunuhan anak-anak dan aborsi. Penyebab lainnya dihubungkan dengan keputusasaan dan tiadanya semangat, yang diakibatkan oleh kontak dengan 'peradaban'.[15]

Namun demikian, ada juga kebijakan negara (federal, provinsial dan lokal) tentang pengabaian tidak kentara yang melibatkan intervensi minimal—strategi 'selimut terinfeksi'—pada saat orang-orang sekarat dan menemui ajal. Selain itu ada kebijakan-kebijakan lebih proaktif yang disandarkan pada ide-ide semacam *Manifest Destiny* yang membolehkan pengambil alihan tanah-tanah pribumi dengan bermacam

cara.[16] Ward Churchill dan para penulis pribumi lainnya mengklasifikasikan tindakan-tindakan tersebut sebagai warisan *genocide* Columbia.[17] Berhubungan dengan penyakit yang konon dibawa Barat kepada bangsa pribumi, pertanyaan terbesarnya selalu menyangkut sejauh mana dampak penyakit itu merupakan konsekuensi yang tidak terelakkan dari kontak dengan Barat. Signifikansi isu yang diangkat oleh pertanyaan-pertanyaan tersebut muncul manakala kita mengkaji, dalam bab berikutnya, pencarian berskala global yang belum lama berselang dilakukan di tengah-tengah populasi pribumi, guna menemukan solusi genetis terhadap penyakit-penyakit Barat. Aktivis Aborigin Bobbi Sykes telah melakukan tes asam terhadap dampak Barat atas kesehatan pribumi yang terdiri dari dua daftar: pertama adalah daftar penyakit yang ditularkan orang Eropa pada bangsa Aborigin, daftar kedua berisi penyakit-penyakit yang ditularkan bangsa pribumi pada orang-orang Eropa. Namun tidak ada apa-apa pada daftar kedua dan lembar kosong itu menuturkan satu riwayat yang sangat penting.[18]

Globalisasi pengetahuan dan budaya Barat terus-menerus meneguhkan kembali pandangan Barat tentang dirinya sebagai pusat pengetahuan *legitimate*, penentu apa saja yang digolongkan sebagai pengetahuan dan sumber pengetahuan 'beradab'. Bentuk pengetahuan global ini lazim disebut sebagai pengetahuan universal, tersedia bagi siapa saja dan tidak dimiliki oleh orang-orang tertentu saja, hingga para sarjana non Barat mengajukan klaimnya. Ketika klaim-klaim demikian diajukan, sejarah ditinjau ulang lagi namun ternyata riwayat peradaban tetap menjadi cerita Barat. Demi

kepentingan tersebut, dunia Mediterania, rumpun budaya Arab dan negeri-negeri timur Konstantinopel dicaplok dengan sukses dan menjadi bagian kisah peradaban Barat, filsafat Barat dan pengetahuan Barat.[19] Bagaimanapun, melalui imperialisme: berbagai budaya, rakyat, bangsa dan negara tersebut diposisikan kembali sebagai oriental, luar demi melegitimasi pemberlakuan kekuasaan Barat. Bagi bangsa pribumi dari tempat-tempat lain, pelajaran sesungguhnya yang bisa dipetik adalah bahwa kita tidak punya klaim apapun terhadap peradaban. Itulah yang diperkenalkan dari Barat, oleh Barat, bagi bangsa pribumi, 'demi kemaslahatan kita dan karena itulah kita harus berterima kasih'.

Keterpautan antara cara-cara kultural untuk mengetahui penemuan-penemuan ilmiah, dorongan-dorongan ekonomi dan kekuasaan imperial membuka jalan bagi Barat untuk menyodorkan klaim ideologis bahwa mereka memiliki sebuah peradaban superior. Ide tentang Barat menjadi realitas tatkala ide itu dipresentasikan kembali kepada bangsa-bangsa pribumi melalui kolonialisme. Pada abad sembilan belas, kolonialisme tidak hanya bermakna pemberlakuan otoritas Barat atas negeri-negeri pribumi, mode produksi pribumi serta hukum dan pemerintahan pribumi, tetapi lebih dari itu merupakan pemberlakuan otoritas Barat atas segala aspek pengetahuan, bahasa dan budaya pribumi. Otoritas tersebut menggabungkan apa yang oleh Said sebut sebagai persekutuan antara berbagai ideologi, *clichés*, kepercayaan dan pemahaman umum yang dianut tentang Orient dan pandangan-pandangan tentang sains dan teori-teori filosofis.[20]

Bagi sebagian besar bangsa pribumi, agensi utama untuk memberlakukan superioritas oposisional atas pengetahuan dan bahasa adalah pendidikan kolonial. Pendidikan kolonial hadir dalam dua bentuk dasar: sekolah misionaris atau agama (biasanya dengan sistem asrama) dan sekolah-sekolah umum atau sekuler. Kini ada banyak kajian di seluruh dunia yang membuktikan peran penting yang dimainkan sekolah dalam asimilasi bangsa terjajah, dan dalam bentuk-bentuk penolakan sistematis—seringkali secara brutal— pada bahasa, pengetahuan dan budaya pribumi. Meski begitu tidak semua kelompok pribumi diperbolehkan masuk sekolah—beberapa kelompok sudah dicap sedemikian rupa sebagai 'tidak layak didik' atau dianggap suka bikin ribut dan bengal. Lebih jauh lagi, dalam beberapa kasus bahasa pribumi yang dipakai sebagai medium instruksi dan akses pada bahasa penjajah ditampik secara spesifik. Kebijakan ini dirancang untuk menolak kesempatan berpartisipasi sebagai warga negara.

Pendidikan kolonial juga dipakai sebagai mekanisme menciptakan elite-elite baru pribumi. Mekanisme tersebut bukan satu-satunya yang dipakai untuk menghasilkan kelompok-kelompok elite, karena hirarki-hirarki tradisional dalam suatu masyarakat pribumi yang berubah menjadi ideologi kolonial juga membentuk bagian kelompok elite. Sekolah membantu mengidentifikasi siswa-siswa berbakat, yang selanjutnya dipersiapkan untuk pendidikan yang lebih tinggi. Sebagian dari siswa-siswa itu dikirim ke sekolah-sekolah asrama, sedangkan sebagian lagi dikirim ke pusat metropolitan Eropa untuk menempuh pendidikan universitas. Dalam *setting*

demikian, dan berkat pembelajaran mereka, para mahasiswa menerima cita rasa, mengecap beberapa keuntungan dan *privilese*, hidup di tengah-tengah kultur metropolitan. Status elite mereka hadir melalui persekutuan kepentingan kultural dan ekonomi mereka dengan kepentingan kelompok penjajah, bukan dengan kepentingan masyarakat mereka sendiri.

Bagaimanapun juga, sistem pengetahuan sekolah diperkaya dengan sistem pengetahuan lebih komprehensif yang terkait pandangan-pandangan budaya universitas, masyarakat sekolah dan imperium. Hirarki pengetahuan dan teori yang berkembang pesat untuk menanggapi penemuan-penemuan dunia baru mendapat legitimasi di pusat. Sekolah cuma mereproduksi versi domestikasi pengetahuan tersebut bagi konsumsi yang tidak kritis. Sekalipun universitas-universitas kolonial memandang diri sebagai bagian dari sebuah komunitas internasional dan ahli waris pengetahuan Barat, mereka juga menjadi bagian proses sejarah imperialisme. Mereka didirikan sebagai bagian esensial proses kolonisasi, kubu peradaban dan suatu pertanda bahwa sebuah koloni dengan para pemukimnya sudah tumbuh. Upaya mempribumikan institusi akademis kolonial dan atau disiplin-disiplin individu, dalam dirinya sarat terkandung perjuangan-perjuangan besar atas apa yang dihitung sebagai pengetahuan, bahasa, literatur, kurikulum dan peran intelektual, serta fungsi kritis tentang konsep kebebasan akademis.[21]

Kolonisasi Disiplin

Pengetahuan akademis diorganisir di seputar ide tentang berbagai disiplin dan bidang pengetahuan. Semua itu saling

berimplikasi sangat mendalam satu sama lain dan memiliki dasar geneologis yang sama dalam berbagai filsafat klasik dan Pencerahan. Sebagian besar disiplin tradisional berakar dalam pandangan dunia kultural yang antagonistik terhadap sistem kepercayaan lain atau tidak memiliki metodologi jika harus berurusan dengan sistem pengetahuan lain. Penyangga semua yang diajarkan di universitas adalah keyakinan pada konsep ilmu pengetahuan sebagai metode serba meliputi (*all-embracing*) untuk mendapatkan pemahaman tentang dunia. Bagaimanapun juga beberapa dari disiplin-disiplin tersebut berimplikasi lebih langsung dalam kolonialisme, baik ketika menderivasikan metode dan pemahaman dari dunia jajahan, maupun pengujian ide-ide di negeri-negeri koloni. Bagaimana bangsa terjajah diperintah, misalnya, ditentukan oleh pengalaman sebelumnya dari koloni lain dan oleh teori-teori yang berlaku tentang ras, gender, iklim serta faktor-faktor lain sebagai hasil dari metode ilmiah. Sistem klasifikasi dikembangkan secara khusus agar sesuai dengan massa pengetahuan baru yang dimunculkan oleh berbagai penemuan 'dunia baru'. Koloni-koloni baru adalah laboratorium ilmu pengetahuan Barat. Teori-teori yang diperoleh dari eksplorasi dan eksploitasi negeri-negeri koloni, dan dari orang-orang yang sebelumnya memiliki negeri tersebut, membentuk totalisasi pencaplokan *Other*.

Robert Young mengemukakan bahwa Hegel mengartikulasikan sebuah struktur filosofis pencaplokan pihak lain sebagai sebuah bentuk pengetahuan, yang dengan luar biasa mensimulasikan proyek imperialisme abad sembilan belas; konstruksi pengetahuan, seluruhnya beroperasi melalui

bentuk-bentuk pengambilalihan dan penggabungan mimikri lain pada tingkat konspetual merupakan penyerapan geografis dan ekonomis dunia non Eropa yang dilakukan pihak Barat.[22]

Pengertian *Other* menurut David Goldberg, mengakar lebih kuat dalam filsafat klasik, tetapi dirupakan dalam kerangka liberalisme dan ide-ide tentang rakyat dan masyarakat yang dikembangkan sebagai disiplin melalui liberalisme.[23] Dalam sebuah diskusi menarik tentang wacana yang mempergunakan kata 'peradaban', John Laffey menyatakan bahwa, kata peradaban yang memasuki khasanah Anglo-French pada paruh kedua abad delapan belas, memungkinkan dibuatnya pembedaan antara mereka yang memandang diri sebagai beradab dan mereka yang kemudian dipandang sebagai biadab, di seberang lautan maupun di dalam negeri.[24] Sebagai sebuah penilaian standar, menurut Laffey, kata beradab menjadi kian terdefinisi berkat bantuan Freud dan lebih terkhususkan lagi dalam cara berbagai disiplin yang berlainan dalam menerapkan konsep tersebut. Salah satu penggunaan demikian bersifat komparatif dan memungkinkan dilakukannya perbandingan antara anak-anak dan orang-orang biadab atau anak-anak dan wanita, misalnya. Cara berpikir seperti itu dielaborasi lebih jauh ke dalam justifikasi psikologis bagi pembedaan antara yang beradab dan yang biadab. Pengaruh Freud terhadap cara disiplin dikembangkan dalam kaitannya dengan kolonialisme dan dieksplorasi lebih lanjut oleh Marianna Torgovnick, yang menelaah keterkaitan antara Freud dan antropologi dalam analisisnya atas buku Malinowski berjudul "The Sexual Life of Savages".[25] Menurut Turgovnick,

> Penjelasan Freud mengenai psikis manusia dalam hal seksualitas, menyokong usaha mereka dan mempengaruhi struktur berbagai penyelidikan etnografis pada tahap pengembangan disiplin ini, bahkan saat penyelidikan tersebut menggarisbawahi (sebagaimana sering dilakukan) modifikasi paradigma Freudian, seperti Oedipus Kompleks.[26]

Beberapa intelektual terkemuka lain juga disebut-sebut sebagai filsuf kebenaran yang tidak terlalu polos. Henry Louis Gates Jr menyebut Kant, Bacon, Hume, Jefferson dan Hegel sebagai 'intelektual besar rasialis' yang sangat berpengaruh dalam menentukan peran literatur dan hubungannya dengan humanitas.[27]

Dari segala disiplin yang ada, antropologi adalah salah satu yang paling dekat dengan studi tentang *Other* dan pendefinisian primitivisme.[28] Seperti dikemukakan Adam Kuper, "Para antropolog memandang masyarakat primitif ini sebagai subyek khusus, tetapi pada prakteknya masyarakat primitif terbukti merupakan masyarakat mereka sendiri (ketika mereka menamainya) yang dilihat dalam cermin menyesatkan."[29] Tatapan etnografis antropologi mengoleksi, mengklasifikasi dan merepresentasikan budaya-budaya lain sedemikian rupa, hingga antropolog termasuk para akademisi yang dianggap oleh dunia pribumi sebagai lambang dari segala keburukan akademisi. Haunani Kay Trask menuduh para antropolog sebagai pengambil dan pengguna yang mengeksploitasi keramahan dan kemurahan hati penduduk asli.[30] Trinh T. Minh-ha memberikan referensi senada bagi antropologi dan antropolog, termasuk mereka yang sekarang berniat

mendidik antropolog Dunia Ketiga. Pernah dianggap ketinggalan jaman, katanya, lalu dihidupkan lagi, misi pemberadaban kaum biadab menjelma menjadi imperatif 'menyetarakan'.[31] Ketika menulis sejarah tentang geografi, Livingstone menyebut disiplin ini sebagai ilmu imperialisme *par excellence*.[32] Komentarnya itu mengaitkan studi-studi geografis dengan hal-hal seperti pemetaan atas perbedaan rasial, keterkaitan antara iklim dan kemampuan mental, pemanfaatan para pembuat peta di koloni-koloni Perancis demi kepentingan intelijen militer, dan perkembangan aklimatisasi masyarakat.[33] Seperti sudah dikemukakan pada bagian Pendahuluan, sejarah juga berpengaruh pada konstruksi totalisasi wacana tuan yang mengontrol *Other*. Sejarah berbagai koloni, dari sudut pandang penjajah, secara efektif menolak pandangan-pandangan lain mengenai apa yang terjadi dan kira-kira apa makna penting fakta historis bagi bangsa terjajah. Jika sejarah ditulis pemenang, kata Janet Abu-Lughod, maka ia mesti, secara definisi, mendeformasi sejarah pihak lain.[34] Donna Awatare mengemukakan bahwa, "Proses pencatatan mengenai apa yang terjadi dengan sendirinya menguntungkan para pendatang kulit putih karena mereka pemenangnya. Dengan demikian, keseluruhan masa lalu 'diciptakan' dan selanjutnya disandangi otoritas kebenaran."[35] Komentar-komentar tadi selalu digaungkan di mana pun bangsa pribumi punya kesempatan 'gantian berbicara' kepada dunia akademis.

Sementara satu sama lain saling mempengaruhi, terutama dalam fondasi filosofis bersama mereka, berbagai disiplin tersebut juga satu sama lain saling terisolasi karena terjaganya

apa yang disebut batas-batas disipliner. Basil Bernstein memperlihatkan bagaimana cara kerja hal demikian dalam makalahnya tentang 'klasifikasi dan pengerangkaan pengetahuan'.[36] Insulasi memungkinkan disiplin-disiplin tersebut berkembang secara independen. Sejarah mereka dijaga agar tetap terpisah dan 'murni'. Konsep kebebasan akademis, pencarian kebenaran dan demokrasi menulangpunggungi gagasan tentang kebebasan dan dipertahankan secara sengit oleh para intelektual. Keadaan terisolasi melindungi suatu disiplin dari pihak luar, memberi jalan bagi komunitas sarjana untuk menjaga jarak dari pihak lain, dan dalam bentuk yang lebih ekstrim membebaskan diri dari tanggung jawab atas apa yang terjadi di cabang-cabang lain disiplin mereka, di lingkup akademi maupun di dunia.

Dalam konteks penelitian sampai pada taraf yang paling pragmatis, para peneliti dari berbagai proyek yang berlainan dan tim peneliti yang berbeda-beda bisa keluar masuk di suatu komunitas (persis seperti petugas layanan sosial pemerintah leluasa keluar-masuk rumah warga), yang sekadar menunjukkan sedikit tanggung jawab atas segala dampak dari aktivitas mereka. Pada tataran lain, kritik terhadap peneliti individu dan proyek mereka dibelokkan oleh argumentasi bahwa para peneliti itu berbeda dalam cara *scientific* yang sangat signifikan dari para peneliti lainnya. Bagaimana kira-kira komunitas pribumi mengerjakan hal itu adalah sebuah misteri. Ada bermacam organisasi dari berbagai disiplin, peneliti dan komunitas sarjana, yang kebanyakan memiliki panduan etis. Organisasi-organisasi itu didasarkan pada ide bahwa para sarjana berniat masuk ke dalamnya sebagai sarjana, profesi-

onal, atau sebagai manusia yang etis. Tidak semua yang melakukan penelitian dalam komunitas pribumi menjadi bagian, atau terikat oleh, disiplin diri *collegial* serupa itu.

Mendisiplinkan Bangsa Terjajah

Konsep disiplin menjadi jauh lebih menarik ketika kita menggagasnya tidak semata-mata sebagai suatu cara pengorganisiran sistem pengetahuan, melainkan juga sebagai sebuah cara mengorganisir orang atau tubuh. Foucault mengatakan bahwa disiplin pada abad kedelapanbelas menjadi formula dominasi yang bergerak di sekolah-sekolah, rumah sakit dan organisasi militer.[37] Teknik-teknik yang rinci dikembangkan guna memelihara disiplin atas tubuh. Kolonisasi *Other* melalui disiplin mempunyai sejumlah makna berlainan. Dalam kaitan dengan cara pengetahuan dimanfaatkan untuk mendisiplinkan bangsa terjajah, pengetahuan bekerja dalam pelbagai cara. Bentuk-bentuk paling jelas dari disiplin adalah melalui pengecualian, marjinalisasi dan penolakan. Cara-cara mencari pengetahuan pribumi dikecualikan dan dipinggirkan. Hal ini menimpa pandangan pribumi tentang tanah, misalnya, melalui pemberlakuan paksa hak individu lewat perampasan tanah dengan undang-undang pemberontakan (*act of rebellion*), dan melalui pendefinisian ulang tanah sebagai 'tanah terlantar' atau 'tanah kosong' dan kemudian mengambilnya begitu saja.

Foucault menegaskan salah satu cara disiplin didistribusikan melalui penyertaan. Inilah sisi lain eksklusi di mana beberapa marjin disertakan: tanah cadangan adalah penyertaan, sekolah disertakan, tapi agar disertakan semua itu juga

dikecualikan, ada sesuatu di luar. Disiplin juga mengalami partisi, individu-individu dipisah-pisahkan dan ruang dikompartementalisasi. Hal ini memungkinkan dilakukannya pengawasan efektif dan demi tercapainya pembedaan simultan antar berbagai individu. Bentuk disiplin ini bergerak pada taraf kurikulum, misalnya, sebagai sebuah mekanisme untuk menyeleksi anak-anak dan gadis 'asli' bagi kerja-kerja domestik dan manual. Disiplin itu juga bekerja di tataran penilaian, dengan tes-tes normatif yang disusun di sekitar bahasa dan modal kultural kelas menengah kulit putih.

Bagaimanapun juga memori terdalam tentang disiplin adalah brutalitas luar biasa yang dibagi-bagikan pada berbagai generasi komunitas pribumi. Para orang tua Aborigin di Australia harus menerima anak-anak mereka direnggut paksa, dikirim ke tempat tidak terjangkau dan 'diadopsi'.[38] Bocah-bocah pribumi di Kanada dikirim ke sekolah-sekolah asrama pada usia yang dirancang untuk menghancurkan secara sistematis bahasa dan ingatan pada kampung halaman mereka. Terdapat sekumpulan kesaksian yang kian bertambah banyak dari warga *First Nations* di Kanada yang mengisahkan jaman penganiayaan, ketidakpedulian dan kekejaman yang harus ditanggung anak-anak muda dari guru dan staf sekolah karena berbagai macam denominasi agama.[39]

Bentuk-bentuk disiplin tersebut ditopang oleh bermacam-macam kebijakan serta peraturan perundangan yang paternalistik dan rasis; ketentuan tersebut diterima oleh komunitas kulit putih sebagai kondisi wajib yang mesti dipenuhi, jika kaum pribumi ingin menjadi warga negara (negeri mereka

sendiri). Bentuk-bentuk disiplin tersebut mempengaruhi orang secara fisik, emosi, linguistis dan kultural. Disiplin itu dirancang untuk menghancurkan seluruh sisa-sisa dari cara alternatif dalam mencari pengetahuan dan menjalani hidup, menghapus identitas dan memori kolektif, serta menegakkan sebuah tatanan baru. Bahkan setelah Perang Dunia II sekalipun, ketika kurun postkolonial bermula, menurut beberapa teoritisi *cultural studies*, banyak bangsa pribumi di seluruh dunia yang masih belum diakui sebagai manusia, apalagi warga negara. Efek disiplin semacam itu adalah untuk membungkam—dalam beberapa kasus untuk selamanya—atau menindas cara-cara mengetahui bahasa demi mengeksploitasi berbagai bangsa pribumi. Menuntut kembali suara dalam konteks ini juga menyangkut klaim kembali, mengkaitkan kembali dan menata kembali cara-cara mengetahui tersebut yang dibenamkan, disembunyikan atau disurukkan ke bawah tanah.

Kolonialisme dan Intelektual "Asli"

Posisi para intelektual 'asli' didikan Barat dipandang oleh masyarakat mereka sebagai orang yang berkecimpung dalam gerakan nasionalis yang problematis. Sebagian besar mereka diskusi tentang kaum intelektual dalam kehidupan sosial budaya dan partisipasi mereka dalam perjuangan anti kolonial yang begitu kuat dipengaruhi pemikiran revolusioner Marxis, dibingkai dalam bahasa wacana oposisional, dan ditulis selama periode pasca perang ketika perjuangan kemerdekaan dilancarkan.[40] Juga digolongkan dalam rubrik 'intelektual' oleh penulis liberasi semacam Frantz Fanon adalah para seniman, penulis, penyair, guru, pegawai peme-

rintah, pejabat, *petit bourgeoisie* dan para profesional lain yang terlibat dalam produksi kebudayaan. Arti penting mereka dalam gerakan nasionalis terkait dengan kemampuan mereka mengklaim kembali, merehabilitasi dan mengartikulasikan budaya pribumi, serta bersangkut paut dengan kepemimpinan implisit mereka atas 'rakyat' sebagai suara yang mampu melegitimasi sebuah kesadaran nasionalis baru. Tetapi pada saat bersamaan, para produsen dan legitimator budaya tersebut juga merupakan kelompok yang paling dekat hubungannya dengan para penjajah dalam hal kepentingan kelas mereka, nilai-nilai dan cara berpikir mereka. Pandangan ini diangkat kembali pada tahun 1984 oleh Donna Awatare yang menulis bahwa "Maori kolonial pantas dicatat karena mereka sama berhasilnya dengan kaum kulit putih dalam beberapa sektor budaya kulit putih; secara ekonomi, melalui seni, olah raga, lewat agama, universitas dan pelbagai profesi."[41]

Ada semacam keprihatinan bahwa para intelektual asli mungkin menjadi terasing dari nilai-nilai budaya mereka sendiri sehingga mencapai titik rasa malu, dan membenci segala yang direpresentasikan oleh nilai-nilai tersebut. Dalam pengantarnya untuk buku Cesaire *Return to My Native Land*, Mazisi Kunene menulis bahwa, "mereka (para mahasiswa) yang pulang memandang hina dan merasa malu pada orang tua mereka yang cuma bisa membaca setengah-setengah atau buta huruf sama sekali dan berbicara dalam logat yang tidak elegan."[42] Di New Zealand segelintir orang Maori yang dididik di universitas pada paruh akhir abad sembilanbelas pada umumnya dilihat secara positif sebagai individu yang

memupuk kecintaan kepada bahasa dan budaya dan *committed* dalam konteks waktu itu bagi kelangsungan hidup bangsa pribumi. Problematisnya, kelompok orang ini dinamai oleh populasi dominan non pribumi sebagai individu-individu yang merepresentasikan kepemimpinan riil. Mereka diidealkan sebagai 'penyelamat rakyat' dan suri tauladan mereka menjadi ukuran kepemimpinan sejati.

Sebagaimana dikatakan Fanon, problem penciptaan dan pelegitimasian suatu budaya nasional "merepresentasikan sebuah medan perang tersendiri"[43] dan para intelektual punya kedudukan penting dalam pertempuran tersebut dengan cara berlainan. Mengakui bahwa para intelektual dididik dan dibudayakan di Barat, Fanon mengidentifikasi tiga jenjang perjalanan para intelektual asli kembali meniti garis.[44] Pertama adalah fase pembuktian bahwa para intelektual itu telah terasimilasi dengan kebudayaan kekuasaan penduduk. Kedua, tibalah periode pergolakan dan kebutuhan para intelektual untuk mengingat siapa sejatinya mereka, dan satu waktu untuk mengenang masa lalu. Pada fase ketiga para intelektual tersebut berupaya menggugah rakyatnya, menyatukan diri dengan rakyat serta memproduksi suatu literatur revolusioner dan nasional.[45] Pada fase ini penulis asli secara progresif mengawali kebiasaan mengangkat rakyatnya sendiri.[46]

Waktu itu Fanon sedang menulis tentang Aljazair dan struktur kolonialisme Perancis di Afrika. Ia sendiri mengenyam pendidikan di Perancis sebagai seorang psikiater dan terpengaruh oleh filsafat Eropa. Salah satu problem dalam

mengaitkan kolonialisme di New Zealand dengan formasi-formasinya di tempat lain adalah New Zealand, seperti halnya Kanada dan Australia, sudah mengalami proses *privilese* sebagai dominion kulit putih dalam Imperium Inggris dan Persemakmuran, dengan populasi pribumi sebagai minoritas. Meski secara geografis berada pada marjin Eropa, negeri-negeri tersebut secara ekonomi dan kultural terikat kepada Inggris. Di negara-negara itu bangsa pribumi benar-benar minoritas. Para pemukim pendatang tiba sebagai imigran permanen. Bagi bangsa pribumi yang hidup di tempat-tempat tadi, hal demikian merupakan pengalaman jenis lain dengan kolonialisme dan kemungkinan lain bagi dekolonisasi. Yang juga penting ditunjuk adalah bahwa para intelektual pribumi berasal dari sistem kolonial dan pribumi yang berbeda. Di Kepulauan Pasifik, misalnya, para sarjana datang dari kebudayaan mayoritas dan bangsa-bangsa pulau merdeka, tetapi mereka juga tersedot pada level regional ke budaya metropolitas Australia dan New Zealand.[47] Hau'ofa menyatakan bahwa "kelas berkuasa Pasifik Selatan secara kultural semakin homogen saja. Mereka bicara dalam bahasa yang sama, yaitu bahasa Inggris; mereka punya ideologi dan gaya hidup material serupa."[48]

Belakangan, peran intelektual asli dirumuskan kembali tidak dalam kaitan dengan wacana nasionalis atau pembebasan melainkan dalam hubungannya dengan intelektual Post-kolonial. Para intelektual yang memposisikan diri sebagai postkolonial bergerak melintasi batas-batas pribumi dan metropolitan, institusi dan komunitas, politik dan kesarjanaan. Tempat mereka dalam dunia akademi masih sangat pro-

blematis. Gayatri Spivak, yang menulis selaku seorang intelektual Asia (India) dan bekerja di Amerika Serikat, mengatakan bahwa para intelektual Dunia Ketiga harus memposisikan diri secara strategis sebagai intelektual di akademi, di Dunia Ketiga atau dunia pribumi, juga di dunia Barat di mana para intelektual sesungguhnya bekerja. Masalahnya, kata Spivak, bagi Dunia Ketiga kaum intelektual masih menjadi persoalan yang dianggap serius.

> Bagi saya, pertanyaan "Siapa mesti bicara?" tidak seberapa krusial dibanding "Siapa yang mau mendengar?" Kalau saya akan bicara bagi diri sendiri selaku orang Dunia Ketiga adalah posisi penting bagi mobilisasi politik masa kini. Tetapi tuntutan riilnya adalah, ketika saya bicara dari posisi itu, saya mesti didengar serius; bukan dengan cara murah hatinya imperialisme.[49]

Spivak mengakui bahwa tugas mengubah akademi tersebut sukar: "Saya ingin menekankan bahwa, jika seseorang memulai gempuran mengguncang struktur itu, ia akan melihat betapa jauh lebih kokoh oposisi yang menunggu."[50]

Peran intelektual, guru, seniman dan penulis sehubungan dengan komunitas pribumi masih saja problematis, dan retorika liberasi masih merupakan wacana pribumi. Komunitas-komunitas pribumi terus-menerus memandang pendidikan dalam pengertian Barat dan modernnya, sebagai hal yang penting bagi pembangunan dan penentuan nasib sendiri. Meski mengkritik orang-orang pribumi yang masuk universitas di satu pihak, di lain pihak banyak komunitas pribumi yang tetap berjuang dan bersusah payah menabung agar bisa

menyekolahkan anak mereka di universitas. Terlihat adanya ambiguitas nyata pada komunitas pribumi mengenai peran pendidikan Barat dan mereka yang belajar di universitas. Ini tercermin dalam berbagai konteks pada perjuangan meraih kepemimpinan, representasi dan suara di antara mereka, yang dianggap sebagai tradisional dan mereka yang dilihat sebagai radikal atau sekadar mempunyai kredensial Barat. Di Australia, julukan *flash blacks* meliputi mereka yang berpendidikan bagus maupun yang punya pekerjaan bergaji tinggi. Di New Zealand, suatu perjuangan menentang nilai pendidikan Barat digelar pada era 1980-an, melalui suatu proses memberi *privilese* kembali kepada (*reprivileging*) para tetua dan reifikasi para tetua, sebagai pemangku segala pengetahuan tradisional dan *deprivilese* paralel terhadap anggota suatu *iwi* (suku) yang lebih muda yang kebanyakan berpendidikan lebih baik dalam kaca mata Barat. Para akademisi Maori yang bekerja jauh dari wilayah suku mereka, rentan terhadap kritik karena tinggal jauh dari kampung halaman, dan karena itu dianggap menjaga jarak dari rakyatnya. Pada saat yang sama mereka ditarik ke dalam kehidupan kesukuan kapanpun terjadi suatu krisis atau ada tuntutan tambahan akan pengetahuan dan keterampilan spesialis. Bagaimanapun, pada dasarnya dalam hal-hal yang sangat fundamental, mereka tetap merupakan anggota *iwi* berikut segala hubungan dekatnya dengan ikatan keluarga dan ikatan komunitas lainnya.

Other yang Otentik, Esensialis dan Spiritualis

Pada suatu konferensi yang diselenggarakan belum lama di New Zealand dalam rangka membahas isu-isu berkenaan dengan hak kekayaan intelektual dan kultural pribumi, koran-

koran setempat diundang untuk mewawancarai beberapa delegasi. Seorang reporter surat kabar berpikir betapa hebat jika ia bisa mengambil foto *marae* (pusat kebudayaan) setempat, pasti akan menjadi *feature* sangat kaya yang bisa diangkat korannya. Namun ketika ia beserta fotografer lainnya datang, tampak jelas mereka sangat kecewa karena hanya mendapati deretan baju stelan, jeans dan berbagai model pakaian modern lainnya, mereka memutuskan untuk tidak memotret. "Oh, saya lupa kalau harus datang sebagai orang asli," gurau salah seorang delegasi. "Bulu-bulu saya disita di bandara ketika saya tiba", atau "rasanya mata saya kelewat biru", terus "apakah kita mesti datang telanjang?" Sebagaimana kita tahu, pengertian otentik ramai dipertentangkan ketika diterapkan pada atau oleh bangsa pribumi. Otoritas dan para ahli dari luar sering diundang untuk memverifikasi, mengulas, dan memberi penilaian tentang validitas klaim pribumi atas keyakinan kultural, nilai-nilai, cara mengetahui dan kajian-kajian historis. Isu-isu tersebut sering diperdebatkan dengan sengit oleh publik (sebuah kategori yang biasanya berarti kelompok dominan), dan mengarah pada pawai tiada usai dari pandangan abad sembilan belas tentang ras dan perbedaan rasial. Pertanyaan tentang siapa orang pribumi sejati, siapa yang layak disebut pemimpin pribumi sejati, siapa orangnya yang memperlihatkan nilai kultural sejati dan kriteria yang dipakai untuk menaksir karakteristik otentisitas, sering menjadi topik perbincangan dan perdebatan politik. Perdebatan tersebut dimaksudkan untuk memfragmentasi dan memarjinalkan mereka yang bicara demi, atau mendukung, isu-isu pribumi. Sering kali perdebatan tadi juga berfungsi membungkam dan menya-

markan presensi kelompok lain dalam masyarakat pribumi seperti wanita, orang urban berstatus non-suku dan mereka yang leluhur atau kuantum darahnya terlalu putih.[51] Di Tasmania, di mana para ahli sudah menetapkan bahwa Aborigin sudah punah, suara-suara yang masih bicara sebagai orang Aborigin Tasmania ditafsirkan sekadar upaya politis orang-orang yang sudah tidak ada dan karena itu mustahil punya klaim.

Para teoritikus feminis poststruktural dan psikoanalisis mutakhir menyangkal klaim yang diajukan feminis generasi terdahulu, yang menyatakan bahwa selaku sebuah kelompok wanita adalah berbeda. Hakikat mereka sebagai wanita berbeda secara fundamental dan tidak terbantahkan karena persaudaraan perempuan (*sisterhood*) mereka merupakan tempat bertemu alamiah bagi setiap wanita. Dari sisi pedagogis, esensialisme dikecam karena asumsinya yang menyatakan bahwa esensi menjadi seorang wanita sekadar menjalani hidup sebagai seorang wanita sebelum seseorang bisa menganalisis atau memahami penindasan wanita. Wanita Dunia Ketiga dan wanita kulit berwarna juga menyerang asumsi tersebut karena hal itu menyangkal dampak imperialisme, rasisme dan sejarah lokal pada wanita. Konsep otentik yang terkait dengan esensialisme juga mengalami dekonstruksi, tetapi lebih banyak dari perspektif psikoanalitis karena konsep itu mengasumsikan jika membongkar penindasan dan konsekuensi psikologis penindasan, maka kita akan mendapatkan 'diri' yang 'murni' dan otentik. Salah satu persoalan utama kenapa kata itu didefinisikan adalah: karena perdebatan yang sering dila-

kukan para akademisi dalam satu konteks, dalam suatu wacana intelektual spesifik, kemudian diambil oleh media dan pers populer demi melayani agenda ideologis dan rasis yang lebih telanjang.[52] Trinh T. Minh-ha ketika menulis secara khusus tentang antropolog menyatakan, "Ketika bicara, *mereka* menentukan siapa sesungguhnya yang bebas rasisme atau anti kolonial, dan mereka berpikir dengan seriusnya bisa terus merumuskan kriteria bagi kami."[53]

Meskipun demikian, di dunia terjajah istilah-istilah tersebut jarang dipakai dengan cara yang sama seperti laiknya para akademisi Dunia Pertama. Kata otentik, misalnya, adalah sebuah istilah oposisional yang dipakai dalam dua cara berbeda. Pertama, kata itu dipakai sebagai bentuk artikulasi dari apa yang dimaksud telah mengalami dehumanisasi oleh kolonisasi; dan, yang kedua, untuk mengorganisasi kembali kesadaran nasional dalam perjuangan demi dekolonisasi. Keyakinan pada suatu diri yang otentik dibingkai dalam humanisme dan dipolitisir oleh dunia terjajah dengan cara memancing makna simultan; ia mengingatkan pada masa lalu yang ideal—ketika penjajah belum datang—bagaimana ketangguhan daya tahan kami dan bahasa kami sebagai sebuah kaitan tak terputus dengan sejarah kami. Termasuk pada pemilikan tanah kami, kemampuan kami menciptakan sekaligus mengendalikan kehidupan dan kematian kami sendiri, pada cita keseimbangan antara kami dengan lingkungan, dan pada diri otentik kami selaku rakyat. Meski tampak terlalu diidealkan, daya tarik simbolis ini tetap penting dan strategis dalam perjuangan politik. Lebih dari itu, mempertautkan 'diri' dalam psikologis Barat—suatu pengertian

individualistik dengan kesadaran kelompok yang sangat penting artinya dalam berbagai masyarakat terjajah—bukanlah sebuah terjemahan lugas dari individu kepada kelompok. Hal tersebut sering kali merupakan satu-satunya cara Barat untuk memahami apa sesungguhnya yang dimaksud dengan sebuah kelompok.

Tujuan dari ulasan terhadap konsep tersebut bahwa apa yang dimaksud dengan otentik sebagaimana digunakan Barat merupakan salah satu kriteria untuk menentukan siapa yang benar-benar pribumi, siapa yang layak diselamatkan, dan siapa yang masih polos dan terbebas dari kontaminasi Barat. Ada kecenderungan sangat kuat dalam penelitian untuk mengembalikan argumen tersebut pada suatu 'esensialisme' biologis, yang bersangkutan dengan ras karena ide tentang budaya jauh lebih sukar dikontrol. Pada jantung pandangan otentisitas semacam itu terletak suatu keyakinan bahwa budaya pribumi tidak dapat diubah, tidak bisa menciptakan diri kembali dan masih mengklaim sebagai pribumi. Tidak pula bisa dikomplikasikan, didiversifikasi atau dikontradiksikan secara internal. Cuma Barat saja yang punya *privilese.*

Konsep tentang esensialisme juga dibicarakan dengan berbagai cara yang berbeda di dunia pribumi. Ia diterima sebagai suatu istilah yang terkait dengan humanisme, karena itu dipandang dengan cara sama seperti ide tentang otentisitas. Dalam penggunaan kata demikian, mengklaim karakteristik esensial sama strategisnya dengan hal-hal lain karena menyangkut klaim bagi hak asasi manusia dan hak-hak

pribumi. Esensi seseorang juga didiskusikan dalam hubungannya dengan berbagai konsep pribumi tentang spiritualitas. Dalam pandangan-pandangan serupa, esensi seseorang memiliki silsilah yang bisa dilacak sampai ke orang tua bumi, lazim disebut Ibu Bumi. Seseorang tidak tegak sendirian, ia ditemani jiwa yang lain. Dalam pengertian Barat, makluk-makluk 'tidak bernyawa', suatu hubungan yang didasarkan pada esensi kehidupan bersama. Arti penting tempat, tanah, lanskap, dan hal-hal lain di semesta,—dalam pendefinisian hakikat suatu bangsa—memunculkan terjemahan yang sangat berbeda terhadap istilah esensialisme sebagaimana dipakai bangsa pribumi.

Argumen berbagai bangsa pribumi yang bersandar pada hubungan spiritual dengan semesta, lanskap, bebatuan, karang, serangga dan benda-benda lain yang terlihat maupun tidak tampak, merupakan argumen yang sukar dimengerti atau diterima bagi sistem pengetahuan Barat. Argumen-argumen tersebut memberikan indikasi parsial mengenai pandangan dunia yang berbeda dan cara-cara alternatif untuk mengetahui, dan untuk mengada, yang masih bertahan dalam dunia pribumi. Konsep spiritualitas yang coba dihancurkan agama Kristen,—untuk kemudian diambilalih, lalu diklaim—merupakan situs perlawanan penting bagi bangsa-bangsa pribumi. Nilai-nilai, sikap, konsep dan bahasa yang tertanam dalam keyakinan tentang spiritualitas, merupakan tanda perbedaan paling gamblang antara bangsa pribumi dan bangsa Barat. Inilah satu dari sedikit bagian diri kami yang tidak bisa diuraikan Barat, tidak bisa dipahami dan tidak bisa dikendalikan. ❋

Catatan:

1 Mita, M. (1989), "Merata Mita On", dalam *New Zealand Listener*, 14 Oktober, hal. 30.

2 Ngugi Wa Thiong'o (1986), *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Literature*, James Currey, London.

3 Jaggar, A. (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Harvester Press, Sussex.

4 Hall, S. (1992), "The West and the Rest: Discourse and Power", Bab 6 pada *Formations of Modernity*, (eds) S. Hall dan B. Gielben, Polity Press dan Open University, Cambridge, hal. 276-320.

5 Goonatilake, S. (1982), "Colonies: Scientific Expansioan (and Contraction)", dalam *Review*, Vol. 5, No. 3, Winter, hal. 413-436.

6 Said, E. (1978), *Orientalism*, Vintage Books, New York, hal. 7.

7 Bazin, M. (1993), "Our Science, Their Science", dalam *Race and Class*, Vol. 34, No. 2, hal. 35-36.

8 Goonatilake, "Colonies".

9 Adas, M. (1989), *Machines as the Measure of Man. Science, Technology and Ideologies of Western Dominance*, Cornell University Press, Ithaca.

10 Clifford, J. (1988), *The Predicament of Culture, Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge, hal. 231. Lihat juga mengenai topik koleksi, Ames, M. (1986), *Museums, The Public and Anthropology*, University of Columbia Press, London.

11 Brockway, L. H. (1979), *Science and Colonial Expansion. The Role of the British Royal Botanical Gardens*, Academic Press, New York, hal. 187.

12 Goonatilake, "Colonies", hal. 432.

13 Crosby, A. W. (1986), "Biotic Change in Nineteenth Century New Zealand", dalam *Review*, Vol. 9, No. 3, Winter, hal. 325-337.

14 Smith, C. W. (1994), "Kimihia te Matauranga, Colonization and Iwi Development", thesis MA pada University of Auckland, hal. 23.

15 Pool, D. L. (1977), *The Maori Population of New Zealand 1769-1971*, Auckland University Press dan Oxfort University Press, Auckland, hal. 75-105.

[16] Churchill, W. (1994), *Indians Are Us? Culture and Genocide in Native North America*, Common Courage Press, Maine.

[17] *Ibid.*, hal. 28-42.

[18] Sykes, R. B. (1989), *Black Majority*, Hudson Hawthorn, Victoria, hal. 185.

[19] Bernal, M. (1991), *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vintage, London.

[20] Said, E. *Orientalism*, hal. 205-206.

[21] Untuk contoh-contoh perdebatan ini sehubungan dengan isu-isu pribumi, lihat Ngugi wa Thiong'o (1986), *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature*, James Currey, London, dan Haunani Kay Trask (1993), *From a Native Daughter*, Common Courage Press, Maine.

[22] Young, R. (1990), *White Mythologies: Writing, History and the West*, Routledge, London, hal. 3.

[23] Goldberg, D. T. (1993), *Racist Culture: Philolosophy and the Politics of Meaning*, Blackwell, Oxford.

[24] Laffey, J. F. (1993), *Civilization and its Discontented*, Black Rose Books, New York.

[25] Torgovnick, M. (1990), *Gone Primitive: Savage Intelects, Modern Lives*, University of Chicago Press, Chicago.

[26] *Ibid.*, hal. 7.

[27] Gates, H. L. (1994), "Authority (White) Power and the (Black) Critic: It's All Greek to Me", dalam *Culture/ Power/ History*, (eds) N. Dirks, G. Eley dan S. B. Ortner, Princeton University Press, New Jersey.

[28] Stocking, G. Jr (1987), *Victorian Anthropology*, The Free Press, London.

[29] Kuper, A. (1988), *The Invention of Primitive Society*, Routledge, London, hal. 5.

[30] Trask, H. K. (1993), *From a Native Daughter*, Common Courage Press, Maine.

[31] Minh-ha, Trinh T. (1989), *Woman, Native, Other*, Indiana University Press, Bloomington, hal. 59.

[32] Livingstone, D. (1992), *The Geographical Tradition*, Blackwell, Oxford.

[33] *Ibid.*, hal. 216.

[34] Abu-Lughod, J. (1989), "On the Remaking of History: How to Reinvent

the Past", dalam *Remaking History*, Dia Art Foundation, Bay Press, Seattle, hal. 118.

35 Awatare, D. (1983), "Awatare on Intelectuals: Academic Fragmentation or Visionary Unity", artikel dalam *Craccum*, Aucland University Students' Association, 3 Mei, Auckland, hal. 6-7.

36 Bernstein, B. (1971), "On the Classification and Framing of Knowledge" dalam *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education*, (ed) M. F. D. Young, Collier Macmillan, London, hal. 47-69.

37 Foucault, M. (1977), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, terjemahan A. Sheridan, Penguin, London, hal. 137.

38 Praktek ini lazim dikenal dengan sebutan kebijakan 'anak-anak curian'. Tetapi sebuah penyelidikan resmi dilakukan pemerintah Australia dan dinamakan "A National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families". Penyelidikan tersebut diselesaikan tahun 1997.

39 Sebuah komisi pemerintah untuk menyelidiki penganiayaan di sekolah sistem asrama bagi anak-anak Indian dibentuk belum lama ini oleh pemerintah Kanada. Untuk memahami lebih jauh baca Furness, E. (1995), *Victims of Benevolence: The Dark Legacy of the Williams Lake Residential School*, Arsenal Pulp Press, Vancouver; Haig-Brown, C. (1988), *Resistence and Renewal: Surviving the Indian Resedential School*, Tillacum Library, Vancouver dalam L. Tane, ed. (1993), *Residential Schools: the Stolen Years*, University of Saskatechewan Press, Saskatson.

40 Di antara pandangan Marxis lainnya, pandangan Gramsci mengenai intelektual sangat berpengaruh. Begitu pula pandangan eksistensialis Jean Paul Sartre yang menulis pengantar untuk buku Fanon, *The Wretched Earth*. Kritik atas pengaruh-pengaruh tersebut pada Fanon, khususnya, bisa dibaca dalam Young, *White Mythologies*.

41 Awatare, D. (1984), Maori Sovereignity, Broadsheet, Auckland, hal. 83.

42 Cesaire, A. (1969), *Return to My Native Land*, diterjemahkan oleh John Berger dan Ana Bostock, pengantar oleh Mazisi Kunene, Penguin Books, Harmondsworth, hal. 24.

43 Fanon, F. (1990), *The Wretched of the Earth*, Penguin, London, hal. 193.

44 *Ibid.*, hal. 178-179.

45 *Ibid.*, hal. 179.

46 *Ibid.*, hal. 193.

[47] Hau'ofa, E. (1987), "The New South Pacific Society: Integration and Independence", dalam *Class and Culture in the South*, eds. A. Hooper, S. Britton, R. Crocombe, J. Huntsman dan C. Macpherson, Centre for Pacific Studies, University of Auckland, Institute for Pacific studies, University of the South Pacific, hal. 1-15.

[48] *Ibid.*, hal. 3.

[49] Spivak, G. (1990), "Questions of Multiculturalism", dalam *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, ed. S. Harasayam, Routledge, New York, hal. 59-60.

[50] Spivak, G. (1990), "Critism, Feminism and the Institution", dalam *The Postcolonial Critic*, hal. 6.

[51] Kuantum darah menunjuk pada jumlah darah asli yang dipunyai seseorang dan dipergunakan di tempat-tempat seperti Hawai'i untuk menentukan persyaratan memasuki tanah dan identitas Hawai'i. Hal tersebut didasarkan pada keyakinan rasial bahwa semakin bangsa pribumi sering melakukan kawin campur semakin terasimilasi mereka atau menjadi 'dialiri'. Sebaliknya jika tidak melakukan kawin campur maka mereka tetap 'murni'.

[52] Perdebatan serupa terjadi mengenai kata seperti 'temuan'. Ketika para antropolog berbicara satu sama lain tentang temuan budaya; media bisa menuduh bangsa pribumi menemukan budaya demi kepentingan mereka sendiri *atas jasa kelompok dominan*. Hal ini muncul di New Zealand dengan sebuah artikel yang ditulis A. Hanson (1991), "The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic", dalam *American Anthropologist*, hal. 890-902. Sebuah surat kabar terbesar memuat artikel tersebut dan memasang judul "US EXPERT SAYS MAORI CULTURE INVENTED", (Ahli Amerika Mengatakan Budaya Maori Ditemukan), *Dominion*, Sabtu 24 Februari.

[53] Minh-ha, Trinh T., *Woman, Native, Other*, hal. 59.

BAB IV

Petualangan Penelitian di Tanah Pribumi

Seperti disebutkan sebelumnya, kisah pengelana dan anekdot yang merepresentasikan bangsa pribumi membentuk kesan umum dalam lingkungan ide yang mewarnai pengetahuan Barat dan konstruksi Barat tentang *Other*. Belakangan muncul teori tentang signifikansi perjalanan, lokasi, pembentukan pemahaman Barat tentang *Other* dan produksi pemahaman lebih kritis tentang watak teori.[1] Bell Hooks, ketika mendeskripsikan representasi kulit hitam tentang dunia kulit putih, menulis perjalanan tersebut sebagai tindakan teror yang menjadi bagian dari memori kami.[2] Salah satu *genre* utama kisah pengelana dan petualangan adalah seperti yang dialami di dunia baru, negeri Indian, tanah Maori, dan berbagai wilayah yang dilabeli nama sejenis. Petualangan-petualangan tersebut diceritakan kembali dengan cara mempesona: mereka menuturkan kisah bagaimana bertahan hidup dalam deraan kesengsaraan, mencatat pandangan saksi mata tentang upacara, ritual, peristiwa menakjubkan, mengerikan, dan rahasia yang tak pernah seorang Eropa melihatnya.

Dari perspektif pribumi, semua pendatang Eropa awal lebih merupakan musafir dengan sebuah misi ilmiah, relijius dan bisnis ketimbang semangat petualangan. Banyak di antara mereka yang memutuskan untuk menetap. Dilihat dari kaca mata Barat, kesan dan semangat petualangan yang terkandung dalam sejarah ilmu pengetahuan maupun biografi para ilmuwan merupakan contoh bagus tentang betapa menakjubkan dan menariknya penemuan 'pengetahuan *scientific* baru' dari dunia baru. Para misionaris dan pedagang juga menyiratkan kesan petualangan itu dalam laporan mereka. Bagi para misionaris, serasa menemukan pertambangan besar dan menantang, ada jiwa-jiwa yang hilang dan terperosok yang perlu diselamatkan. Kebiadaban dan kehinaan orang-orang asli yang menjijikkan, menggelitik kosa kata yang mengakar di benak mereka. Sedang bagi para pedagang, kesempatan yang ditawarkan sama luar biasanya dengan wilayah jual-beli mereka yang meliputi daratan dan lautan yang maha luas.

Meski serba etnosentris dan patriarkal, laporan para musafir tetap menarik karena detail dan kadang-kadang berisi komentar perseptif—ada kalanya reflektif—yang dibuat beberapa penulis mengenai peristiwa-peristiwa yang mereka rekam. Ada sebuah kesadaran yang diekspresikan dalam beberapa laporan tentang 'kebutuhan' untuk mencatat apa yang dilihat, demi kepentingan perluasan pengetahuan dan kebutuhan untuk menulis sesuatu, sebelum bangsa yang diamati mengalami terlalu banyak perubahan. Juga ada representasi artistik dalam bangsa pribumi yang mempunyai daya pikat bagi khalayak Eropa. Sebagian besar musafir, tidak

terkecuali wanitanya, berasal dari golongan aristokrat dan punya uang untuk melakukan perjalanan. Mereka punya kesempatan untuk mengungkapkan pengalaman mereka saat pulang.[3] Ada bermacam-macam masyarakat ilmiah dan klub para *gentlemen* yang gemar mendiskusikan dan memperdebatkan perjalanan yang mengeksploitasi bangsa pribumi. Kisah perjalanan yang sangat didramatisir mampu memuaskan imajinasi publik dengan dongeng keberanian dan kesatriaan. Salah satu contohnya adalah cerita Pocahontas.

Bab ini mendiskusikan cara-cara mengumpulkan informasi dengan sistem informal, tentang masyarakat pribumi yang dibentuk formal dan dilembagakan dalam konteks kolonial New Zealand. Salah satu alasan kenapa hal ini menjadi penting, karena semakin formal maka semakin otoritatif dan berpengaruh dalam pembentukan sistem-sistem itu. Apa yang pada awalnya cuma khayalan, opini atau penjelasan keliru tentang kehidupan dan adat-istiadat pribumi, meresap dengan cepat ke dalam bahasa kemudian dipakai sebagai cara untuk merepresentasikan bangsa pribumi. Bagi para misionaris agama, sudut pandang yang dirancang dimaksudkan untuk menjustifikasi dukungan finansial lebih jauh dari kantor pusat sekaligus menjustifikasi segala motivasi ideologis. Makin heboh dan jahat suatu suku, makin kuat pula imperatif untuk menjalankan pekerjaan Tuhan. Kini sebagian besar pandangan para musafir tersebut diterima tanpa banyak tanya sebagai fakta yang mengurat dalam bahasa dan sikap orang-orang non pribumi terhadap bangsa pribumi. Pandangan-pandangan lama itu terus saja membingkai wacana tentang isu-isu pribumi dalam suatu masyarakat tertentu dan

menjelaskan (untuk sebagian) penggunaan bahasa yang sangat spesifik, termasuk pengertian penganiayaan, bermacam-macam isu yang dipilih dalam perdebatan, bahkan berbagai jenis perlawanan yang diangkat oleh bangsa pribumi.

Arah dan prioritas penelitian atas bangsa pribumi dibentuk lewat organisasi orang-orang yang berkepentingan di dalam masyarakat terpelajar, maupun institusionalisasi ide-ide serta sikap mereka. Dalam proses ini peran yang dijalankan para pejabat, misionaris, pedagang dan musafir yang bermaksud baik dan akrab dengan adat-istiadat, bahasa pribumi dan menjadi kawan penting orang pribumi, adalah peran yang kompleks. Mereka sering kali diidentifikasi sebagai 'teman' bagi orang-orang asli untuk dimanfaatkan, dicerca, dan ada kalanya diberi penghargaan oleh masyarakat mereka sendiri maupun oleh masyarakat pribumi selaku tuan rumah mereka. Kerap mereka menjalin hubungan dengan kaum wanita pribumi, punya anak, lalu mendapat hadiah tanah dan barang-barang berharga lainnya. Ada pula yang lebih serius menjadi sarjana, berniat mencatat detail apa saja yang mereka pandang sebagai kebudayaan yang sedang sekarat. Banyak pula yang menemukan diri kembali, katakanlah begitu, dengan mengawali petualangan sebagai pedagang dan mengakhirinya sebagai orientalis yang sangat dihormati. Sedangkan yang lainnya lagi meniti karir sebagai tentara pemerintah guna membasmi populasi pribumi pembangkang, kemudian menjadi guru atau surveyor, hakim atau politisi yang dipilih lewat pemilu para pendatang pemukim.

Datang, Melihat, Memberi Nama, lantas Mengklaimnya

Dalam konteks Pasifik, penelitian orang-orang Eropa terhadap pribumi Maori bermula secara sistematis semenjak perjalanan pertama Cook. Sebelum itu pengamatan Abel Tasman dan perjumpaannya dengan Maori—yang tidak senang dengan hal itu—merasuki kesadaran umum Eropa sebagai kisah para petualang.[4] Maori ditampilkan laiknya kaum biadab yang menurut deskripsi Salmond, "mengangkat reputasi haus darah Maori di mata Eropa."[5] Tasman juga dipuji sebagai orang yang menemukan dan menamai New Zealand. Sekalipun Salmond menyatakan: "tidak banyak yang bisa dipelajari tentang kehidupan Maori dari perjalanan,"[6] namun tak urung Tasman dan awaknya menandai permulaan observasi tercatat tentang Maori tersebut, sampai-sampai beberapa orang Maori mengklaim bahwa "kami adalah bangsa yang paling banyak diteliti di dunia."[7] Klaim senada juga diajukan bangsa pribumi lain yang bisa melacak lebih jauh lagi permulaan perjumpaan mereka yang terekam.

Perjalanan Cook ke New Zealand sangat penting artinya bagi bangsa Maori, karena terkait dengan pengetahuan dan penelitian yang sangat eksplisit. Perjalanan pertamanya sebagian dibiayai oleh Royal Society dengan maksud agar peristiwa transit Venus bisa diamati di Tahiti. Perjalanan itu juga menyinggahi tempat-tempat di selatan yang sudah dikenal sebagai New Zealand dan Australia. Joseph Banks, yang sangat terpandang sebagai seorang ahli botani dan ikut berlayar bersama Cook, membawa rombongan sendiri terdiri

dari delapan orang. Kegemaran mengoleksi dan observasinya pada dunia tumbuhan dan burung sekaligus observasi atas orang-orang Maori dan potensi New Zealand merupakan sebuah aksi koloni. Catatan harian Banks mencakup sejumlah topik yang menjadi minat besar pada jaman itu dipenuhi perbandingan dengan tempat-tempat lain yang dikenal Inggris. Keuntungan yang didapat dari perbandingan tersebut melipatgandakan kekuatan mata imperial, dan dengan mata itulah Banks melihat tanah berikut segala yang ada di atasnya. Pada tingkat tertentu kemampuan itu bisa disebut pengetahuan, dan pengetahuan imperial itulah yang menimbang segala hal baru dari yang diketahui Banks sendiri. Ia mencatat kualitas sumber kekayaan alam dan mengulas jumlah tidak terkatakan dari banyaknya hutan, yang belum dijamah, tetapi menjanjikan imbalan besar bagi orang yang bersedia menanggung resiko membersihkannya.[8] Ia mencatat tempat paling cocok yang pernah dilihat untuk membangun koloni di sepanjang daerah yang ia namakan River Thames. River Thames merupakan bakal penghasil ikan yang melimpah dan tanahnya akan menyuburkan segala Sayuran Eropa yang ditanam di situ.[9]

Setelah memaparkan lanskap, serangga dan kupu-kupu, hewan laut, sayuran, tanaman budi daya dan buah-buahan, Banks mendeskripsikan rakyat—pria, kemudian wanita—dengan mata yang sama obyektifnya. Ia mengulas penampilan dan kecenderungan mereka dengan membandingkan dengan 'Penghuni Pulau' (*Islanders*) lain, yaitu South Sea Islanders yang pernah dijumpai sebelumnya. Selanjutnya ia menulis tentang pakaian mereka, rumah, makanan, tekno-

logi, persenjataan, upacara kematian, agama dan bahasa mereka. Ia membuat ulasan tentang apa yang ia sukai dan apa yang membuatnya risih, dan membuat dugaan-dugaan sambil berupaya menjelaskan apa yang ia maksud dengan 'mengherankan'. Pendek kata, karya Banks merupakan sebuah kerja pra-etnografi tentang sektor-sektor masyarakat Maori yang ditemuinya.

Berbeda dengan Tasman yang cuma mengunjungi daerah garis pantai, Cook menjelajahi New Zealand dan menamai seluruh negeri sekehendak hatinya. Penamaan kembali ini hingga taraf tertentu benar-benar sekenanya, tergantung pada nasib baik atau nasib buruk yang menimpa orang-orang di kapal dan pada kesan yang diperoleh di laut terhadap daratan yang mereka amati. Meski begitu, ada pula nama-nama yang mengingatkan pada geografi dan rakyat Inggris. Nama-nama dan *landmark* tersebut dihubungkan dengan mereka yang tertera di peta dan kemudian dimasukkan ke dalam arsip Barat sebagai rampasan penemuan. Penamaan kembali dunia itu tidak pernah berakhir. Setelah Traktat Waitangi ditandatangani tahun 1840, pemukiman pendatang Inggris semakin gencar. Kota, jalan, dan kawasan dinamai kembali menurut tempat-tempat di belahan Imperium Inggris. Beberapa nama mencerminkan pertempuran Inggris di belahan Imperium lainnya, India misalnya, atau para pahlawan Inggris dari berbagai penaklukan atas bangsa-bangsa lain. Bagi Paulo Freire penamaan dunia itu sama saja dengan mengklaim dunia dan mengklaim cara memandang dunia yang dianggap *legitimate*.[10]

Jika perjumpaan pertama dengan orang Eropa adalah perjumpaan di mana bangsa pribumi diamati sebagai obyek penelitian, maka apa makna hal itu bagi bangsa Maori? Salmond mengemukakan bahwa observasi-observasi tersebut—atau Salmond menyebutnya sebagai perjumpaan interpretatif—terjadi pada kedua belah pihak: orang-orang Maori banyak bertindak sebagai perantara bagi orang Eropa yang pertama mereka lihat dan memenuhi agendanya sendiri.[11] *Master naratif*-nya dibangun berdasarkan laporan-laporan orang Eropa, sedangkan interpretasi orang Maori tetap berupa cerita lisan. Kesulitan dalam mengekstraksikan reaksi spesifik terhadap penelitian adalah, sebagian besar orang Maori yang terlibat tidak merasa tahu. Penelitian mustahil dipisahkan dari berbagai aktivitas orang Eropa lainnya termasuk misionaris, ahli botani amatir, surveyor, pejabat pemerintah, para pedagang, dan setiap orang Eropa yang bisa menulis atau menggambar. Lebih dari itu, banyak orang Eropa mencoba merangkap beberapa pekerjaan untuk satu orang. Colenso misalnya, ia memulai hidup di New Zealand sebagai seorang pencetak, ditahbiskan menjadi pendeta, kemudian dianugerahi medali selaku ahli botani. Di antara pentahbisan dan penganugerahan selaku ahli botani, ia mendapat seorang anak dari seorang wanita Maori yang sempat dinikahinya sebelum diangkat menjadi pendeta lagi.[12]

Selama berlangsungnya Land Wars era 1860-an, peran ganda kolonis menjadi semakin problematis bagi beberapa suku. Mulanya sebagai anggota militer yang memerangi Maori, kemudian menjadi hakim atau komisaris tanah yang

melaksanakan alienasi tanah Maori, sekaligus penerjemah di pengadilan, juga perundingan soal tanah, atau—dalam tahap kehidupan berikutnya—malah menjadi sumber yang terpercaya dan dihormati tentang kepercayaan dan adat-istiadat Maori.[13] Otoritas mereka sebagai ahli tentang seluk-beluk Maori melekat dalam segenap struktur kolonialisme, sehingga ketika terlibat dalam operasi kolonial atas orang-orang Maori, mereka juga melakukan penyelidikan tentang kehidupan Maori, untuk kemudian diterbitkan dengan nama mereka sendiri. Berkat publikasi demikian, oleh dunia luar mereka dipandang berpengetahuan, tahu banyak dan relatif 'obyektif'. Informan mereka dibikin tetap samar, aktivitas kolonial mereka dianggap tidak problematis, dan etnosentrisme akut mereka dipandang sebagai pertanda jaman.

Pada taraf tertentu, semua orang Eropa yang menuliskan perjalanan mereka saat menetap di daerah pendudukan dan pengalaman bersama bangsa pribumi, memberi sumbangan bagi perjumpaan penelitian lebih besar yang berlangsung antara dunia penjajah dan dunia pribumi. Contohnya ada sejumlah buku terbitan abad sembilan belas yang mengisahkan riwayat kehidupan koloni New Zealand yang kontak dengan suku Maori melalui kaca mata kolonis Inggris. Kisah-kisah petualangan tersebut mengidealisasikan berbagai aspek kehidupan koloni dengan jelas, bagai otobiografi, menempatkan penulisnya di pusat peristiwa. Pada saat yang sama, pengalaman aktual para penulis itu dan pertemuan mereka dengan 'kehidupan biadab sesungguhnya' terus mencekoki imajinasi orang-orang di 'kampung halaman'. Berdasarkan cerita-cerita tersebut, ditambah dengan gigihnya promosi pen-

dirian usaha dagang, para migran baru bertolak menyongsong petualangan mereka sendiri di berbagai koloni, berbekal segala informasi keliru yang baru mereka terima tentang tersedianya tanah-tanah pribumi dan peluang untuk menyusun hidup baru.

Para pengamat bangsa pribumi yang kepentingannya lebih bersifat 'ilmiah' bisa dikatakan lebih berbahaya, sebab mereka punya teori yang mesti dibuktikan. Bukti dan data harus dihimpun dalam bahasa khas yang mereka pakai untuk mengklasifikasikan sekaligus mendeskripsikan dunia pribumi. Misalnya saja, tengkorak diukur dan ditimbang demi membuktikan bahwa otak 'primitif' lebih kecil dibanding otak Eropa.[14] Itulah yang disebut ilmu kraniometri.[15] Cerita-cerita lain menuturkan gua-gua kuburan yang ditemukan dan dipelajari demi artefak-artefak berharga yang dikubur bersama jenazah, atau rumah ukiran yang dipereteli dan dikapalkan ke Inggris, kepala yang dikeringkan dan dikecilkan yang dijual dan diekspor kembali ke berbagai museum. Sisi perjumpaan penelitian ini, yang perangsangnya kadang berupa pertukaran artefak, meninggalkan kemarahan dan dendam berkepanjangan di kalangan bangsa pribumi sampai sekarang. Kini mereka tengah mengusahakan agar benda-benda peninggalan leluhur dikembalikan lagi.

Perjalanan Penelitian

Beberapa ilmuwan amatir memupuk gairah pekerjaan mereka dengan membentuk studi yang lebih sistematis mengenai bangsa pribumi. Di New Zealand, George Grey, Percy Smith dan Elsdon Best—beberapa dari sekian kolektor

dan apresiator pengetahuan Maori—merepresentasikan jenis perjumpaan penelitian secara lebih sistematis antara orang Maori dan Eropa pada abad sembilan belas dan permulaan abad dua puluh. Perjumpaan-perjumpaan tersebut hingga kini tetap berpengaruh karena melibatkan sikap terhadap bangsa pribumi berupa percampuran rumit antara eksploitasi kolonial dan ketergantungan yang dipelihara. Mereka punya simpati mendalam kepada orang-orang Maori sebagai sebuah hal yang ideal, seraya memusuhi orang-orang Maori yang tidak memenuhi konstruk tersebut. Mereka pun tidak luput dari dorongan untuk menghimpun tumpukan material. Sir George Grey, bertugas sebagai pejabat kolonial di Australia, New Zealand dan Afrika Selatan, oleh Stocking dilukiskan sebagai despot administratif murah hati [dengan satu] personalitas berkemauan baja dan seorang penyokong sistematis imperialisme Anglo-Saxon pada saat surutnya periode kolonial.[16] Stocking juga menyebut Grey sebagai salah seorang ahli etnografi paling perseptif pada jamannya dan pengarang karya etnografi paling berpengaruh abad ini.[17] Sebagai Gubernur, Grey menghimpun sejumlah kepala suku dan perempuan kepercayaan Maori. Sebagian besar bahan-bahannya tentang Maori dihimpun dari persahabatan eratnya dengan kepala suku-kepala suku yang namanya tidak banyak berarti bagi khalayak Barat dan pengetahuannya dianggap sepenuhnya sepi.

Percy Smith maupun Elsdon Best adalah pejabat kolonial yang melakukan survey atas tanah Maori di suatu pihak dan kehidupan Maori di lain pihak. Percy Smith, lebih tua dari Best, akhirnya menjadi *Surveyor General*. Elsdon Best dikenal

sebagai ahli etnologi kelahiran New Zealand, namanya menjulang di komunitas ilmiah karena studinya atas kebudayaan Maori bertahun-tahun dia lakukan secara cermat. Ia pernah bergabung dengan *Armed Constabulary* dan dikirim ke Taranaki untuk 'memadamkan' perlawanan pasif Te Whiti. Perwira atasan sekaligus saudara iparnya, Kapten Gudgeon, dan Percy Smith, yang juga bertugas di Taranaki, di kemudian hari menjadi anggota Polynesian Society. Percy Smith menjadi mentor Best. Setelah Best keluar dari *Armed Constabulary,* ia mengikuti Smith merambah Urewera yang berhutan lebat dan terpencil di kawasan timur Bay of Plenty tahun 1895, guna membantu pembangunan jalan membelah daerah Tuhoe. Best tetap tinggal di Uruwera sampai tahun 1910. Tahun 1900 ia menjadi inspektur kesehatan Distrik Mataatua, kemudian menjadi etnolog di Dominion Museum. Sebagian terbesar penelitian Best dilakukan di kalangan rakyat Tuhoe.

Penelitian Best di lingkungan Tohue boleh jadi merupakan karya tentang Maori terpenting, karena pasca penelitian Best kemudian disusul berbagai konvensi yang akhirnya diasosiasikan dalam ilmu sosial. Penelitian tersebut terdiri dari pencatatan sistematis, pengecekan ulang sumber, interview dengan para informan, lalu publikasi hasil penelitian. Pada saat yang sama ketika berkutat dengan masyarakat Tohue, bagaimanapun juga dia tidak sekadar sebagai seorang peneliti. Mulanya dia bekerja sebagai juru bayar sekaligus pengawas gudang pembangunan jalan. Posisinya tersebut diharapkan bisa memudahkan komunikasi para pekerja dengan orang-orang Inggris dan para kepala suku Tohue,

karena diantara mereka ada yang tidak setuju dengan pembangunan jalan yang membelah tanah mereka.[18] Peran perantara antara orang Maori dengan pejabat kolonial tersebut ia lakoni sepanjang sisa hidupnya. Pejabat kolonial tentu memandang Best sebagai 'sahabat orang Maori'. Namun bagaimana dengan orang Maori, utamanya Tohue, menganggap Best? Hal itu lebih banyak terkubur dalam anekdot dan sekedar kisah-kisah yang tidak tercatat saja.[19]

Menguak kembali bahan-bahan yang dihimpun Best, akan terlihat bagaimana rakyat Tohue memberikan reaksi pada Best sebagai sang peneliti dengan banyak cara. Ada tindakan penuh keterbukaan dan kemurahan hati, ada pula yang memperlihatkan permusuhan dan perlawanan. Sedangkan Best sendiri, ia sangat serius memburu pengetahuan namun ia juga baik dan bersedia belajar dari kesalahan-kesalahannya. Ia membayar atau memberi 'hadiah' pada beberapa informannya. Tidak jelas dari mana praktek itu berasal; mungkin bisa ditafsirkan sehubungan dengan nilai-nilai mapan Maori tentang pemberian atau dalam konteks yang kurang simpatik: penyuapan. Di sisi lain, Best harus bekerja keras untuk meraih kepercayaan para ahli mumpuni yang dikenal sebagai *tohunga*. Menurut Elsdon Craig, keponakan sekaligus penulis biografinya, ada beberapa insiden yang cukup bisa menjelaskan bagaimana orang-orang pribumi menghadapi peneliti. Best bertekad memperoleh akses pada bentuk-bentuk pengetahuan yang dikuasai *tohunga* yang sangat dikeramatkan, hingga tingkat tertentu ia adalah seorang oportunis yang mengeksploitasi persahabatan dengan para kepala suku dan *tohunga*. Walhasil, agaknya ia diperlakukan

dengan hormat; kesalahannya dimaafkan dan pertanyaan-pertanyaan gencar yang ia ajukan dijawab penuh kesabaran. Sebagian yang dialami Best masih bermakna dalam konteks Maori masa kini; misalnya, penggunaan nyanyian spiritual yang disebut *karakia* untuk melindungi pengetahuan dan membuka diskusi tentang hal-hal keramat. Pertemuan atau *hui* diselenggarakan untuk bersama-sama membahas isu atau *concern* yang relevan. Ada pula ujian dan rintangan ringan yang dilakukan dihadapan Best (persis seperti Best menguji pengetahuan mereka).

Berbagai macam strategi yang diterapkan orang pribumi harus dicermati dalam suatu konteks. Pertama, orang Maori—tidak terkecuali Tohue yang sudah banyak terputus kontaknya dengan orang Eropa—tidak lagi memegang kendali atas kehidupan atau tanah mereka sendiri, dan harus berurusan dengan para pejabat yang tidak bersahabat. Teman seperti Best adalah teman yang penting dalam keadaan demikian. Kedua, pada masa itu ada keyakinan kuat bahwa ras Maori sedang menyongsong ajal, atau bahwa peradaban sedang melaju sedemikian pesatnya sehingga dunia tradisional harus direkam secepat mungkin sebelum tercemar atau punah. Pertukaran bentuk-bentuk pengetahuan yang keramat demi kebutuhan fisik yang sangat mendesak, rupanya menjadi sebuah solusi pragmatis terhadap gangguan kolonisasi meski tidak berlangsung dengan pembocoran habis-habisan dari hal-hal yang dianggap penting. Best memang menghentikan sebagian pemburuannya, tetapi perubahan niatnya itu lebih disebabkan karena ketidaklayakan topik, bukan karena kegagalannya menemukan sesuatu.

Best mendapatkan pengetahuannya dari *tohunga* Tuhoe, sebagian lagi ia peroleh dari suku-suku lain. Ia mencari *tohunga* paling berpengetahuan dan paling disegani, pemegang kunci bagi jenis pengetahuan yang ia anggap mampu menguak aspek terdalam budaya primitif. Pengetahuan para primitif terkemuka itu berada dalam kerangka kultural lebih luas yang sedang digempur habis-habisan oleh hasrat kolonial untuk memberadabkan dan mengasimilasi Maori. Tahun 1907 *tohunga* dilarang dengan The Tohunga Suppression Act yang berupaya mencegah *tohunga* mempraktekkan *quackery*. Bila Best terus menjalani hidup sebagai seorang pakar, nama-nama informannya berikut seluruh pengetahuannya akan terkubur dalam manuskrip dan arsip.

Mengorganisir Penelitian

Masyarakat ilmiah dan terpelajar sangat penting artinya bagi organisasi ilmu pengetahuan Eropa abad delapan belas.[20] Ini merupakan perkembangan baru yang didasarkan pada sistem serupa bagi pengorganisasian aktivitas kultural lainnya, seperti salon, *gentlemen's club* dan ordo keagamaan. Royal Society London dan Paris Academy yang didirikan tahun 1660-an diikuti oleh beberapa badan lain serupa.[21] Badan-badan tersebut tumbuh sebagian karena perlawanan terhadap peran universitas yang waktu itu dijalankan laiknya institusi agama, di mana ilmu pengetahuan diharapkan dapat disesuaikan dengan dalil-dalil relijius. Kebanyakan model-model generasi awal tersebut diasosiasikan dengan patron-patron kaya dan modal swasta sebagai sumber pendanaan. Pada abad delapan belas berbagai masyarakat ilmiah berasosiasi pada pemerintah sekuler dan mendapat dukungan

dari sumber-sumber pemerintah.[22] Pergeseran demikian memungkinkan terjadinya pertukaran dan distribusi ide secara sistematis, serta pertumbuhan bermacam-macam bentuk konsensus di dalam suatu komunitas ilmuwan. Berbagai disiplin, utamanya yang bernaung di bawah ilmu sosial, ditegakkan di sekitar pengelompokan konsensual para ilmuwan tersebut.

Pada abad sembilan belas dorongan ilmiah mengasumsikan adanya model universal bagi masyarakat manusia dan watak manusia, juga asumsi bahwa masyarakat yang dipandang lebih primitif dapat menyumbang bagi ilmu pengetahuan dengan cara memperlihatkan sistem organisasi sosial yang paling sederhana dan paling fundamental. Masyarakat terpelajar merupakan bagian terpenting dari cara ide-ide tersebut diorganisasikan untuk kemudian diredistribusikan. Di New Zealand, *fellow* dan anggota berbagai macam perkumpulan datang, memberi nama kemudian menulis tentang perjumpaan mereka dengan flora-fauna dan orang-orang yang mereka temui. Sepanjang paruh akhir abad sembilan belas, berbagai perkumpulan tumbuh di New Zealand guna mendukung perburuan-perburuan kesarjanaan tersebut. Masyarakat terpelajar menetapkan beberapa kontrol etis bagi para anggotanya, sebagian dengan cara mengobarkan pandangan bahwa mereka sejatinya adalah sarjana hebat dengan pemikiran terbuka, sebagian lagi menandaskan bahwa mereka harus menjadi *getlemen* dengan 'tindak-tanduk semestinya'.[23] Akses menuju status *gentlemen* dan sarjana didasarkan pada pembagian kelas dan kekayaan. Arti penting perkumpulan-perkumpulan tersebut bagi bangsa pribumi

adalah bahwa mereka mendefinisikan, memproduksi dan mereproduksi budaya: bukan sekadar budaya ilmiah, melainkan budaya pengetahuan, budaya elitisme, dan budaya patriarki.

Joseph Banks sudah menjadi anggota Royal Society ketika ia bergabung dalam perjalanan pertama Cook ke Pasifik Selatan tahun 1769. Pada kenyataannya Royal Society mendanai sebagian perjalanan itu dan Banks cukup kaya untuk membawa empat orang pelayannya. Kepentingan ilmiah di Pasifik tersebut bermula dari perjalanan Roggeveen, yang didanai Kompeni Belanda Hindia Barat pada tahun 1721. Ekspedisi- ekspedisi awal tersebut didorong berbagai tujuan yang berlainan, mulai dari harta karun El Dorado dan kemungkinan-kemungkinan perdagangan lain, hingga kepentingan ilmiah dan spekulasi tentang sifat-sifat manusia, terutama untuk mengeksplorasi pandangan Rousseau tentang kaum biadab bermartabat. Dengan kolonisasi sebagai tujuan utama, pada abad sembilan belas, kepentingan ilmiah mengalami pergeseran yang menurut Sorrenson ke arah deskripsi yang lebih etnografis.[24] Dalam urgensi untuk mendeskripsikan budaya pribumi tersirat kesan bahwa budaya-budaya itu terkontaminasi karena kontak dengan Barat dan tampak sedang sekarat. Perkumpulan orang terpelajar dan melek huruf didirikan beriringan dengan aktivitas pendatang lainnya. Pada tahun 1680-an muncul sejumlah perkumpulan serupa yang bergerak di New Zealand. Keadaan demikian mencapai puncaknya tahun 1867 dengan disahkannya peraturan perundangan pendirian New Zealand Institute dan sebuah museum publik. *The Transactions and*

Proceedings of the New Zealand Institute menyediakan jurnal ilmiah pertama New Zealand untuk mempublikasikan penelitian tentang Maori.

The Polynesian Society didirikan tahun 1892. Proposal awal Percy Smith berkompromi dengan pandangan bahwa pada pusat usaha ilmiah terdapat kebutuhan akan adanya sebuah komunitas ilmuwan, dan perlunya sebuah sistem komunikasi yang memungkinkan dilakukannya produksi ide-ide. Smith melihat pentingnya sebuah *Society* yang akan memudahkan komunikasi, kooperasi dan kritik timbal-balik antar mereka yang menaruh minat pada kajian antropologi, etnologi, fisiologi, sejarah, tata cara Polynesia dan adat istiadat ras Oceania, serta pelestarian segala yang terkait dengan subyek-subyek demikian dalam suatu bentuk permanen.[25] Penekanan komparatifnya tercermin dalam keanggotaannya dalam Polynesian Society, dengan Ratu Hawai'i Lili'iokalani sebagai patron utama. Dua wanita Hawai'i lainnya turut bergabung dan pada kenyataanya para wanita Hawai'i agaknya merupakan satu-satunya anggota wanita ketika Polynesian Society didirikan. Ada dua orang pria Maori dan seorang Samoa yang juga diundang bergabung.

Percy Smith dan Elsdon Best menegakkan pengaruh besar dalam menteorikan sejarah Maori. Teori mereka tentang asal-muasal bangsa Maori bisa diikhtisarkan menjadi dua ortodoksi yang *taken for granted* sekalipun banyak ditentang dan dideskreditkan. Percy Smith dipandang sebagai penyusun kronologi migrasi Maori dengan mempergunakan metode analisis geneologi Maori dan menentukan 'rata-rata' rentang hidup

tiap generasi. Berkat metode itu, saat dan rentang waktu bisa ditetapkan, juga mitos Armada Besar (*Great Fleet*) merasuki cara masa lampau Maori dibingkai secara historis dan geografis. Mitos ini mengatakan bahwa kelompok utama orang Maori tiba di New Zealand sekitar tahun 1300 Masehi dalam sebuah Armada Besar kano. Elsdon Best adalah penyokong ide tentang adanya beberapa suku Maori yang asal-usulnya lebih dekat ke Melanesia dan—sebagai sekelompok orang—ditaklukkan serta diasimilasi oleh orang-orang Maori keturunan Polynesia yang lebih agresif. Keyakinan ini memperkuat mitos utama kedua, yakni mitos tentang Moriori. Mitos ini meriwayatkan sekelompok suku cinta damai di New Zealand sebelum kedatangan Maori dan karena secara alamiah bangsa Maori lebih agresif, maka mereka menaklukkan dan menyapu bersih bangsa Moriori. Keampuhan kedua mitos tersebut sebagian terletak pada fakta bahwa keduanya membentuk pemahaman tentang Maori bagi anak-anak sekolah, entah itu yang pribumi maupun non pribumi. Sebagian lagi terletak pada kenyataan bahwa mitos-mitos itu membentuk wacana akademis tentang Maori yang dilakukan para sarjana, untuk mendukung atau menyangkal berbagai teori tentang asal-usul. Makna hal ideologis yang lebih penting dari mitos-mitos tersebut, bagaimanapun, adalah dukungan dan legitimasi yang mereka berikan bagi peran penaklukan dan migrasi dalam kolonisasi. Dengan mempertunjukkan penaklukkan dan migrasi adalah bagian integral dari pola pengaturan permukiman pribumi, mitos tersebut hendak mengatakan bahwa pola permukiman adalah proses alamiah dan universal. Proses pengaturan manusia yang alamiah dan universal di bawah mode koloni-

sasi Barat, jauh lebih beradab dan manusiawi. Maka untuk itu pribumi Maori harus benar-benar berterima kasih.

Penelitian akademis tentang Maori menjadi orientasi perdebatan yang terobsesi untuk mendeskripsikan berbagai mode pelapukan kultural. Dampak fatal Barat terhadap masyarakat pribumi pada umumnya diteorikan sebagai sebuah fase kemajuan dari: (1) penemuan dan kontak awal, (2) penyusutan populasi, (3) akulturasi, (4) asimilasi, dan (5) perekaan ulang sebagai sebuah hibrida budaya etnis. Sementara istilah-istilahnya bisa saja berbeda dalam berbagai paradigma teoritis, penurunan historis hingga keadaan ketiadaan (*nothingness*) dan ketiadaan harapan cenderung tetap bertahan. Perspektif pribumi yang memperlihatkan sebuah gerak maju bertahap, bisa diartikulasikan sebagai: (1) kontak dan invasi, (2) *genocide* dan penghancuran, (3) perlawanan dan upaya bertahan hidup (*survival*), dan (4) pemulihan sebagai bangsa pribumi. Rasa harapan dan optimisme merupakan ciri karakteristik politik pribumi kontemporer yang kerap menuai kritik dari para sarjana non pribumi, karena hal itu dianggap over dosis idealisme.

Ketika teori akademisi Barat sedang mendeskripsikan, mendefinisikan, dan menjelaskan kepunahan kultural, bangsa pribumi sendiri menderita akibat tanah maupun sumber daya mereka secara sistematis dirampas negara, dan menjadi semakin terpinggirkan lagi ketika dipaksa tunduk pada lapisan-lapisan sistem kolonialisme melalui kebijakkan ekonomi dan sosial. Kegagalan penelitian yang berarti juga kegagalan komunitas akademik dalam mengangkat isu-isu

sosial nyata Maori baru disadari kemudian ketika kegelisahan pribumi menjadi kian politis dan rumit. Pecahnya konfrontasi tajam antara kaum Maori dan beberapa komunitas akademis. Konfrontasi serupa juga berlangsung di Australia dan belahan dunia pribumi lain, hasilnya adalah perlawanan lebih aktif yang diberikan rakyat terhadap kehadiran dan aktivitas peneliti.

Memperdagangkan *Other*

Baru-baru ini dalam *headline* sebuah surat kabar, seorang politisi New Zealand dengan merujuk pada perdebatan yang sangat dipolitisir mengenai pendanaan televisi Maori mengatakan, "Bayar saja Maori dengan selimut."[26] Selain memberikan contoh bagus tentang kekuasaan dan uletnya diskursus kolonial, komentar itu juga mengilustrasikan perekonomian yang menyangga imperialisme kultural. Ada hubungan langsung antara ekspansi pengetahuan, ekspansi perdagangan dan ekspansi imperium. Hubungan itu terus berlanjut, sekalipun dalam wacana globalisasi yang dikerangkakan ulang, hal itu disebut sebagai hubungan antara ekspansi teknologi informasi, ekspansi peluang ekonomi dan ekspansi pasar. Walaupun sudah banyak ditulis tentang perkembangan perdagangan dan peran pedagang serta perusahaan dagang dalam imperialisasi, termasuk peran pengusaha pribumi dalam proses tersebut, dunia pribumi masih bersusah payah mengatasi persoalan perdagangan manusia, artefak, benda antik, karya seni, spesimen dan benda-benda kultural lainnya yang menyebarkan sisa-sisa peninggalan di seluruh penjuru dunia. Istilah dagang sedikitnya mengasumsikan transaksi dua arah: mereka yang

menjual dan mereka yang membeli. Lebih jauh manusia dan benda-benda kultural, dianggap komoditi atau barang yang sesungguhnya bisa dijual. Bagi bangsa pribumi, anggapan tersebut tidak berlaku. Dari perspektif pribumi, wilayah, bangsa dan milik mereka dicuri, bukan diperdagangkan.[27]

Praktek perdagangan pribumi oleh Barat umumnya dibingkai sistem yuridis Barat, maka saat pribumi mengajukan gugatan harus dengan dasar pencurian terbukti, atau berdasar nilai tukar yang kelewat tidak adil:—seratus selimut dan lima puluh manik-manik tidak akan pernah cukup dengan nilai seratus juta hektar tanah biar sampai kiamat sekalipun. Yang lebih sukar lagi adalah gugatan untuk memapankan pengakuan terhadap spiritualitas pribumi dalam hukum Barat. Bahkan ketika bukti yang mendukung suatu perkara pribumi sangat melimpah, kerap terbentur peraturan perundangan pembatasan yang menentukan sejauh mana gugatan bisa berlaku surut. Atau kalau tidak, ada perjanjian internasional antar negara dan beberapa institusi yang menolak mentah-mentah untuk mempertimbangkan kelompok pribumi yang benar-benar masuk akal gugatannya. Bagaimanapun yang ditinggalkan fragmentasi dan alienasi lahan kultural selama ratusan tahun adalah tercabik-cabiknya material perekat antara rakyat dengan tempat mereka, bahasa mereka, keyakinan mereka dan praktek-praktek mereka.

Pernyataan kritis dalam diskusi ini, sesungguhnya berhubungan dengan watak komersial transfer pengetahuan. Tidak peduli pengetahuan apa yang dihimpun atau bagaimana pengetahuan itu dihimpun atau diresprentasikan. Dalam

batasan demikian, rakyat berikut kebudayaannya, material maupun spiritual yang eksotis dan fantastis, bukan sekadar benda impian dan imajinasi atau *stereotype* dan erotisme belaka, melainkan sudah menjadi usaha komersial utama yang benar-benar global: *memperdagangkan Other*. Perdagangan jenis ini sudah ada sebelum jaman pencerahan, tetapi kapitalisme dan budaya Barat mentransformasikan praktek-praktek perdagangan sebelumnya—seperti sistem upeti feodal—melalui pembiakan nafsu alamiah pada barang dan hasrat ke luar negeri demi hal-hal asing; pembukaan lapangan kerja dan pasar konsumen; perlindungan jalur perdagangan; penciptaan sistem demi melindungi kekuasan golongan kaya dan pengawetan ketidakberdayaan kelompok miskin. Memperdagangkan *Other* adalah industri besar-besaran yang didasarkan pada superioritas posisional dan keuntungan yang dikeruk di bawah lindungan imperialisme. Industri ini lebih banyak terfokus pada ide, bahasa, pengetahuan, citra, keyakinan dan fantasi dibanding industri lain yang mana saja. Perdagangan *Other* mendefinisikan secara mendalam, ketat pemikiran dan identitas Barat. Sebagai perdagangan, ia tidak punya urusan dengan bangsa yang sesungguhnya menghasilkan ide-ide atau cerita, juga tidak ambil pusing dengan bagaimana dan mengapa mereka memproduksi pengetahuan serupa itu. Lebih dari itu ia bahkan tidak akan pernah mengembalikan bahan mentah yang menjadi bahan baku produksinya. Ia tidak lagi punya Kantor Pusat administratif bersama kantor-kantor cabangnya, tempat bangsa pribumi bisa datang untuk antri berjam-jam dan mendaftarkan keluhan yang tidak akan pernah didengar, apalagi ditindaklanjuti.

Dalam formasi kontemporer, perdagangan *Other* menurut Bell Hooks dalam sebuah esai berjudul "Eating of Other", adalah segala bentuk komodifikasi yang berbau lain (*commodification of otherness*) yang menurutnya "sangat berhasil karena ditawarkan sebagai sebuah cara baru yang lebih menyenangkan, lebih intens, lebih memuaskan ketimbang cara-cara normal dalam mengerjakan dan merasakan sesuatu."[28] Hook juga memperlihatkan betapa mudah dan berbahayanya perdagangan *Other* yang bisa dilebur ke dalam politik (kulit) hitam, di mana komunitas perlawanan digantikan oleh komunitas konsumsi. Akademisi Maori Graham Smith menyusun daftar sekian cara baru, di mana budaya pribumi Maori dipersiapkan bagi perdagangan dalam kerangka ekonomi *new right* yang mendominasi pentas New Zealand. Cara-cara itu meliputi komodifikasi hal-hal seperti: hak-hak menurut traktat, identitas, pengetahuan tradisional, adat tradisional, organisasi tradisional, hak atas tanah, juga flora dan fauna.[29] Sementara pada waktu yang sudah-sudah, semua itu merupakan subyek usaha untuk melenyapkan, mengontrol dan mengasimilasi serangan baru. Serangan tersebut diarahkan pada apa yang masih tersisa di pribumi sekaligus peringatan menyengat tentang betapa kontrol atas agenda, berbagai ketentuan, dan proses penuntasan urusan tidak terselesaikan. Bangsa pribumi yang aktif menentang upaya pembentukan kawasan perdagangan bebas regional sebagai bagian dari pasar global dianggap hambatan besar bagi perdagangan bebas. Perdagangan *other* adalah bisnis raksasa. Sementara bagi bangsa pribumi, tidak ada agenda sedikitpun memperdagangkan diri sendiri.

Mendefinisikan Problem Pribumi

Dari perspektif pribumi, distingsi terbaik kategori penjajah tidak ditarik mengikuti garis ilmu pengetahuan dan bukan ilmu pengetahuan. Garis yang ditarik lebih berupa pemilahan antara mana teman dan mana lawan. Salah satu situs berbagai pengetahuan-pengetahuan yang berbeda tentang bangsa pribumi berkumpul ada pada diskusi tentang problem —*tulis nama kelompok pribumi*—dan ada kalanya hal tersebut diekspresikan dengan persoalan. Problem pribumi adalah tema yang kembali mengemuka dalam segala upaya imperial dan kolonial untuk menangani bangsa pribumi. Tema itu muncul dalam wacana luas tentang rasisme, seksisme dan bentuk-bentuk lain dari *positioning Other*. Kerapian dan simplisitas merupakan kekuatan dan daya tahan wacana tersebut.

Concern terhadap problem pribumi bermula pada *concern* yang terang- terangan militeristik. Problem itu diartikulasikan berkaitan dengan usaha memadamkan pemberotakan atau menyingkirkan pemberontak berkepala batu. Kepala suku atau pemimpin yang menolak segala upaya untuk mengontrol mereka, dicap sebagai pemberontak dan problem riil, pun pemberitaan media yang membantu mengobarkan sengitnya kebencian pendatang kulit putih terhadap tokoh-tokoh tersebut. Taraf kebencian demikian melegitimasi usaha memburu mereka atau melindungi rakyat dari pemimpin mereka sendiri. Penggusuran secara sistematis dan legitimasi dari pemimpin pribumi adalah bagian dari strategi besar kolonisasi. Strategi demikian ternyata tidak lenyap, meng-

ingat aktivitas pribumi kontemporer direpresentasikan dengan cara serupa. Bahkan ketika para tetua menggunakan perlawanan pasif dengan mundur dari segala partisipasi dalam masyarakat kulit putih, itu sudah dianggap tindakan provokatif dan dicurigai mengompori pemikiran para pemberontak. Perlawanan pasif yang dilakukan Te Whiti di New Zealand, di Taranaki tahun 1870-an, oleh pemerintah ditafsirkan sebagai tantangan terhadap kedaulatan dan peradaban Eropa. Maka perang berkepanjangan pun dilancarkan, namun Te Whiti beserta rakyatnya sama sekali tidak membalas. Kemudian Te Whiti bersama pemuka lain dan para pengikutnya, dicap sebagai gerombolan fanatik tanpa akal yang otaknya sudah diambil alih. Komunitas Te Whiti di Parihaka diserbu, para pemimpinnya diringkus dan komunitasnya dihancurkan.[30]

Bangsa-bangsa pribumi berhasil digulung dan ditempatkan di suaka, problem pribumi segera ditanamkan sebagai sebuah wacana kebijakan yang menyentuh segala aspek upaya pemerintah untuk mengontrol penduduk asli. Baik teman penduduk asli maupun mereka yang membenci bangsa pribumi, sama-sama mengkonseptualisasikan isu kolonisasi dan serbuan Eropa ke wilayah pribumi. Orang-orang asli menurut pandangan ini dipersalahkan karena tidak mau menerima persyaratan kolonisasi mereka. Pada masa itu kebijakan sosial—misalnya di bidang kesehatan dan pendidikan—juga dipandang sebagai obat bagi problem pribumi. Pada dekade 1960-an pendekatan itu diteorikan berulang-ulang dalam gagasan ketercerabutan kultural yang kesalahannya ditimpakan pada kemiskinan dan marjilalisasi pri-

bumi, atau lebih aman lagi tentunya menyalahkan bangsa pribumi itu sendiri. Problem pribumi pun menjadi wacana akademis di mana penelitian memainkan peran krusial. Kebanyakan orang pribumi yang besar di New Zealand pada era itu yakin bahwa kamilah biang kesalahannya. Bangsa pribumi lain tidak luput dari keyakinan serupa. Problem pribumi memang sudah jadi obsesi Barat. Wacana tersebut bergeser dari pandangan-pandangan defisit kultural menuju pandangan keberagaman kultural. Dalam pandangan ini, pribumi bisa dianggap sebagai satu problem karena banyak digolongkan tidak otentik dan kelewat tidak tahu terima kasih. Keyakinan pada problem pribumi masih bersemayam dalam psikis Barat. Oleh beberapa penulis, hal itu dilukiskan sebagai kebencian dan ketakutan yang mendarah daging terhadap *Other*.[31]

Pewarisan berkeseninambungan dari apa yang sudah *taken for granted* sebagai suatu kaitan alamiah antara istilah pribumi—dengan segala subsitusinya—dan problem: para peneliti yang meskipun punya niat paling baik tetap akan membingkai penelitiannya dengan cara mengasumsikan *locus* problem penelitian tertentu terletak pada individu atau komunitas pribumi, bukan pada isu sosial atau struktural lainnya. Misalnya, para peneliti yang menyelidiki buruknya kesehatan dan rendahnya tingkat pendidikan di lingkungan komunitas pribumi sering menitikkan fokus pada komunitas sebagai satu-satunya sumber masalah, dan karena fokusnya ini maka jelas-jelas gagal menganalisis atau menjelaskan konteks ekonomi, sosial, dan politik di mana komunitas itu berada. Sering kali penelitian mereka cuma mengafirmasikan

keyakinan mereka sendiri. Bagi komunitas pribumi isunya tidak sekadar dipersalahkan untuk kegagalan mereka sendiri, melainkan juga dalam komunikasi di antara mereka baik eksplisit maupun implisit yang mengakibatkan tidak adanya solusi bagi problem mereka. Pandangan ini diperparah oleh media dan retorika politisi tentang keputusasaan umum atau korupsi komunitas pribumi dan bangsa pribumi. Lingkungan seperti itu menyediakan sebuah posisi mustahil menang (*no-win position*) dan mematangkan kondisi bagi suburnya kebencian yang mengakar dan perlawanan radikal dari kelompok-kelompok pribumi. Dalam konteks penelitian istilah 'penelitian' dan 'problem' juga terpaut erat. Menjadi agak pelik bagi peneliti pribumi untuk mendiskusikan penelitian, problem, dan pribumi tanpa *switching off* individu atau komunitas karena sejarah pendefinisian bangsa pribumi sebagai problem. Untuk sebagian besar komunitas pribumi, penelitian itu sendiri sudah berarti problem. Kata penelitian diyakini tidak sekadar makna harfiah, tapi konstruksi berkelanjutan bangsa pribumi sebagai problem. ❋

Catatan:

1 Misalnya Clifford, J. dan Gregory, D. (1994), *Geographical Imaginations,* Blakwell, Cambridge.

2 Hooks, b. (1992), *Black Looks, Race and Representation,* Boston, South End Press, hal. 165-178.

3 Stocking menyebut beberapa musafir sebagai *gentlemen travellers* yang mengusung kecenderungan ilmiah. Stocking, Cr. Jr (1987), *Victorian Anthropology*, The Free Press, hal. 92.

4 Salmond, A. (1991), *Two Worlds, First Meeting Between Maoir and Europeans 1642-1772,* Viking, Auckland

5 *Ibid., hal. 82*

6 *Ibid.*, hal. 84

7 Gugatan ini diajukan, misalnya, oleh Syd Jackson dalam sebuah artikel untuk majalah *Metro*, 1987, Vol. 73, hal. 190-1, tetapi klaim itu sesungguhnya sudah ada sejak lama. Saya pernah mendengar klaim serupa diajukan di Australia oleh orang-orang Aborigin, oleh seorang wanita Sami di New Zealand, di Amerika Serikat dan Kanada oleh orang-orang Indian dan *First Nations.*

8 Beaglehole, J. C. (1962), *The Endeavour Journal of Joseph Banks 1768- 1771,* Angus dan Robertson, Sydney, hal.3.

9 *Ibid.*, hal.4

10 Freire, P. (1987), *Literacy :Reading the Word and The World,* Routledge dan Kegan Paul , London.

11 Salmond, *Two Worlds,* hal. 12.

12 Rowse, A.L. (1989), *The Controversial Colensos,* Dyllansow Truran Cornish Publishing, Cornwall.

13 Kapten Gilbert Mair dan Mayor William Mair adalah dua contohnya. Kedua bersaudara itu aktif dalam *Land Wars*. William ikut memerangi Ngati Awa dan kemudian bertindak sebagai penerjemah bagi orang-orang Ngati Awa yang diadili. Gilbert adalah penerjemah semasa Land Wars dan menjadi kapten selama perang menghadapi Te Kooti. Di kemudian hari Gilbert Mair menjadi sangat berpengaruh dalam hal-hal yang menyangkut tanah Maori.

14 Thomson, A. S. (1859), *The Story of New Zealand. Past and Present—Savage and Cilivized,* John Murray, London, hal. 81.

15 Gould, Stephen Jay (1981), *The Mismeasure of Man*, Penguin Books, London.

16 Stocking, *Victorian Antropology,* hal. 81.

17 *Ibid.*, hal. 81

18 Craig, E. (1964), *Man of the Mist. A biography of Elsdon Best,* Reed, Wellington.,

19 Lihat juga Sisson, J. (1991),*Te Waimana.The Spring of Mana,* Unersity of Otago Press, New York.

20 McClellan, J. E. (1985, *Science Recognized:scientific Societies in the Eighteenth Century*, Columbia Press, New York.

21 Lihat Salmond, *Two Worlds,* hal. 97-100, untuk pembahasan mengenai Royal Society.

22 McClellan,. *Science Recognized.*

23 *Ibid.*, hal. 29.

24 Sorrenson, M. P. K. (1992), *Manifest Destiny, The Polynesian Society Over 100 Years*, The Polynesian Society, Auckland.

25 *Ibid.*, hal. 29

26 *Sunday News,* Independent News Auckland, Ltd., 2 Februari 1997, hal. 11. "No Clouds but Big Strorm Blows, Maori Should be Paid in Blankets Fumes Act Leader Richard Prebble", kolumnis Barry Soper.

27 Kata curian digunakan secara harfiah sepenuhnya ketika bangsa pribumi bicara tentang tanah. Margo Thunderbird: "Mereka datang untuk tanah kami, demi apa yang tumbuh atau ditumbuhkan di atasnya, demi kekayaan yang terkandung di dalamnya, dan demi udara bersih dan air jernih kami. Namun mereka curi semua itu dari kami dengan cara-cara bebas dan para pemimpin terbaik kami tewas dan dibunuh dalam pertempuran." Dikutip dalam W. Pose (1992), "The Great Pretenders. Further Reflections on Whiteshamanism", dalam *the State of Native America; Genocide, Colonization, and Resistance,* ed. M. A. Jaimes, hal. 403-22.

28 Hooks, hal. 21

29 Smith, G. H. (1995), "New Formations of Colonization", dalam *The Fiscal Enveloped. Economics, Politics and Colonization,* Moko Productions dan The Research Unit for Maori Education, Auckland, hal. 33-9.

30 Riseborough, H. (1989), *Days of Darkness: Taranaki 1878- 1884,* Allen dan Unwin, Wellington.

31 Lihat Mander, J. (1991), *In the Absence of Sacred: the Failure of Technology and the Survival of the Indian Nations,* Sierra Book Club, San Fransisco.

BAB V

Catatan dari Bumi Belahan Selatan

Akhir Satu Bagian, Awal Bagian Lain

Bagi kebanyakan orang, imperialisme Eropa merupakan persoalan masa lalu. Bisa dipastikan banyak yang menyatakan kalau pelajaran dari masa lalu telah dipahami, dan kini dunia merupakan sebuah tempat berbeda, tempat yang jauh lebih simpatik kepada bangsa pribumi dan kepada budaya-budaya lain. Catatan dari 'bumi belahan selatan' ini mengakhiri bagian pertama buku ini dan membuka bagian kedua. Catatan ini merekam imperialisme pada fajar abad dua puluh satu. Saat bab ini ditulis, beberapa perusahaan dan komunitas di New Zealand dan Pasifik Selatan berlomba-lomba mendapatkan hak penyiaran televisi global untuk merayakan berakhirnya satu abad dan bermulanya abad lain. Sementara belahan bumi utara masih terlelap, sampanye dan makanan akan membanjiri *marquee* berhiaskan garis biru putih, dan kamera televisi sibuk merekam aktivitas kaum selebriti. Demi menayangkan keanekaragaman, kamera membidik *zoom* pada suasana yang tidak begitu glamour, boleh jadi sebuah

acara *barbaque* di suatu pantai di mana 'kiwi ikut bergembira'. Guna memperlihatkan stabilitas politik, para pemimpin terpilih menyampaikan pidato tentang masa depan. Untuk menunjukkan kalau peristiwa itu mengandung signifikansi ritualistis simbolis, maka beberapa orang Maori dipertontonkan untuk melantunkan nyanyian tradisional di puncak gunung. Gambar-gambar itu akan dipancarkan ke seluruh dunia dan menunjukkan bahwa New Zealand adalah bangsa yang sukses dan berbahagia.

Salah satu *iwi* saya menetap di lembah dan pantai kaki pegunungan yang menjadi bagian dari fokus acara milenial tersebut. Komunitas yang membentuk *iwi* itu hidup di pemukiman kecil pedesaan atau lembah-lembah terpencil. Kalau anggota yang tinggal di luar batas-batas kesukuan disertakan, populasi *iwi* berjumlah lebih dari 54.000 jiwa. Pantai-pantainya sungguh cantik dan bersih dari turis. Lautnya manjadi sumber pangan. Dahulu lautnya diselimuti semak alami, lalu untuk peternakan biri-biri, kini ditanami hutan cemara. Sedangkan belukar alami masih membentang hingga tepi pegunungan. Di tiap pusat perkampungan berdirilah *marae*, rumah pertemuan dan tempat acara-acara penting komunitas diselenggarakan, terbuat dari kayu berukir yang dibangun oleh keluarga segaris keturunan. Sebagian *marae* sudah berusia ratusan tahun, selebihnya berusia lebih muda. Di samping tiap *marae* terletak kuburan yang selalu bersih dan selalu punya tanda penguburan baru, gundukan tanah baru dan bunga melayu. Warga *iwi* ini punya reputasi harum dalam sejarah kemerdekaan, kebanggaan dan nasionalistis; menurut beberapa cacatan, kaum wanitanya terkenal

karena luar biasa tegas, percaya diri dan lantang. Citra inilah yang sengaja ditempa dalam cara kami bersosialisasi. Secara kultural, dalam urusan bahasa, lagu-lagu dan adat kami, *iwi* saya selalu kokoh. Inilah *iwi*-nya para pemimpin, para orator. Banyak dari mereka yang mati muda.

Pengangguran, kesehatan yang menyedihkan, dan kemiskinan tampak di permukaan bersama kondisi yang terkesan kuno. Beberapa orang hidup dengan mengandalkan tunjangan sosial. Sekali waktu, seseorang mati karena kekerasan, yang lainnya mati karena sakit jantung, kanker, sakit pernapasan, diabetes, demam rematik, kecelakaan, hingga bunuh diri. Anak-anak mudanya dilepas pergi demi pendidikan lebih tinggi dan demi pekerjaan. Pada pertengahan 1980-an serangan topan badai membawa bencana dahsyat: kerusakan akibat banjir, minimnya persediaan cadangan makanan, dan tanah yang hanyut ke laut. Badai itu sejenak menghentikan pengangguran karena proyek dikembangkan untuk memperbaiki pekerjaan. Masih pada pertengahan 1980-an, mulai dijalankan program restrukturisasi perekonomian pemerintah yang memangkas subsidi pertanian, privatisasi BUMN dan pelembagaan serangkaian kebijakan yang mewajibkan pemakai untuk membayar *user-pays*. Ini menandakan eksperimen perekonomian neo liberal New Zealand, eksperimen yang membuahkan kelebihan *redundacies* luar biasa dan mengoyak jantung tenaga kerja Maori. Secara berkala helikopter polisi menyisir punggung bukit mencari ladang ganja.

Di kota asal saya, berdiri sebuah gereja untuk setiap *marae*. Sesungguhnya jumlah gereja yang ada terlalu banyak untuk

komunitas sekecil itu. Meski gereja-gereja di *marae* lazimnya gereja Anglikan, yaitu agama yang dibawa ke Maori oleh misionaris generasi awal, gereja-gereja yang terletak di jalan besar adalah gereja Latter Day Saints, Advent Hari Ketujuh (The Seventh Day Adventists), dan Jemaat Allah (The Assembly of God). Suatu waktu pernah ada kampanye bawah tanah yang berujung pada pembakaran beberapa gereja. Anak-anak muda kecewa dalam mengupayakan dan memahami kehidupan mereka. Mengikuti program pelatihan untuk persiapan kerja di komunitas, namun tidak seorangpun mempekerjakan mereka. Televisi mengimpor kebudayaan Amerika dan membentuk selera kaum muda dengan pakaian bermerek dan rap Afro-Amerika.

Di kota itu ada radio suku lokal yang menyiarkan berita dan musik setempat dalam bahasa Inggris dan Maori dengan dialog setempat. Politik *iwi* setempat dibahas secara berkala seiring dengan ulasan mendetail permainan *rugbi* terbaru. Semua *marae* sudah mengalami renovasi dan beberapa *marae* sedang dibangun atau digagas pembangunannya. Ketika pertemuan diselenggarakan, menghidangkan makanan bagi tamu masih merupakan tanda utama keramahan dan kemakmuran. Jika musim panas tiba, daerah ini dikenal sebagai penghasil udang karang, telur laut dan makanan hasil laut lainnya. Meski menganggur, rakyat tetap bekerja keras, anak-anak muda diharapkan memberi sumbangan bagi kebutuhan kolektif keluarga segaris. Orang-orang masih diharapkan memperhatikan yang sakit dan berusia lanjut. Kenakalan dan tawa anak-anak masih sangat dihargai. *Runanga* atau dewan suku, berupaya menangani berbagai

permasalahan pembangunan ekonomi. Kehutanan, perikanan, *aquaculture* dan *ecotourism* menerbitkan harapan-harapan baru. Perusahaan multinasional membicarakan rekanan bisnis dengan para pemuka suku. Para misionaris dan pedagang baru bergerak ke daerah-daerah. Beberapa pemuka suku membicarakan pembangunan ekonomi, sedangkan yang lain bicara tentang penentuan nasib sendiri. Suku-suku lain dengan gigih mengikuti etos korporasi dan berusaha mengubah pengetahuan dan sumber daya kolektif menjadi basis aset korporasi dan kemakmuran finansial. Rakyat masih berusaha mempertahankan kelangsungan hidupnya.

Imperialismekah itu? Bukan, begitulah yang kami dengar. Itu adalah postkolonialisme. Inilah yang dinamakan globalisasi. Ini dia kemerdekaan ekonomi. Inilah pembangunan suku. Inilah kemajuan. Ada pula yang mengatakan pada kami bahwa inilah akhir dari modernisme, dan karena itu juga akhir imperialisme, sebagaimana yang kami pahami. Urusan itu sudah usai sekarang, begitu juga seluruh proyek terkait, seperti dekolonisasi. Orang kini hidup di sebuah dunia yang terfragmentasi dengan identitas berganda dan bergeser, mereka yang tertindas dan terjajah sedemikian dalam, terlibat dalam penindasan di antara mereka, sehingga mereka tidak lebih dan tidak kurang otentiknya dibanding orang lain yang mana saja.

Barat mungkin saja sedang mengalami fragmentasi. Proses fragmentasi yang dikenal dengan busana lamanya, sebagai kolonisasi, sangat dikenal oleh bangsa pribumi. Kami bisa

bicara tentang fragmentasi tanah dan budaya. Kami tahu betul bagaimana rasanya identitas kami diatur menurut hukum mereka, bahasa dan adat kami digusur dari kehidupan kami. Fragmentasi jelas bukan proyek pribumi, namun justru dari hal itulah kami harus memulihkan diri. Maka pergeseran cara bangsa pribumi mempersatukan kami kembali sedang berlangsung, proyek yang lebih besar adalah bagaimana cara memusatkan kembali identitas pribumi pada skala yang lebih besar.

Bahasa Baru Imperialisme

Meski tidak sepenuhnya suku pribumi generik, namun suku yang saya paparkan di atas juga menghadapi kondisi seperti yang menimpa komunitas pribumi lain saat sampai menginjak abad dua puluh satu. Bentuk-bentuk imperialisme ekonomi, kebudayaan dan ilmiah yang berkaitan dengan abad sembilan belas dan awal abad dua puluh dirumuskan ulang. Geografi imperium digambar ulang. Pembagian Utara-Selatan menjadi cara yang lebih berarti dalam membedakan antara apa yang dulu disebut sebagai dunia Pertama, Kedua, Ketiga dan Keempat. Terirorial disebut pasar, bendungan kecil yang menarik adalah potensi yang belum digarap, variasi bahasa dan budaya kesukuan adalah contoh keanekaragaman. Para pekabar Injil dan pedagang masih berkeliaran di daratan, sebagai fundamentalis sekaligus pengusaha. Kini para petualang memburu sumber-sumber penyakit viral, para prospektor memburu keanekaragaman genetis dan para perompak menyerang sistem ekologis demi kekayaan baru, menguasai hutan perawan dan menjarah rimba raya tua di

mana-mana. Makanan dikemas dan dijual sebagai Mc-apalah, siap merambah ke mana-mana. Televisi mengudarakan siaran langsung dari Amerika berisi berita dunia paling mutakhir, pengadilan pembunuh kelas dunia, ikon dunia, musik, olah raga dunia, cuaca dunia dan belanja dunia. Pasukan imperial bergabung di bawah otoritas PBB membela prinsip-prinsip kebebasan, demokrasi dan hak-hak modal. Gambar-gambar dari medan perang disebar dengan cepat lewat internet. Dua kosmonot Rusia mengorbit ruang angkasa bersama tumpukan sampah teknologi angkasa yang kian membukit. Perusahaan-perusahaan berusaha mengapalkan sampah racun ke Pasifik yang di mata mereka adalah 'tanah kosong', yang tidak dipakai oleh penduduk asli yang mendiami pulau-pulaunya.

Beberapa kategori yang kami pakai untuk memahami dunia mendapat tantangan terutama dari apa yang dinamakan realitas baru, identitas sosial baru, dan aliansi kekuasaan baru yang kini sedang kami hadapi. Analisis baru dan sebuah bahasa baru menandai dan merias 'sesuatu' yang tidak lagi bernama imperialisme. Bagi bangsa pribumi, satu istilah yang mengisyaratkan pergeseran tajam dalam wacana adalah postkolonial. Mentahbiskan dunia sebagai postkolonial dari sudut pandang pribumi, sama saja dengan menyebut kolonialisme adalah urusan yang sudah selesai. Dalam ulasan Bobby Sykes yang samar-samar, postkolonial hanya bisa berarti satu hal: penjajah sudah pergi. Ada bukti yang cukup mendesak bahwa pada kenyataannya hal itu tidak terjadi. Meski secara formal mereka sudah pergi, sesungguhnya institusi dan warisan kolonial mereka masih tertinggal.

Dekolonisasi yang dulu dipandang sebagai proses formal peralihan instrumen pemerintah, kini dipahami sebagai proses jangka panjang yang melibatkan kekuasaan birokratis, kultural, linguistis dan psikologis kolonial.

Bangsa pribumi pun mengalami perubahan. Mereka menyusun kelompok kembali, belajar dari pengalaman masa lalu, dan secara strategis memobilisasi di seputar aliansi-aliansi baru. Para tetua, kaum wanita dan berbagai suara sengit dalam komunitas pribumi, memelihara sebuah ingatan kolektif dan kesadaran kritis tentang pengalaman masa lalu. Kebanyakan komunitas pribumi merupakan ruang bagi harapan dan kemungkinan, meski aliansi besar musuh menghadang mereka. Beberapa bangsa pribumi menggunakan bahasa baru. Kedaulatan dan penentuan nasib sendiri masih mendominasi percakapan, tetapi muncul pengertian-pengertian seperti negosiasi, rekonsiliasi dan penyelesaian. Banyak komunitas, suku dan puak pribumi sedang berdialog dengan negara-negara yang dulu pernah mencoba menyingkirkan mereka dengan segala cara. Pemikir dan intelektual serius mempertimbangkan kemungkinan bagi kesepakatan baru antara negara dan bangsa pribumi. Pengertian hak-hak pribumi atau bangsa pribumi dan hak menentukan nasib sendiri dari waktu ke waktu mengemuka dalam berbagai konferensi akademis, dalam perbincangan para tokoh politik terkemuka dan pemuka bisnis. Saya sering membaca novel karya penulis pribumi dan saya bisa bicara dengan sejawat dari negara lain yang punya kepentingan serupa. Barangkali memang tidak semuanya suram. Atau mungkin malah lebih suram.

Generasi baru elite pribumi tampak lalu-lalang menenteng telepon selular, koper dan barang-barang mahal. Para petinggi korporasi dan petarung korporasi berupaya membuat kesepakatan dengan broker-broker baru kekuasaan dan uang. Dalam pembangunan negara, para elite tersebut masih saja melindungi kepentingan blok kekuasaan raksasa Barat. Sebagian besar pemimpin seperti itu, meski korup dan jahat, dijaga agar tetap berkuasa oleh negara-negara yang gigih mendukung hak asasi manusia dan demokrasi. Para pemimpin pribumi lainnya terpenggal dari sistem nilai pribumi, terseret dalam permainan dan intrik dunia yang mereka pahami dengan cara sepotong-potong. *Devide et impera* masih beroperasi sebagai sebuah strategi pokok dalam menangani bangsa pribumi. Adagium itu masih berfungsi karena celakanya memang masih mujarab.

Sepuluh Jalan Supaya Diteliti (Dijajah)

Kemajuan ilmu dan teknologi abad ini menempatkan bangsa pribumi serta kelompok terpinggirkan dan tertindas lainnya pada bahaya ekstrim abad berikutnya. Pencarian masih terus berlangsung demi menemukan ramuan kehidupan, kali ini bukan emas yang dicari melainkan DNA, penyembuh bagi aneka penyakit Barat, dan cara-cara lain menemukan pencerahan dan makna. Perpaduan ilmu, arogansi kultural dan kekuasaan politik yang tiada putusnya menghadapkan ancaman serius bagi bangsa pribumi. Jerry Mander pernah mengatakan, imperatif yang tiada henti oleh korporasi dan pemerintah dalam mempromosikan teknologi sebagai suatu solusi bagi kehidupan kami adalah imperatif serupa yang menekan dan menghancurkan alternatif-alternatif pribumi.[1]

Pertentangan paling fundamental antara sistem keyakinan Barat dan sistem keyakinan pribumi, dalam pandangan Mander, berakar pada keyakinan yang dianut bangsa pribumi, bahwa bumi adalah sebuah entitas hidup, Ibu Bumi.[2] Dari keyakinan inilah nilai dan praktek, sruktur sosial dan hubungan pribumi diderivasikan, yang mendudukkan pandangan pribumi berbenturan keras dengan nilai-nilai Barat.

Proyek kolonisasi yang disebut berikut sama sekali bukan barang baru. Semua proyek tersebut berjalan dalam satu dan lain bentuk. Pengetahuan, budaya dan bahasa pribumi, serta sisa-sisa teritorial pribumi, tetap menjadi medan pertarungan. Usaha pemerintah dan perusahaan menggenangi wilayah guna membangun bendungan pembangkit listrik, merusak hutan basah untuk menambang kandungan bumi di bawahnya, meracuni tanah, jalan air dan udara. Mereka memposisikan kelompok-kelompok pribumi berhadapan secara langsung dengan blok-blok kekuasaan Barat, termasuk di dalamnya komunitas ilmiah, organisasi lingkungan hidup, pemerintah lokal maupun nasional berikut birokrasinya, persekutuan negara kaya, korporasi multinasional dan media.

Melekat pada kepentingan sektoral tersebut adalah pandangan tentang pengetahuan, lebih spesifik lagi adalah dominasi inheren pengetahuan Barat. Pengetahuan lokal atau pribumi kini berada dalam keadaan sangat kritis dibanding masa yang sudah-sudah. Menurut Vandana Shiva, "Tidak pelak lagi, menganggap pengetahuan lokal tidak tampak dengan menyatakan bahwa hal itu tidak ada atau tidak sah, sesungguhnya sistem dominan juga membuat berbagai alternatif

menghilang dengan menghapus dan menghancurkan realitas yang coba mereka representasikan."[3] Bagi Aroha Mead, penggelapan pengetahuan pribumi semakin meningkat dan sangat mematikan, terutama di bidang penelitian seperti ilmu lingkungan hidup dan kedokteran.[4]

Bahasa imperialisme boleh saja berubah, target spesifik kolonisasi mungkin telah bergeser dan kelompok-kelompok pribumi boleh saja lebih jelas kabarnya, tapi imperialisme masih eksis.

Sepuluh Jalan supaya diteliti (dijajah):

1. **Geneologi dan identitas (jaringan sel) Anda dicuri, dipatenkan, dan dicopy.**
   Proyek *vampire* atau The Human Genome Diversity Project (HUGO) adalah usaha terbesar dan paling terkenal dalam memetakan keragaman genetik komunitas pribumi yang terisolasi dan terancam. Tetapi itu bukan satu-satunya proyek yang dijalankan, karena ada contoh-contoh perusahaan atau negara-negara yang berusaha mempatenkan materi-materi genetik manusia.[5] Pemerintah Amerika Serikat juga menempuh upaya, melalui National Institute of Health, mempatenkan seorang Hagahai dari Papua New Guinea. Bagi bangsa pribumi, dehumanisasi adalah perbuatan maling, sehingga apa yang dinamakan pengetahuan ilmiah adalah bagian dari sebuah proses yang punya sejarah panjang. Aroha Mead berpendapat bahwa komunitas ilmiah melangkah semakin jauh untuk tidak memanusiakan ke-manusia-an gen melalui proses penggandaan dan reproduksi varietas sintetis.[6]

2. Pusar darah bayi aborsi dibudidayakan.
Sebagian besar bangsa pribumi memandang darah, plasenta dari tembuni mempunyai nilai bagi kehidupan bayi. Bagi bangsa Maori semua itu dipandang masih aktif dan sangat *tabu*. Tembuni lazimnya ditanam di tanah, namun belum lama ini pihak rumah sakit menolak untuk memenuhi permintaan orang Maori mengambil tembuni dan menguburkannya. Belakangan darah dari pusar dan tembuni tersebut, ternyata diketahui bermanfaat untuk menyembuhkan berbagai jenis penyakit. Maka datang permintaan dari para profesional medis di New Zealand untuk 'menernakkan' darah pusar dari janin yang digugurkan. Orang non pribumi rupanya juga enggan memenuhi permintaan itu, tetapi mereka bisa diyakinkan dengan argumen bahwa darah pusar itu bermanfaat, dan membudidayakannya tidak akan merugikan siapapun sejauh si ibu memberikan persetujuan. Anggapan tersebut timbul karena mereka tidak punya sendi kultural yang membuat mereka keberatan.

3. Institusi kultural berikut ritualnya dipatenkan oleh seorang non pribumi ataupun orang pribumi lain.
Meski aneh terdengarnya, sebuah upaya telah ditempuh seorang pria *New Age* non pribumi untuk mempatenkan upacara *sweat lodge* Indian Amerika Utara karena para Indian tidak melakukannya dengan benar.[7] Belakangan ini menjadi mode untuk mematenkan segalanya, dan ini rupanya diinginkan oleh pihak-pihak lain demi mengontrol dan memetik keuntungan. Kegemaran baru ini memaksa komunitas-komunitas pribumi untuk melindungi diri.

Mengambil untung dari seni dan desain sudah menjadi barang lumrah. Seni bisa dipasarkan lewat Internet dengan kontrol amat minim dan dengan reproduksi massal seperti lewat T-shirts, serbet, dan cendera mata lain. Juga tidak mustahil membeli teh *kava* dalam botol pada upacara *kava* atau *ava* di Pasifik. Juga tidak sulit membeli produk-produk cantik yang dibikin dan dipakai bangsa pribumi.

4. **Rekonstruksi ilmiah dan politik bangsa pribumi yang sudah punah.**
Dengan capaian-capaian baru dalam sains dan pengetahuan yang diekstraksi oleh proyek semacam Human *Genome Diversity Project*, sepanjang masih tersedia contoh jaringannya, kini dimungkinkan untuk mereplikasi struktur genetik bangsa yang sudah tidak ada. Umpamanya, yang bisa diambil dari mayat atau mumi. Secara teoritis hal itu sudah bisa dilakukan sains; ilmu politik pun sanggup menjamin bahwa bangsa pribumi yang baru diciptakan itu bisa dikonstruksikan secara sosial. Bangsa-bangsa pribumi baru, bisa dicipta sebagai populasi murni eksperimental untuk diternakkan dan dieksploitasi laiknya tikus laboratorium. Atau bisa juga mereka dibuat dan dijadikan sebagai para pengklaim tanah dengan gugatan yang lebih kuno atas wilayah mereka. Andai para ilmuwan Barat dibiarkan menentukan hasil seperti itu, bisa dipastikan luar biasa kerusakan yang akan muncul. Aroha Mead mengatakan, "jika mereka mati karena rasisme maka kembalikan mereka 25 tahun kemudian. Rasisme masih akan berdiri kokoh tapi tidak ada apapun yang bisa diperbuat sains!"[8]

5. Sekarat, lalu dihidupan lagi laiknya kawanan domba atau varietas tomat.

Ini tidak berhubungan dengan reinkarnasi spiritual, ini menyangkut kapabilitas sains dan rekayasa genetis untuk mengubah atau mencipta spesies kehidupan baru.[9] Mungkin ada yang berpikir, mungkin juga tidak. Tapi di New Zealand sebuah perusahaan Skotlandia sudah mengupayakan peranakan biri-biri yang mengandung material genetis manusia dalam pembuatannya. Tujuannya adalah memproduksi susu yang mengandung gen resisten empisema. Apa akibat yang timbul bagi manusia dan binatang yang mengkonsumsi makanan hasil rekayasa genetis masih harus dicari. Manfaat langsung untuk menyembuhkan penyakit atau memperpanjang hidup manusia atau menumbuhkan tomat yang lebih besar, lebih merah yang tahan penyakit, agaknya dianggap memadai sebagai pembenaran bagi tindakan yang membawa akibat jangka panjang bagi umat manusia.

6. Komodifikasi spiritual pribumi.

Ini tidak terlalu baru—tapi industri spiritual akan terus berkembang ketika orang-orang, terutama di negara-negara Dunia Pertama, menjadi kian tidak pasti identitas, hak, *privilese* dan eksistensinya. Kelompok-kelompok *New Age* belakangan mengambil kepercayaan spiritual pribumi sesukanya; beberapa klaim dijiwai oleh panduan ruh pribumi, sementara yang lainnya cuma menafsirkan mimpi-mimpi (individualisasi) kepunyaan mereka sendiri sebagai sebuah pengalaman spiritual pribumi. Para penulis dan penyair juga menciptakan mistik di seputar karya mereka,

yang sebagaimana dikatakan Wendy Rose, ingin 'mewujudkan Indian', dan ujung-ujungnya menjadi 'Indian betulan'.[10] Terlepas dari kenyataan bahwa spiritual adalah pengalaman yang dipakai orang non pribumi untuk menolong orang, pengalaman itu jelas mendatangkan keuntungan.

7. Menciptakan budaya virtual sebagai budaya otentik.

Bagi yang kuat membelinya, *virtual reality* bisa mengganti perjalanan eksotis dan petualangan berleha-leha (*armchair voyeurism*). Koleksi seni dari berbagai museum kini bisa disaksikan dari mana saja di dunia ini, reruntuhan kuno bisa direkonstruksikan dan dikunjungi seorang wisatawan tanpa harus keluar rumah. Menurut seorang Aborigin Tasmania, Jimmy Everett, "Orang kulit putih benar-benar membudidayakan budaya Aborigin, membentuknya menjadi gambaran *stereotype* statis seperti yang dianggap orang kulit putih Australia sebagai Aborigin." Apapun yang tidak memenuhi kriteria orang kulit putih ditolak berdasarkan anggapan bahwa hal itu tidak sepenuhnya Aborigin.[11] Pengetahuan ilmiah bangsa pribumi bisa diciptakan demi pengalaman virtual, perbincangan bisa dirancang antara prajurit jaman kuno dengan pengamat masa kini. Perbedaan kultural bisa dikontrol dengan memilih dan menekan tombol. Dehumanisasi *Other* pun berlanjut.

8. Menjejali konsumsi, tuberkulosis pasar.

Bila selera bangsa pribumi terhadap komoditi perdagangan pernah dikembangkan secara harfiah sebagai selera pada

alkohol dan gula, kini televisi tampil sebagai medium di mana selera pada budaya Amerika dijejalkan lewat gempuran iklan. Komunitas pribumi menyaksikan kenyataan itu paling kentara di kalangan pemuda, yang *hero*nya bergeser menjadi bintang olah raga atau rap Amerika, bahasanya dibumbui ungkapan-ungkapan Amerika dan interaksinya dengan orang dewasa dicemari hubungan sosial kelas menengah kulit putih Amerika. Konsumsi dan kebutuhan untuk melakukan sesuatu demi gaya hidup kemudian menjadi makin penting bagi anak-anak muda ketimbang sistem nilai kolektif komunitas mereka sendiri. Bahayanya, konsumsi pada akhirnya menyelimuti ketimpangan ekonomi dan politik. Membuat orang jadi mati rasa untuk meyakini bahwa mereka adalah pemilih otonom dalam sebuah pasar yang netral secara kultural.

9. Menciptakan cagar kedaulatan bagi elite.
Dengan sengitnya, bangsa pribumi memakai argumen demi hak menentukan nasib sendiri dan hak untuk mendirikan negara-negara berdaulat dalam teritorial kesukuan mereka. Argumen-argumen tersebut mereka ajukan dengan latar belakang fragmentasi sosial di Barat. Kota merupakan metafora dominan bagi keruntuhan nilai-nilai, sistem dan praktek sosial Barat. Meski sudah sangat mapan sebagai istilah, ide tentang 'belantara kota'—yang buruk dan cenderung penuh kejahatan sekaligus dihuni oleh para biadab—mempresentasikan kelas menengah dengan tantangan-tantangan baru, tentang apa yang dianggap sebagai domain mereka. Mereka yang tidak ketulungan kayanya bisa menghindar, sedangkan kelas

menengah bisa pindah ke pinggiran kota atau berlibur dari waktu ke waktu. Bagaimanapun, kelas menengah juga bergeser kian permanen ke arah zona keamanan mereka sendiri, dengan polisi pribadi serta sistem sosial serba lengkap. Kemungkinan memenggal diri dari *Other,* melalui pemapanan cagar kedaulatan bukan hal yang terlalu aneh.

10. Penolakan kewarganegaraan global.
Bangsa pribumi sudah sering mengalami penolakan atas humanitas mereka dan sudah banyak bangsa pribumi yang berjuang demi pengakuan kewarganegaraan mereka di negara-negara yang menjajah mereka. Entitas politik global yang dibentuk berdasarkan kesepakatan-kesepakatan seperti GATT dan zona pasar bebas regional lain, mengakibatkan partisipasi-partisipasi di zona-zona tersebut bergantung pada dipenuhinya syarat-syarat, seperti menghapus segala bentuk proteksi perekonomian dan budaya lokal. Itulah harga yang mesti dibayar. Menolak membayar atau menyingkir, sama saja dengan menolak negara bangsa dan status anggota kewarganegaraan global mereka dalam tatanan dunia global.

Milenium Baru

Bagi bangsa Maori, berakhirnya malam dan bermulanya hari adalah saat spiritual yang penting. Napas pertama kehidupan bayi yang baru lahir, permulaan musim, pembukaan rumah pertemuan baru, awal suatu proyek baru—semuanya dimuati rasa optimisme dan rasa cemas. Ritual dilaksanakan dan rakyatpun bersama-sama menciptakan transisi dari suatu keadaan ke keadaan lain, menjadi proses yang damai dan

tuntas. Jika ada yang tidak beres, maka muncul dugaan bahwa hal itu disebabkan ritual tidak dijalankan sebagaimana mestinya, atau permasalahan-permasalahan penting di awal tidak terlebih dahulu diselesaikan. Sungguh tidak terkira congkaknya jika manusia mengasumsikan sebuah permulaan, menamainya dan menetapkan tanggalnya. Padahal kita cuma mahluk yang tidak seberapa di alam semesta, sungguh cuma pemelihara bumi dan bukan diktatornya.

Bagi bangsa pribumi, permulaan sebuah abad baru sesungguhnya merupakan sebuah perjuangan yang bermula lima abad silam. Optimisme yang mengemuka didasarkan pada keyakinan bahwa kini, dibanding yang sudah-sudah selama 500 tahun, bangsa pribumi mampu merespons secara lebih baik. Bab berikut akan membicarakan beberapa upaya yang ditempuh bangsa pribumi untuk mereposisi secara srategis di lingkar aliansi internasional, melalui cara yang menguatkan cita-cita gerakan ke arah masa depan yang positif. Tapi ini pandangan optimisnya, versi pesimisnya kami sedang sekarat bersama punahnya peninggalan presensi bangsa pribumi. Bangsa pribumi ditempatkan pada kedua tepi *continuum* tersebut. Maka tidak mengherankan bila di New Zealand penempatan kembali fokus pada tradisi pejuang terjadi pada saat orang Maori menginjak titik balik yang bisa melesat ke depan atau malah sebaliknya, bisa berbalik cepat ke belakang. Bagi orang Maori, tradisi demikian bisa ditemukan dalam ungkapan kepala suku Revi Maniapoto yang kerap dikutip, *Ka whawhai tonu matou, ake tonu ake* (kita akan terus berjuang selama-lamanya.) Konteks berubah, instabilitas dan ketidakpastian yang dihadapi masyarakat pasca

industri mendudukkan bangsa pribumi dan isu-isu pribumi pada jenis ruang yang berbeda dengan kemungkinan-kemungkinan berbeda pula. Bagi beberapa pemuka pribumi, kemungkinan-kemungkinan tersebut menjanjikan harapan, bahwa ruangnya adalah ruang yang mesti dituntut. Dalam proses perubahan global, bangsa pribumi lebih merupakan para aktivis yang secara sosial punya kepentingan ketimbang penonton pasif. Boleh jadi *positioning* inilah yang menawarkan kemungkinan lebih besar bagi kelangsungan hidup bangsa pribumi.

Bahasa imperialisme dan kolonialisme boleh saja berubah, tetapi situs pertarungannya tetap. Perjuangan demi validitas pengetahuan pribumi barangkali tidak lagi berkisar pada *pengakuan* bahwa, bangsa pribumi mempunyai cara pandang dunia yang unik, tetapi lebih pada pembuktian otentisitas dan pada kontrol atas bentuk pengetahuannya sendiri. Pendekatan seputar hak kekayaan intelektual dan kultural, meletakkan perebutan pengetahuan dalam sebuah bingkai baru. Komodifikasi pengetahuan sebagai kekayaan intelektual, pengetahuan kolektif sebagai pengetahuan publik, dan pengetahuan sebagai nilai tambah, menggeser perjuangan kepada seperangkat interpretasi kultural yang lain. Kini bangsa pribumi harus membuktikan, bahwa yang dipergunakan selama berabad-abad untuk menyembuhkan penyakit adalah sesuatu yang ditemukan dan kemudian nilai tambah pada penemuan itu melalui proses ilmiah. Pengertian otentisitas sangat penting artinya di arena ini, karena pengertian itu sering kali krusial bagi argumen yang diangkat oleh bangsa pribumi dalam hubungannya dengan pengetahuan dan

budaya. Bahkan, kalau medan perdebatan bergeser sekalipun, pertikaian antara sains dengan pengetahuan tetap dikonstruksikan di seputar kepentingan-kepentingan sains. Pada abad baru bangsa pribumi masih harus tetap bertahan dan berupaya keras melindungi pengetahuan dan budaya pribumi.

Pada saat yang sama, bangsa pribumi menawarkan alternatif orisinal bagi bentuk dominan pembangunan mutakhir. Bangsa pribumi memiliki filsafat yang mempertautkan manusia dengan lingkungan hidup maupun antar sesama manusia. Filsafat itu juga menerbitkan prinsip-prinsip untuk menjalani hidup yang berkesinambungan. Daftar perbedaan distingtif antara bangsa teknologis dengan bangsa asli yang disusun Jerry Mander, memperlihatkan berbagai pandangan dunia yang sangat bertolak belakang. Memunculkan perbedaan tajam dalam mengorganisasi kehidupan sosial, politik, ekonomi dan spiritual.[12] Dalam proyek mungil namun efektif, sudah banyak alternatif-alternatif pribumi tersebut yang dicangkokkan dalam wilayah beragam, seperti program pemulihan keadilan dengan memanfaatkan lingkaran penyembuhan, inisiatif kesehatan komunitas yang memanfaatkan campur tangan pribumi secara holistik, model konsultasi pemerintah dalam menghadapi komunitas, model konferensi kelompok untuk memenuhi kebutuhan anak-anak muda akan perhatian dan perlindungan, praktek rumah sakit yang memadukan penyembuhan tradisional, praktek museum yang melibatkan pemilik artefak pribumi, dan gaya pedagogis pribumi di ruang-ruang kelas. Banyak dari inisiatif-inisiatif semacam itu yang mengundang perdebatan politik besar-besaran dan penolakan dari agensi-agensi dan kepentingan-

kepentingan pihak berkuasa, tapi sekali diterapkan inisiatif-inisiatif itu segera saja dibicarakan dalam berbagai konferensi internasional dan pertemuan antar pemerintah, seolah-olah keseluruhan ide tersebut menyeruak berkat kedermawanan orang-orang non pribumi.

Yang lebih penting dari alternatif yang ditawarkan bangsa pribumi pada dunia adalah, alternatif apa yang ditawarkan antar sesama bangsa pribumi. Strategi yang berhasil bagi satu komunitas mungkin berhasil bagi komunitas lain. Hasil yang dicapai pada satu konteks, siapa tahu bisa diterapkan secara baik pada konteks lain. Sumber daya dan informasi bersama bisa membantu berbagai kelompok dan komunitas untuk saling bekerja sama dan satu sama lain bisa melindungi. Perkembangan berbagai protokol internasional dan aliansi srtategis bisa menyediakan kritik yang lebih tangguh terhadap praktek-praktek negara dan korporasi. Kemampuan bertahan suatu komunitas bisa dirayakan komunitas lainnya. Sumber daya spiritual, kreatif dan politik yang bisa dipetik dari bangsa pribumi dengan bangsa pribumi lainnya, bisa memberi alternatif bagi masing-masing bangsa pribumi. Berbagi (*sharing*) adalah hal baik, suatu kualitas yang sungguh manusiawi. Agar bisa berbagi, harus punya suatu hal yang layak dibagi dan menumbuhkan martabat pada si pemberi. Menerima pemberian dan balas memberi mendatangkan martabat bagi pihak penerima. Menciptakan suatu hal yang baru melalui proses *sharing* demikian, adalah menciptakan kembali yang sudah usang, menghidupkan kembali hubungan dan menciptakan kembali ke-manusia-an kita. ❋

Catatan:

1 Mander, J. (1991), *In the Absence of the Sacred: The Failure of Technology and the Survival of the Indian Nations*, Sierra Club Books, San Fransisco.

2 *Ibid.*, hal. 212-224.

3 Shiva V. (1993), *Monocultures of the Mind*, Zed Books, London, Third World Network, Malaysia, hal. 12.

4 Mead, A. (1994), "Misappropriation of Indigenous Knowledge: The Next Wave of Colonization", dalam *Nga Tikanga, Nga Taonga. Cultural and Intelectual Property Rights—The Rights of Indigenous Peoples*, Research Unit For Maori Education, Monograph 23, University of Aucklad.

5 Lihat misalnya, *Third World Resurgence*, 1995, No. 63, hal. 9-30.

6 Mead, A. (1995), "The Integrity of Human Gene; Genes and Whakapapa", makalah disampaikan pada New Zealand Health Research Council Consensus Development Workshop, health Research Council, Auckland, New Zealand.

7 Whitt, L. (1995), "Indigenous Peoples and the Cultural Politics of Knowledge", dalam *Issues in Native American Cultural Identity*, Peter Lang Publishing, New York, hal. 223-272.

8 Mead, A. (1993), "Cultural and Intelectual Property Rights of Tangata Whanua", makalah disampaikan pada Women in Science Conference, Wellington, September 1993, dicetak ulang dalam *Nga Tikanga Nga Taonga. Cultural and Intelectual Property Rights of Indigenous Peoples*, Research Unit for Maori Education, Monograph 23, University of Auckland.

9 Lihat Mander, J. (1991), hal. 161-177.

10 Rose, W. (1992), "The Great Pretenders: Further Reflections on Whitesamanism", dalam *The State of Native America: Genocide, Colonization and Resistance*, ed. M. Annette Jaimes, South End Press, Boston, hal. 403-421.

11 Everett, J. (1994), "Australian Museums: a Role to Play in a Changing Indigenous Environment", dalam *Issues in the Control of Aboriginal Knowledge*, Research Unit for Maori Education, Monograph 21, University of Auckland.

12 Mander, J. (1991), hal. 215-219.

BAB VI

Agenda Baru Bangsa Pribumi

Kalau bab-bab sebelumnya mencoba menjelaskan sebab-sebab mengapa bangsa pribumi membenci dan tidak mempercayai penelitian, maka bab berikut ini mencoba mengalihkan fokus pada perkembangan yang terjadi di bidang penelitian. Penelitian yang dimaksud adalah penelitian yang dikonseptualisasi dan dilaksanakan oleh bangsa pribumi yang bekerja sebagai peneliti dalam berbagai komunitas pribumi. Seperti yang sudah dijabarkan pada bab-bab sebelumnya, sejarah membuat posisi seorang pribumi sebagai peneliti sangat problematis. Meski demikian, konteks pribumi mengalami perubahan dramatis dan di beberapa kawasan muncul minat besar yang diperlihatkan bangsa pribumi dalam penelitian, lebih spesifik lagi pada jenis-jenis penelitian tertentu. Dari konteks demikianlah bidang penelitian pribumi dibentuk. Inilah bidang yang mengutamakan *concern* pribumi, praktek pribumi dan partisipasi pribumi selaku peneliti dan yang diteliti. Bab-bab berikut ini mendiskusikan aspek-aspek berbeda dalam penelitian pribumi.

Bab ini menguraikan kerangka proyek bangsa pribumi modern. Inilah proyek yang para partisipannya pasti mengemukakan argumen, yang didefinisikan lebih dari 500 tahun berhubungan dengan Barat. Dalam batasan demikian, proyek ini bisa dideskripsikan sebagai suatu perjuangan perlawanan modernis. Hampir 500 tahun proyek bangsa pribumi mempunyai satu prioritas utama: bertahan hidup (*survival*). Tujuannya agar dapat bertahan dari perang berkepanjangan melawan penjajah, dari kepunahan karena penyakit, dari dislokasi tanah dan teritorial mereka, dari ketertindasan hidup di bawah rezim lalim, dan bertahan pada tingkat fisik paling fundamental selaku bangsa dengan bahasa dan budaya yang distingtif. Sementara bagi banyak bangsa pribumi di seluruh dunia, *survival* pada tingkat kebutuhan dasar manusia masih menjadi *concern* utama. Proyek bangsa pribumi dirumuskan ulang di seputar platform *concern* yang lebih luas menyusul Perang Dunia II, terutama sejak tahun 1960-an. Beberapa *concern* tersebut diperjuangkan melalui revolusi kekerasan atau perlawanan bersenjata, beberapa lainnya diwujudkan dalam strategi dekolonasi pikiran dan yang lainnya lagi dipelihara dan dilestarikan dalam sistem kultural masing-masing komunitas pribumi. Signifikansi periode dan reformulasi proyek bangsa pribumi yang digelar selama era ini adalah bahwa sebuah agenda baru bagi aktivitas pribumi telah dibingkai melampaui aspirasi dekolonisasi suatu komunitas pribumi tertentu, ke arah pengembangan aliansi strategis pribumi global. Bab ini akan membahas dua aspek proyek bangsa pribumi: gerakan sosial bangsa pribumi yang berlangsung sejak tahun 1960-an dan pengembangan sebuah agenda atau *platform* aksi yang mempengaruhi aktivitas penelitian pribumi.

Gerakan Sosial Bangsa Pribumi

Dari satu sisi, aktivitas bangsa pribumi bisa dipahami melulu sebagai gerak sosial yang bermula dari kumpulan orang perorang yang akhirnya menjadi sebuah gerak bangsa. Secara simultan, gerak tersebut timbul dari strategi *survival* dan sistem kultural yang telah menghidupi rakyat, nilai dan keyakinan mereka dalam komunitas, suaka, suku dan puak mereka selama 500 tahun lebih. Ini sering disebut dengan revitalisasi kultural, tapi istilah ini menyiratkan bahwa budaya perlu diselamatkan. Memang hal itu menjadi unsurnya, tapi bukan satu-satunya unsur, tergantung bagaimana konteksnya. Para penulis pribumi yang berbeda-beda menjelaskan gerakan tersebut sebagai buah dari frustrasi urbanisasi, akibat dari revivalisme tradisional, dari massa akar rumput, atau dari kamp reservasi.[1] Tetapi umumnya disepakati bahwa gerakan pada mulanya tidak terlihat (bagi masyarakat dominan) sebelum menyeruak ke panggung nasional dan internasional. Menurut Franke Wilmer,

> Bangsa pribumi menggunakan segala strategi, yang pada galibnya diasosiasikan dengan gerak sosial dan kepentingan-kepentingan kelompok. Kapanpun memungkinkan, mereka berperan serta langsung dalam proses politik pemerintahan nasional. Jika hal itu tidak mungkin, atau tidak efektif, mereka memobilisir upaya perlawanan, mencebur dalam gerak protes dan jenis-jenis lain politik langsung, suatu politik 'luar biasa'.[2]

Menjelaskan kemunculan organisasi Maori di New Zealand, Ranginui Walker menulis bahwa organisasi-organisasi terse-

but merupakan ekspresi bawah tanah kesadaran politik yang sedang menggeliat.[3]

Di New Zealand, gerakan bagi Maori diperebutkan, diperdebatkan, disempurnakan, diprioritaskan dan dibentuk oleh aksi radikal. Perjalanan menuju sebuah gerakan Maori yang lebih luas dipenuhi dengan pertikaian politik dan konflik sosial. Bisa disaksikan tantangan generasi muda Maori terhadap hegemoni dominan, yang dipegang Maori pada tahun 1960-an dan 1970-an, dan tantangan yang menghadang Maori dari berbagai bidang, seperti pendidikan, kesehatan, pembangunan, kebijakan pemerintah dan dari masyarakat non pribumi pada umumnya. Beberapa papan penunjuk jalan yang menandai perjalanan itu antara lain adalah Land March 1974, protes Waitangi Day sejak 1971, pendudukan Bastion Point (1978) dan Raglan Golf Course (1978), kerusuhan Springbok Rugby Tour (1981), Te Kohanga Reo (1982), Konferensi Pembangunan Pendidikan Maori (1984), Konferensi Pembangunan Ekonomi Maori (1985) dan Kura Kaupapa Maori (1986). Sementara protes politik masih menjadi ciri aksi orang Maori. Sesungguhnya yang perlu dilihat seiring dengan protes-protes itu adalah bermacam-macam inisiatif dan proyek revitalisasi kebudayaan yang tengah digalakkan. Bagi orang Maori, sebuah mimpi yang bermanfaat sudah dikonseptualisasi sebagian di sekitar konsep-konsep kultural, seperti *tino rangatiratanga* (kedaulatan), *whanau, hapu, iwi* (keluarga segaris, kelompok sub suku dan suku), *te reo* (bahasa Maori) dan *tikanga Maori* (adat budaya Maori). Konsep-konsep tersebut, yang tertanam dalam bahasa dan pandangan dunia Maori, memberi jalan untuk tetap bersatu dalam segala

urusan Maori. Yang banyak dikenal adalah bahwa Traktat Waitangi memberikan sebuah kerangka organisasi bagi dialog dengan kepentingan dominan masyarakat New Zealand dan kepentingan pemerintah. Sedangkan pendidikan, kesehatan, keadilan dan pembangunan Maori menyediakan medan perjuangan yang lebih pasti.

Di Australia, orang Aborigin di seluruh negara bagian sudah lama berjuang demi pengakuan sebagai warga negara Australia dan demi hak atas tanah. Perlawanan bisa ditarik mundur hingga sebelum pecah Perang Dunia II. Tahun 1960-an dilancarkannya aksi langsung di beberapa negara bagian dan Northern Territories. Banyak sudah tuntutan hak atas tanah yang diajukan berbagai kelompok Aborigin dan selalu saja ditolak oleh pengadilan dan pemerintah negara bagian. Sebuah petisi menuntut hak atas tanah dibuat orang-orang Yirrkala di atas lembaran kulit kayu dan ditulis dalam bahasa mereka.[4] Hak-hak kewarganegaraan substantif di tingkat federal bagi seluruh orang Aborigin, termasuk hak untuk didata dalam sensus, tidak pernah diraih sampai tuntasnya pelaksanaan referendum nasional yang diselenggarakan tahun 1967 dalam rangka mengubah konstitusi Australia. Meski referendum itu sangat supportif, ironisnya orang kulit putih diminta memberikan suara tentang bisa atau tidaknya orang pribumi Australia punya hak di tanah mereka sendiri. Perubahan dalam konstitusi tidak dengan sendirinya secara radikal mentransformasikan kehidupan orang-orang Aborigin.[5] Perjuangan hak atas tanah setelah tahun 1967 juga ditandai dengan aksi langsung, petisi, tenda kedutaan besar pada tahun 1972, protes diam selama perayaan dua ratus

tahun pemukiman orang kulit putih Australia 1988, dan berbagai gugatan yang diajukan ke pengadilan dan pemerintah negara bagian. Putusan pengadilan Mabo, yang mengabaikan doktrin *terra nillius* membuahkan pengendoran politik pemerintah persemakmuran konservatif, yang berniat membatasi hak orang asli atas tanah dan menenteramkan kepentingan-kepentingan besar kelompok non pribumi, seperti kepastoran dan perusahaan tambang.

Aksi protes serupa demi hak atas tanah, hak bahasa dan budaya, hak-hak asasi manusia dan hak sipil berlangsung di seluruh permukaan bumi. Mulai dari tempat paling utara yang dihuni orang-orang Sami di Norwegia, hingga aksi bahasa Welsh, protes orang Basque di Spanyol, sampi berbagai bangsa pribumi di Timur Tengah, Afrika, Amerika Utara, Tengah dan Selatan, Filipina, India, Asia dan Pasifik. Meski masing-masing punya sejarah kemerdekaannya sendiri, tetapi semua perjuangan nasional tersebut mencuatkan profil aktivitas politik yang berlangsung dalam skala global, hal ini benar-benar memberi dorongan baru bagi kelompok-kelompok pribumi lainnya. Gerakan sosial mengandung ciri-ciri yang merefleksikan berbagai kepentingan dan tujuan yang sangat beragam, pendekatan dan cara kerja yang tidak kalah beragamnya, maupun sebuah kebulatan semangat dan niat. Meski secara retoris, gerakan pribumi bisa dimasukkan dalam politik penentuan nasib sendiri, tetapi pada kenyataannya gerakan itu jauh lebih dinamis dan kompleks. Menyatukan banyak dimensi dan bahkan beberapa di antaranya masih terbuka. Ini melibatkan revitalisasi serta reformulasi budaya dan tradisi, partisipasi yang meningkat dan artikulasi

penolakan terhadap institusi-institusi Barat yang fokus hubunganya ada pada aliansi strategis dengan kelompok-kelompok non pribumi. Gerakan tersebut telah mengembangkan bahasa internasional atau wacana bersama agar para aktivis pribumi bisa saling bicara lintas kultural mereka, sambil memelihara dan memakai petunjuk dari komunitas atau negara mereka sendiri.

Gerak sosial internasional bangsa pribumi sangat politis di segala tingkatan. Gerak ini bersinggungan melalui cara yang kompleks dan sering kontradiktif dengan politik internal bangsa pribumi. Menurut Gerald Alfred, "Konon dilahirkan sebagai orang Indian sama saja dilahirkan dalam politik. Saya rasa memang benar; sebab terlahir sebagai orang Mohawk Kahnawake, saya tidak bisa mengingat suatu masa yang steril dari dampak konflik politik."[6] Bagi orang Maori, Traktat Waitangilah yang membingkai pembicaraan politik. Institusi kultural yang mendorong perdebatan lisan maupun rasa ketidakadilan yang menghidupkan perdebatan, sama-sama menjadikan politik sebagai sendi kehidupan sehari-hari. Tekanan internal kerap diwujudkan melalui perjuangan demi kepemimpinan, demi apa yang disebut tradisional, dan demi kepentingan-kepentingan yang di dalam komunitas diistimewakan oleh kesepakatan dan ketetapan tertentu.

Kekuatan gerakan tersebut bisa dicari pada contoh-contoh tentang bagaimana komunitas-komunitas dimobilisir pada tingkat lokal dan perkembangan pada lapisan akar rumput. Di tingkat lokal, budaya pribumi dan budaya perlawanan dilahirkan dan dibesarkan dari generasi ke generasi. Prakarsa-

prakarsa sukses dikembangkan sendiri oleh komunitas dengan menggunakan ide dan praktek kulturalnya. Melimpahnya cadangan rasa percaya diri dan kreativitas dalam berbagai komunitas menumbuhkan banyak sekali prakarsa sosial, pendidikan, kesehatan dan artistik. Gerak revitalisasi kultural dan linguistis menyentuh sejumlah sumberdaya kutural, yang kembali mengetengahkan peran wanita pribumi, para tetua dan kelompok-kelompok yang dipinggirkan oleh bermacam-macam praktek kolonial. Kelompok-kelompok itu dalam suatu komunitas sering merupakan kelompok yang mempertahankan praktek-praktek tradisional, diajar oleh para tetua, mahir dalam bahasa dan memiliki pengetahuan khusus mengenai tanah, sistem kepercayaan spiritual dan adat istiadat komunitas.

Sementara ada komunitas yang menempatkan fokus pada revitalisasi kultural, komunitas lain—sebagai organisasi terpisah maupun sebagai kelompok-kelompok kecil individu—menjadi semakin intens terlibat dalam reorganisasi hubungan politik dengan negara. Banyak sudah tuntutan yang diajukan komunitas-komunitas pribumi dengan tingkat keberhasilan bervariasi melalui pengadilan maupun badan legislatif. Tuntutan konstitusional yang diluncurkan bangsa pribumi dirasa sangat mengganggu kenyamanan kolonial di sementara negara. Umpamanya di Kanada, tuntutan rakyat *First Nation* terhadap krisis konstitusional menyangkut Quebec mendesakkan isu-isu tentang hak-hak pribumi untuk diagendakan. Banyak sekali gugatan yang diajukan guna mempertanyakan legitimasi doktrin-doktrin di mana negara-negara kolonial menempatkan fondasinya. Kaum Aborigin

Australia tidak henti-hentinya mempersoalkan doktrin *terra nullius* atau tanah kosong yang dimanfaatkan untuk menyangkal setiap klaim atas teritorial. Bangsa pribumi lainnya mengemukakan klaim yang didasarkan pada berbagai traktat. Tapi ada juga yang menuntut cuma demi apologi. Sebagian besar klaim yang diajukan didasarkan pada legitimasi, dari perspektif bangsa pribumi, sebagai bangsa pertama yang menempati suatu tanah. Di mata Wilmer, Suara-suara pribumi berbicara kritis terhadap narasi (ada pula yang menyebutnya mitos) negara bangsa—negara hirarkis, inkorporatif dan koersif yang muncul, separuhnya untuk memfasilitasi proses penciptaan surplus ekonomi berskala internasional.[7]

Bisa dikatakan bahwa klaim-klaim pribumi atas negara merupakan bagian dari krisis legitimasi lebih besar, yang dihadapi negara bangsa-negara bangsa modern dengan adanya pergeseran ekonomi dan kultural besar-besaran. Aktivisme berputar-putar di sekitar, atau menjadi bagian dari aliansi yang sering alot dengan kelompok-kelompok terpinggirkan lainnya dalam masyarakat—feminis, sosialis, komunis, anti rasis, aktivis gereja dan serikat buruh kulit putih. Di New Zealand, protes menentang *tour rugby* ke atau dari Afrika Selatan memobilisir aksi yang melibatkan kelompok-kelompok anti rasis, organisasi kelas menengah dan kelompok-kelompok Maori. Di Australia, perjuangan hak atas tanah Aborigin dan anti rasisme sering berkobar, meski tidak selalu mendapat dukungan dari etnis minoritas lain dalam hal permasalahan Aborigin. Aliansi dengan kelompok-kelompok non pribumi menjadi bagian penting dalam politik pada

umumnya. Apa boleh buat, aliansi-aliansi tersebut oleh kelompok-kelompok pribumi selalu dipandang problematis. Di New Zealand, misalnya, Donna Awatare mengemukakan bahwa, "Aliansi-aliansi itu dibutuhkan karena perubahan tidak akan terwujud hanya dengan orang Maori saja. Orang kulit putih menerjang hambatan-hambatan kelas untuk bergabung berdasarkan hegemoni kulit putih; artinya ada dominasi kulit putih atas Maori. Guna mengatasi hal ini dibutuhkan sebuah restrukturisasi aliansi kulit putih."[8] Ada lagi yang mengemukakan pendirian yang lebih fundamental bahwa, aliansi dengan organisasi ataupun individu non pribumi sepenuhnya tidak perlu. Tentu saja orang-orang pribumi yang kontaknya dengan orang kulit putih dipenuhi hal-hal negatif, tidak akan mempercayai aktivitas atau niat apapun dari kelompok atau individu non pribumi.

Mobilisasi Internasional

Frustrasi yang dirasakan saat bergerak di lingkungan negara bangsa, mendorong beberapa komunitas pribumi untuk membentuk atau membentuk kembali jaringan internasional dengan komunitas-komunitas pribumi lainnya. Michael Dodson, seorang Aborigin dan Komisaris *Torres Strait Islander Social Justice*, menekankan bahwa, bagi bangsa pribumi "Itu jelas merugikan kita dan perjuangan kita demi pengakuan atas hak-hak kita yang membuat kita bersatu."[9] Tentu saja proses tersebut memakan waktu, seiring berbagai komunitas menemukan diri kembali dan terkait secara nasional, regional, dan selanjutnya secara internasional. Wilmer menyusun kronologi pembentukan organisasi

pribumi, yang memperlihatkan sebuah perkembangan sepanjang 20 tahun, yang mengikat kelompok-kelompok pribumi yang berlainan dari Utara, Amazon dan Amerika Latin, Kanada, Amerika Serikat, Australia dan New Zealand. Konferensi-konferensi dunia pribumi selanjutnya, dihadiri delegasi dari seluruh belahan dunia. Mobilisasi internasional bangsa pribumi berlangsung dalam aliansi dengan organisasi-organisasi non pribumi pendukung, yang bergerak di bidang hak-hak asasi manusia. Jaringan penerbitan yang berkedudukan di Utara banyak membantu distribusi informasi. Bantuan pendanaan disediakan dalam rangka memfasilitasi partisipasi pribumi pada *event-event* penting.

Bagi bangsa pribumi, hubungan-hubungan internasional dan gerakan perlawanan punya sejarah yang berawal sebelum dan sesudah terjadinya kontak dengan Barat.[10] Di bawah imperialisme Eropa, bangsa pribumi ditempatkan dalam formasi politik baru yang merusak hubungan, aliansi strategis, rute perdagangan dan cara berkomunikasi dengan negeri pribumi lain, yang sebelumnya sudah ada. Peneguhan kedaulatan Barat atas bangsa pribumi secara efektif menggeser fokus hubungan internasional pribumi pada hubungan penjajah atau terjajah. Oleh sebab itu, di New Zealand umpamanya, upaya-upaya orang Maori menuntut ganti rugi ditujukan kepada Ratu Inggris dan ada beberapa contoh pada abad sembilan belas dan abad dua puluh tentang petisi dan delegasi ke London, yang secara khusus dikirim bagi Sri Ratu. Delegasi serupa juga diberangkatkan dari Australia, Kanada dan koloni-koloni Imperium Inggris lainnya. Di Amerika Serikat, perwakilan dan kepala suku bangsa Amerika Asli,

termasuk delegasi dari kedaulatan Kerajaan Hawai'i, menempuh perjalanan ke Washington DC untuk menemui Presiden. Di koloni-koloni Perancis, tujuannya adalah Paris. Hubungan internasional yang dijalin bangsa-bangsa pribumi dalam konteks ini berada di dalam batas-batas imperium, dalam batas-batas itu lebih didefinisikan sebagai urusan domestik ketimbang sebagai hubungan internasional.[11] Hubungan dekat dan kadang-kadang akrab, yang oleh bangsa pribumi diandaikan dengan keberadaan pemegang kedaulatan atau kepala negara—sebab mereka merepresentasikan sebagai pelindung serta 'bapak dan ibu orang-orang asli'—selalu saja mengecewakan. Bangsa pribumi mencurahkan banyak sekali energi dan kepercayaan dengan harapan seruan kepada pusat kekuasaan tersebut akan menampakkan hasilnya. Banyak kelompok pribumi yang mengembangkan atau memang sudah punya cara-cara canggih untuk menyelenggarakan pertemuan antara diri mereka dengan kepala negara atau orang-orang berpangkat tinggi. Protokol-protokol yang dipergunakan sangat menghormati pejabat kolonial, bahkan terhadap mereka yang status dan kekuasaannya rendah. Tiadanya hormat dan kekurangajaran yang sering diperlihatkan kepada delegasi pribumi oleh kekuasaan imperial dan kolonial tidak akan pernah dilupakan oleh komunitas-komunitas tersebut.

Pembentukan hubungan internasional pribumi yang bermula pasca Perang Dunia II, harus dilihat dalam konteks perjuangan pribumi demi penentuan nasib sendiri yang berlangsung di tingkat akar rumput. Di New Zealand, Australia dan Kanada seperti halnya di Amerika Serikat, kebangkitan

aktivisme pribumi sejajar dengan aktivisme di sekitar gerakan hak-hak sipil, pembebasan wanita, pergolakan mahasiswa dan gerakan anti Perang Vietnam. Rebecca Robins mengaitkan pasangnya aktivisme Indian di Amerika Serikat dengan pergolakan secara umum—dimanifestasikan dalam gerakan-gerakan hak-hak sipil dan pembebasan kaum kulit Hitam, kekuatan mahasiswa dan gerakan anti perang, serta maraknya gerakan hak-hak Chicano juga gerakan pembebasan wanita.[12] Dalam banyak cara, protes-protes pribumi ditulis menurut periodesasi dan dikarakterisasi sebagai momen sejarah yang signifikan bagi modernitas. Strategi kaum pribumi dalam melaksanakan aksi, dijalankan penuh semangat dan jaringan internasional dibentuk melalui maraknya aksi-aksi protes berbagai *stand* serta *event*. Tenda-tenda kedutaan besar didirikan orang-orang Aborigin di Australia tahun 1972, tidak ketinggalan pula orang-orang Maori di New Zealand. Pendudukan tanah dan gedung juga merupakan strategi efektif menarik perhatian media dunia maupun penguasa. Maka para pemimpin protes pun dijadikan sasaran penangkapan polisi dan bentuk-bentuk pengawasan lain sebagai musuh dari dalam. Di New Zealand, anggota polisi bersuku Maori dipasang di garis depan guna membubarkan pendudukan Bastion Point, strategi serupa banyak dipakai di tempat-tempat lain. Di Amerika Serikat, kasus Leonard Peltier banyak dipakai untuk menggambarkan keterlibatan FBI dalam 'menetralkan' seorang aktivis pribumi.[13]

Salah satu prakarsa pertama pasca perang kelompok pribumi di pentas internasional diangkat oleh sebuah organisasi bernama *North American Indian Brotherhood* (NAIB), yang

didirikan di British Columbia tahun 1950-an di bawah kepemimpinan Andrew Paul. NAIB mengirimkan sebuah delegasi ke PBB.[14] Ikatan antara komunitas *First Nations* dan komunitas Amerika Asli di Amerika Serikat sudah terjalin erat berkat hubungan tradisional. Kunjungan selanjutnya dilakukan oleh komunitas-komunitas pribumi lain dari Kanada ke New Zealand berkat upaya George Manuel yang mengetuai NAIB Kanada antara 1970 hingga 1976.[15] Prakarsa-prakarsa kecil tersebut disusul dengan *American Indian Movement* (AIM), yang memfasilitasi pertemuan internasional besar-besaran dan melibatkan banyak sekali delegasi pribumi internasional. Dari pertemuan ini dan dibawah kepemimpinan kuat orang-orang seperti Russel Means dan Jimmy Durham, lahirlah *International Indian Treaty Council* pada tahun 1974.[16] Dan hampir bersamaan, di Kanada, *The National Indian Brotherhood* mendirikan Dewan Dunia Bangsa Pribumi (*World Council of Indigenous People*) tahun 1975. Kedua organisasi tersebut memperjuangkan status sebagai wakil non pemerintah pada Dewan Ekonomi dan Sosial atau *Economic and Social Council* (ECOSOC) PBB.[17]

Sementara bentuk-bentuk baru perlawanan dikembangkan sepenuhnya dalam komunitas-komunitas pribumi tahun 1950-an. Pergerakan internasional dilancarkan dan sering kali melibatkan dukungan organisasi hak-hak asasi manusia, organisasi non pemerintah dan non pribumi lainnya. Tahun 1957 Organisasi Buruh Internasional (ILO) mengadopsi Konvensi 107: Konvensi tentang Populasi Pribumi yang merupakan instrumen internasional pertama bagi pengakuan atas isu-isu pribumi.[18] Meski tidak memuat semua yang

diinginkan bangsa pribumi, konvensi ini sangat penting karena mengakui dan menggunakan istilah pribumi dengan *indigenous*. Suatu prakarsa selanjutnya diambil pada tahun 1970-an melalui pembentukan komisi mengenai laporan, yang kini dikenal sebagai *Cobo Report* untuk menghormati ketuanya, Martinez Cobo, oleh Sub Komisi bagi Pencegahan Diskriminasi dan Perlindungan Minoritas PBB/*United Nations Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protections of Minorities*. Pada dekade 1970-an berbagai prakarsa yang digelar pada tingkat internasional semakin maju dan sering kali mendapat simpati dari para pejabat dan kelompok-kelompok non pribumi serta organisasi non pemerintah yang tergabung dalam PBB.

Isu kunci dalam perdebatan internasional difokuskan pada istilah bangsa. Ini dipandang penting oleh para aktivis pribumi karena bangsa dalam hukum internasional mempunyai hak untuk menetapkan nasib sendiri. Sebagaimana dikemukakan Thornberry:

> Wacana legal tentang pribumi bergerak melalui pertimbangan atas hak-hak orang kafir, kedaulatan pribumi, doktrin *terra nullius*, 'hak-hak Kristen', doktrin tanah kosong, doktrin paternalistik pelindungan, dan seluruh insiden misi pemberadaban pihak berkuasa. Kelompok-kelompok pribumi memasuki abad dua puluh nyaris tanpa sisa apapun dari status 'subyek' yang dulu dipunyai dalam hukum internasional.[19]

Sehingga dalam wacana pribumi istilah bangsa menjadi simbol linguistis penting dalam identifikasi kami sebagai

bangsa yang hendak menentukan nasib sendiri. Menurut Michael Dodson, "Dengan definisi rasional yang mana saja, bangsa pribumi tidak bisa tidak merupakan sebuh bangsa. Kami dipersatukan oleh teriorial bersama, budaya, tradisi, sejarah, bahasa, institusi maupun keyakinan bersama. Kami sama-sama memiliki rasa kekeluargaan dan kesamaan identitas, sebuah kesadaran sebagai bangsa tersendiri dan sebuah kemauan politik untuk eksis sebagai bangsa tersendiri."[20] Perjuangan untuk menyelaraskan definisi dan status ini terus berlanjut melalui proses penyusunan Draft Deklarasi bagi Perlindungan Hak-Hak Bangsa Pribumi (*Draft Declaration for the Protection of Indigenous People's Rights*) yang digarap oleh Kelompok Kerja bagi Bangsa Pribumi Perserikatan Bangsa-Bangsa (*United Nations Working Group on Indigenous Peoples*). Karena negara-negara anggota PBB pada akhirnya merupakan forum yang akan mengesahkan Deklarasi itu, maka gerak menuju ke penyusunan draft dan konsultasi tidak hanya sangat edukatif, melainkan juga luar biasa politis. Negara-negara memposisikan diri dengan cara mengemukakan citra mereka pada satu sisi, seraya melindungi kedaulatan mereka di lain sisi.

Agenda dalam Penelitian Pribumi

Gerakan sosial bangsa pribumi membuka keran yang luas bagi aktivitas penelitian dengan luapan energi yang besar. Dibandingkan dengan masa lalu, kini dimungkinkan mengidentifikasi tema-tema dan sub proyek yang melibatkan kelompok-kelompok berbeda bangsa pribumi. Juga memungkinkan mendiskusikan cara-cara berbagai tema yang bermun-

culan pada akhir 1960-an dibangun atau diwujudkan pada tahun-tahun selanjutnya. Tema-tema tersebut merupakan sebuah agenda untuk ditindaklanjuti. Agenda itu mengaitkan upaya-upaya lokal, regional dan global yang bergerak ke arah yang ideal, yaitu penentuan nasib sendiri bagi dunia pribumi. Tetapi masih belum jelas bagaimana posisi dunia itu dalam situasi kekinian negara bangsa-negara bangsa. Bahkan tidak pula diasumsikan bahwa, negara bangsa harus tetap ada sebagai cara politik efektif untuk mengorganisir kebijakan. Naiknya pengaruh berbagai macam blok kekuasaan berbeda-beda yang mengabaikan negara bangsa, perusahaan multi nasional dan persekutuan ekonomi regional dan global yang didasarkan pada kelompok-kelompok kepentingan menunjukkan kemungkinan tersedianya ruang bagi bangsa pribumi.

Agenda penelitian dikonseptualisasikan di sini sebagai hasil program dan seperangkat pendekatan, yang diletakkan dalam politik dekolonisasi gerakan bangsa pribumi. Agenda itu difokuskan secara strategis pada tujuan penentuan nasib sendiri bangsa pribumi. Penentuan nasib sendiri dalam sebuah agenda penelitian menjadi sesuatu yang lebih dari sekadar tujuan politik. Ia menjadi tujuan keadilan sosial yang diekspresikan melalui dan melampaui berbagai macam lapangan psikologis, sosial, budaya dan ekonomi. Jelas, ia melibatkan proses transformasi, dekolonisasi, penyembuhan dan mobilisasi sebagai bangsa. Proses, pendekatan dan metodologinya—selain dinamis dan terbuka bagi segala kemungkinan dan pengaruh yang berbeda-beda—merupakan unsur-unsur kritis dari sebuah agenda penelitian strategis.

Dari sudut pandang bangsa Pasifik, laut adalah pemberi kehidupan yang menetapkan waktu dan melahirkan gerakan. Dalam pasang surutnya samudera terdapat lingkungan kecil terlindung yang memungkinkan bangsa Pasifik mengembangkan hubungan berkelanjutan dengan laut. Bagi bangsa Polynesia, dewa laut yang penting adalah Tangaroa. Meskipun ada banyak mata angin yang bisa diberi nama, bagan tersebut memanfaatkan ekuivalen Maori untuk keempat mata angin: utara, timur, selatan dan barat. Ombak merepresentasikan gerakan, perubahan, proses, kehidupan, laju ide ke dalam dan keluar, refleksi dan aksi. Keempat arah mata angin yang disebut—dekolonisasi, penyembuhan, transformasi dan mobilisasi—merepresentasikan proses. Dalam dirinya semua itu bukanlah sasaran atau tujuan. Mereka adalah proses yang mengaitkan, memperkaya dan menjernihkan tegangan antara kawasan lokal, regional dan global. Mereka adalah proses yang bisa dicangkokkan ke dalam bermacam-macam praktek dan metodologi.

Empat ombak besar yang diilustrasikan merupakan representasi dari: *survival*, pemulihan, perkembangan, penentuan nasib sendiri, yang menggambarkan kondisi dan keadaan di mana komunitas pribumi bergerak. Ini bukan perkembangan berurutan—kelangsungan hidup bangsa sebagai makhluk secara fisik, bahasa, praktek sosial dan spiritual, hubungan sosial maupun seni, semuanya menjadi bagian dari prioritas dasar. Begitu pula pemulihan teritorial, hak-hak dan sejarah pribumi merupakan subyek prioritas dan pengakuan bahwa, budaya pribumi pasti mengalami perubahan. Pemulihan adalah sebuah proses selektif, lebih sering tergantung pada

krisis ketimbang pada pendekatan terencana. Ini terkai dengan realitas bahwa, bangsa pribumi tidak berada di bawal kontrol atau tunduk pada perkembangan serangkaian kondis eksternal. Dalam realitasnya ini berarti bahwa, tanah-tanal khusus dan kawasan yang ditunjuk merupakan suatu priori tas karena bulldozer saat ini sewaktu-waktu siap menghan curkan.

Agenda penelitian pribumi memiliki cakupan yang luas dar ambisius. Ada beberapa hal yang membuat agenda ini sanga berbeda dari agenda penelitian organisasi ilmiah besar atat berbagai program penelitian ilmiah nasional. Meski begitu ada elemen-elemen lain yang sama dengan program peneli tian manapun yang mengaitkan penelitian dengan kebaikar masyarakat. Elemen-elemen yang berbeda bisa ditemukar dalam kata-kata kunci seperti penyembuhan (*healing*) dekolonisasi, spiritual, pemulihan (*recovery*). Istilah-istilal itu nampaknya tidak mengenakkan bagi terminologi ilmu pengetahuan Barat, terlalu bermuatan politik dan tidak netra atau obyektif. Maksud yang hendak disampaikan oleh istilah istilah tersebut sesungguhnya tertanam dalam berbaga metodologi penelitian ilmu sosial. Misalnya keyakinan bahwa penelitian akan menguntungkan umat manusia menyirat kan kesan kuat tentang tanggung jawab sosial. Persoalanny dengan istilah khusus itu, sebagaimana sudah dipaparkar dalam bab-bab sebelumnya, adalah bahwa bangsa pribum menunjukkan sikap sinis mendalam terhadap kapasitas motif atau metodologi penelitian Barat dalam mendatangkar manfaat bagi bangsa pribumi, yang sudah sangat lama ilmunya dipandang dan diklasifikasikan sebagai bukar

manusia. Karena sinisme akut serupa itu, muncul harapan pada bangsa pribumi agar para peneliti benar-benar mengeja secara mendetail apa yang kira-kira menguntungkan dari setiap penelitian.

Protokol Penelitian Etis

Problem besar kredibilitas yang dihadapi komunitas sehubungan dengan bangsa pribumi juga dibahas dalam agenda pribumi. Pada mulanya problem itu sepenuhnya terbingkai dalam reaksi negatif berbagai individu, komunitas dan organisasi pribumi terhadap penelitian sebagai sesuatu yang cuma dilakukan peneliti kulit putih atas bangsa pribumi. Reaksi tersebut mendudukkan bangsa pribumi pada posisi tidak berdaya (*powerless*) dan penelitian sebagai tindakan yang tidak memberdayakan (*disempowering*). Nampaknya hanya ada sedikit ruang untuk mengubah persepsi tersebut. Inti perdebatan yang menyeruak dari gerakan pribumi, dan diskusi yang dicuatkan oleh kelompok berkepentingan lain berkaitan dengan penelitian etis dan pergeseran dalam beberapa paradigma ilmu sosial (akan dibahas dalam bab 9), telah menciptakan ruang guna menegosiasikan hubungan penelitian yang lebih baik. Beberapa komunitas ilmuwan sekolahan mungkin sudah menetapkan panduan-panduan etis, beberapa lainnya belum. Kalaupun komunitas semacam itu punya panduan, problem yang muncul kembali adalah diterimanya begitu saja pandangan bahwa bangsa pribumi adalah 'obyek alamiah' penelitian. Sulit menyampaikan pada dunia non pribumi betapa mengurat-mengakarnya persepsi penelitian demikian di kalangan bangsa pribumi.

Ada banyak isu etis yang diangkat oleh kelompok-kelompok yang berkepentingan sehubungan dengan pesatnya kemajuan ilmu dan teknologi, serta menghilangnya keragaman yang tidak kalah cepatnya. Dalam perdebatan tentang etis, ditarik distingsi antara persyaratan legal dan kode etik tindakan. Bangsa pribumi berpandangan bahwa, definisi legal etis dibingkai dalam cara yang memuat pengertian Barat tentang individu dan tentang kekayaan individual—misalnya, hak seseorang untuk memberikan pengetahuannya, atau hak untuk memberikan persetujuan. Kebaikan sosial tempat ditentukannya standar etis sebenarnya didasarkan pada keyakinan serupa tentang individu dan kekayaan individu. Komunitas dan hak-hak atau pandangan pribumi dalam bidang ini umumnya tidak diakui dan tidak dihormati. Melalui pengembangan instrumen seperti traktat, piagam dan deklarasi, bangsa pribumi telah berupaya mengirimkan gambaran yang jelas kepada komunitas ilmiah dan penelitian dunia bahwa, pendekatan ala penambangan permukaan bumi (lihat, ambil dan hancurkan) sungguh tidak bisa diterima. Perdebatan di kalangan dunia pribumi tentang hak-hak kekayaan intelektual dan kultural dilakukan dengan latar belakang penggalian yang gila-gilaan terhadap keanekaragaman hayati (*biodiversity*) dan lahan-lahan farmasi. Etika kultural atau kode bertindak pribumi, yang diusung berbagai organisasi berlainan, sering kali merupakan aksi sengit demi kelangsungan hidup.

Piagam Suku Bangsa Pribumi tentang Hutan Tropis (*Indigenous Tribal Peoples of the Tropical Forest Charter*) yang ditandatangani di Penang (1993) meliputi pernyataan yang

menyebutkan bahwa hak-hak kolektif rakyat atas kekayaan intelektual dan kultural, partisipasi rakyat pribumi dalam manajemen proyek, peningkatan sistem kesehatan, kontrol atas pengetahuan milik pribumi dan desakan bahwa "Segala penyelidikan di teritorial kami harus dilakukan dengan persetujuan kami dan dengan kontrol maupun panduan bersama (Pasal 45)." Deklarasi Mataatua tentang Hak Kekayaan Kultural dan Intelektual Rakyat Pribumi (*The Mataatua Declaration on Cultural and Intelectual Property Rights of Indigenous Peoples*) yang ditandatangani di Whakatane, New Zealand (1993) mengangkat isu serupa: mereka dan adat mempunyai hak untuk melindungi dan mengontrol persebaran pengetahuan tersebut juga rakyat pribumi memiliki hak untuk menciptakan pengetahuan baru berdasarkan pada tradisi kultural. Deklarasi itu hanyalah salah satu dari sekian deklarasi rakyat pribumi. Pernyataan dan deklarasi internasional pribumi lainnya, yang bertujuan melindungi hak-hak pribumi dan mendukung standar etis antara lain: *Amazon Basin Declaration, Kari Oca Declaration* 1993, *Pan American Health Organization, Native Pan-American Draft Declaration, Blue Mountain Declaration, International Alliance of the Indigenous Tribal Peoples of the Tropical Forest Charter* 1993, *Coolangatta Statement on Indigenous Rights in Education*, 1993. Ada banyak lagi pernyataan serupa yang sedang disiapkan untuk tingkat komunitas lokal.

Dalam konteks New Zealand, etika penelitian bagi komunitas Maori menyebar melampaui isu-isu persetujuan dan konfidensialitas individu. Dalam sebuah diskusi tentang prinsip-prinsip etis penelitian dalam komunitas Maori, Ngahuia Te

Awekotuku mengidentifikasi seperangkat tanggung jawab yang dipikul para peneliti terhadap orang-orang Maori.[21] Kerangka yang ia buat didasarkan pada kode bertindak bagi Asosiasi Antropolog Sosial New Zealand, yang pada gilirannya didasarkan pada panduan Asosiasi Antropologi Amerika.[22] Secara gamblang Te Awekotuku menjabarkan panduan-panduan dasar yang ditujukan bagi perlindungan hak-hak, kepentingan dan kepekaan orang-orang yang dikaji. Tentu saja ada beberapa ide yang spesifik secara kultural dan merupakan bagian dari apa yang disebut sebagai praktek-praktek Kaupapa Maori.[23] Hal itu tidak disuratkan dalam kode-kode bertindak bagi para peneliti, tetapi ditentukan bagi para peneliti Maori dalam pengertian-pengertian kultural:

1. *Aroha ki te tangata* (penghormatan pada warga).
2. *Kanohi kitea* (wajah yang terlihat, yakni hadir bertemu muka dengan warga).
3. *Titiro, whakarongo ... korero* (lihat, dengar ... bicara).
4. *Manaaki ki te tangata* (berbagi dan berkumpul dengan warga, bermurah hati).
5. *Kia tupato* (hati-hati).
6. *Kaua e takahia te mana o te tangata* (jangan menginjak-injak *mana* warga).
7. *Kaua e mahaki* (jangan sok pamer dengan pengetahuan-mu).[24]

Ungkapan-ungkapan itu cuma merefleksikan sebagian nilai-nilai yang diletakkan pada cara kami berperilaku. Tentu semua itu sangat berbeda dari gambaran publik masyarakat Maori sebagai sebuah forum bagi ritual, orasi dan para pe-

mimpin suku, sebab ujaran-ujaran tersebut adalah semacam komentar yang dipergunakan untuk menetapkan apakah seseorang memiliki kualitas baik sebagai pribadi atau tidak. Ada banyak peribahasa dan ungkapan lain yang ideal dan aspirasi yang layak diupayakan, maupun pesan-pesan kultural bagi mereka yang berketetapan untuk tidak menyerah pada pranata praktis.

Dari perspektif pribumi, kode perilaku etis sebagian berfungsi sama dengan protokol-protokol, yang mengatur hubungan antar sesama kami dan hubungan dengan lingkungan. Istilah penghargaan senantiasa dipergunakan oleh bangsa pribumi guna menegaskan pentingnya hubungan dan humanitas kami. Berkat penghargaan, tempat setiap orang dan sesuatu di semesta ini dijaga agar tetap seimbang dan harmonis. Penghargaan adalah sebuah prinsip timbal-balik, berlaku untuk semua dan senantiasa bergantian, yang diekspresikan melalui segala aspek perbuatan sosial. Haig-Brown dan Archibald menulis bahwa, "Untuk mencapai harmoni dengan diri, anggota kerajaan satwa, dan elemen alam lain membutuhkan penghargaan yang diberikan warga Bangsa Pertama kepada masing-masing entitas, serta membangun dan memelihara hubungan timbal-balik penuh penghargaan dengan semuanya."[25] Penolakan Barat terhadap humanitas bangsa pribumi, penolakan kewarganegaraan dan hak asasi manusia, penolakan terhadap hak untuk menentukan nasib sendiri—semua itu dengan jelas memperlihatkan luar biasa miskinnya penghargaan yang mewarnai hubungan bangsa pribumi dengan bangsa non pribumi. ❋

Catatan:

1 Lihat misalnya Alfred, G. R. (1995), *Heeding the Voices of our Ancestors, Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Nationalism*, Oxford University Press, Toronto; Awatare, D. (1984), *MaoriSovereignty*, Broadsheet, Auckland; Jaimes, M. A., ed. (1992), *The State of Native America: Genocide, Colonization and Resistance*, South End Press, Boston; Walker, R. (1990), *Ka Whawhai Tonu Matou: Struggle Without End*, Penguin, Auckland; Wilmer, F. (1993), *The Indigenous Voice in World Politics*, Sage, Newbury Park.

2 Wilmer, *The Indigenous Voice*, hal. 135.

3 Walker, *Ka Whawhai*, hal. 210.

4 Lippman, L. (1981), *generations of Resistance. The Aboriginal Struggle for Justice*, Longman Cheshire, Melbourne, hal. 49

5 Lihat misalnya Sykes, R. (1989), *Black Majority*, Hudson Hawthorn, Victoria. Roberta (Bobbi) Sykes sendiri adalah seorang aktivis era 1970-an dan bukunya merupakan analisis tentang kondisi Aborigin dalam 21 tahun sejak perubahan konstitusi dilakukan. Buku tersebut melukiskan gambaran tajam di bidang keadilan, perumahan, kesehatan, pendidikan, ketenagakerjaan dan hak asasi manusia.

6 Alfred, *Heeding the Voices*, hal. 1.

7 Wilmer, *The Indigenous Voice*, hal. 194.

8 Awatare, *Maori Soveregnty*, hal. 34.

9 Dodson, M. (1996), *Fourth Report of the Human Rights and Equal Opportunity Commission*, Pemerintah Australia, Persemakmuran Australia, hal. i.

10 Radha Jhappan, C. (1992), "Global Community? Supranational Strategies of Canada's Aboriginal Peoples", dalam *Journal of Indigenous Studies*, Vol. 3, No. 1, hal. 59-97.

11 Morris, G. T. (1993), "International Structures and Indigenous Peoples", dalam *Indigenous Peoples Politics: An Introduction*, ed. Marc Sills dan G. T. Morris, Fourth World Centre, University of Colorado, hal. 22-45.

12 Robbins, R. (1992), "Self-Determination and Subordination: The Past, Present and Future of American Indian Government", dalam *The State of Native America*, ed. Jaimes, hal. 101.

13 Van der Wall, J. (1992), "A Warrior Caged: The Continuing Struggle of Leonard Peltier", dalam *The State of Native America*, ed. Jaimes, Boston, hal. 291-301.

[14] Sanders, D. E. (1977), *The Formation of the World Council for Indigenous Peoples*, International Work Group for Indigenous Affairs Document 29, Copenhagen, hal. 10-12.

[15] *Ibid.*, hal. 11.

[16] Morris, G.T. (1992), "International Law and Politics: Towards a Right to Self-Determination for Indigenous Peoples", dalam *The States of Native America*, ed. Jaimes, hal. 76.

[17] The International Indian Treaty Council diberi status konsultatif dalam ECOSOC pada tahun 1977 dan The World Council for Indigenous Peoples diberi status tahun 1979. Untuk informasi lebih jauh lihat Aga Khan, Sadruddin dan Hassan bin Talal (1987), *Indigenous Peoples: A Global Quest for Justice, a Report for the Independent Commission on InternationalHumanitarian Issues*, Zed Books, London.

[18] Morris, "International Law and Politics", dalam *The State Of Native America*, ed. Jaimes, hal. 55-86.

[19] Thornberry, P. (1991), *International Law and the Rights of Minorities*, Clarendon Press, Oxford, hal. 332.

[20] Dodson, M. (1994), "Voices of the Peoples—Voices of the Earth; Indigenous Peoples—Subjugation or Self-determination?", dalam *Voices of the Earth*, ed. Leo van der Vlist, International Books, NCIP, Netherlands, hal. 24-25.

[21] Te Awekotuku, N. dan Manatu Maori (1991), *He Tikange Whakaaro. Research Ethics in the Maori Community*, Manatu Maori, Wellington.

[22] New Zealand Association of Social Anthropologists Principles of Profesional Responsibility and the Ethical Conduct (diadopsi tahun 1987 dan diamandemen tahun 1990).

[23] Lihat Bab 9.

[24] Ungkapan-ungkapan tersebut saya seleksi, mendengar mereka dipergunakan dalam beberapa kesempatan sebagai komentar evaluatif mengenai warga. Ungkapan "Titiro, whakarongo, korero" berasal dari Te Atarangi, program bahasa Maori untuk orang dewasa. Nampaknya ungkapan ini menjadi kode bertindak dasar dalam sejumlah situasi bagi peneliti. Sesungguhnya jenis-jenis ungkapan ini sering diucapkan oleh *kuia* atau wanita tua pada suatu *marae* mengenai apa yang mereka saksikan, dengan amat cermat, pada apa yang diberbuat warga.

[25] Haig-Brown C. dan Archibald, J. (1996), "Transforming First Nations Research with Respect and Power", dalam *Qualitative Studies in Education*, Vol. 9, No. 3. hal. 245-267.

BAB VII

Mengartikulasikan Agenda Penelitian Pribumi

Seperti telah disebut pada bab-bab sebelumnya, penelitian sudah sedemikian terlembaga melalui berbagai disiplin pengetahuan, komunitas dan kelompok kepentingan para sarjana, dan dunia akademik. Penelitian juga merupakan bagian tak terpisahkan dari struktur politik: pemerintah membiayai penelitian secara langsung maupun tidak langsung, melalui pendidikan perguruan tinggi, organisasi ilmu pengetahuan nasional, dan program kebijakan pembangunan. Negara membelanjakan banyak sekali uang untuk membiayai penelitian di setiap dimensi. Negara-negara miskin tidak mau ketinggalan menghamburkan banyak uang demi penelitian. Korporasi dan industri membiayai penelitian mereka sendiri, dan kadang didanai oleh pemerintah. Program penelitian mereka bisa melibatkan sejumlah uang dan sumber daya yang bukan kepalang besarnya, dan aktivitas mereka berlangsung di berbagai belahan bumi. Organisasi non pemerintah dan kelompok komunitas lokal juga mela-

kukan penelitian dan melibatkan diri dalam menganalisis dan mengkritisi penelitian. Seluruh aktivitas penelitian tersebut dijalankan oleh orang-orang yang dengan satu dan lain bentuk dididik dan disosialisasikan dengan berbagai jalan berpikir, bagaimana cara mendefinisikan dan menjelaskan segala yang diketahui maupun yang tidak. Nampaknya agak sukar menangkap artikulasi agenda penelitian pribumi pada skala raksasa itu. Tetapi membayangkan penentuan nasib sendiri juga berarti membayangkan sebuah dunia, di mana bangsa pribumi menjadi partisipan aktif, juga untuk mempersiapkan kemungkinan dan tantangan yang menunggu.

Bab ini mengungkapkan perkembangan inisiatif pribumi dalam penelitian dan mendiskusikan bermacam cara agenda penelitian yang diartikulasikan belakangan ini. Sangat mengejutkan bahwa ternyata di kalangan bangsa pribumi ada perbedaan cara berpikir yang tajam tentang—dan sebutan yang diberikan pada—penelitian. Berbagai proyek sering kali tidak disebut sebagai penelitian, sungguhpun penelitian menjadi inti sentral aktivitas proyeknya. Melengkapi alasan-alasan yang sudah dikemukakan pada bab-bab sebelumnya tentang pandangan umum bangsa pribumi terhadap penelitian, terdapat alasan lain bagi tidak disebutnya suatu aktivitas atau proyek sebagai penelitian. Penelitian juga dipandang sebagai domain para ahli yang berkualifikasi pendidikan tinggi dan punya akses pada bahasa dan keterampilan khusus. Berbagai komunitas yang melakukan proyek yang mereka anggap kecil dan sederhana enggan menyebut kegiatan itu sebagai penelitian, dikarenakan khawatir akan mengundang cacian dan penghinaan dari

peneliti 'betulan'. Lebih dari itu, komunitas pribumi sebagai bagian dari agenda penentuan nasib sendiri, terlibat secara sadar dalam memberi nama dunia menurut pandangan dunia pribumi. Apa yang oleh para peneliti disebut metodologi, misalnya, para peneliti di New Zealand menyebutnya penelitian Kaupapa Maori atau penelitian yang berpusat pada Maori (*Maori-centred*). Bentuk penamaan ini berkenaan dengan upaya menggeser ke pusat dan mengistimewakan nilai-nilai pribumi, sikap dan praktek pribumi, bukan menjubahinya dengan label kebarat-baratan seperti 'penelitian kolaboratif'. Institusi-institusi seperti akademi dan badan-badan pendanaan besar memelihara dan mendukung ide bahwa, penelitian adalah sebuah keterampilan amat spesial yang secara definisi harus dikembangkan dan didukung pada jarak tertentu dari suatu komunitas.

Ada dua terobosan utama di mana suatu agenda penelitian pribumi bisa didorong maju. Cara pertama adalah, melalui proyek aksi komunitas, prakarsa lokal serta penelitian puak atau suku yang bertumpu pada berbagai klaim. Cara kedua adalah, melalui ruang dalam berbagai institusi yang bisa dicapai oleh pusat-pusat penelitian dan oleh program-program studi pribumi. Meskipun pendekatan berbasis komunitas sering dikatakan memiliki kontrol komunitas dan kepemilikan lebih besar ketimbang yang mungkin dicapai lewat akademi, tetapi tidak selalu dan tidak harus demikian halnya. Proyek berbasis komunitas sering dikonseptualisasi, didanai dan diarahkan oleh para peneliti yang terdidik dalam suatu disiplin atau paradigma, dan sudah biasa dipekerjakan oleh suatu organisasi penelitian. Selain itu para peneliti universitas yang

bekerja di bawah perlindungan kebebasan akademis dan penelitian akademis, dapat melegitimasi pendekatan-pendekatan inovatif dan tajam, yang bakal mengangkat legitimasi proyek berbasis komunitas. Dengan kata lain, kedua terobosan itu tidaklah bertentangan satu sama lain, melainkan sekadar merefleksikan dua perkembangan yang memang berbeda. Keduanya bersinggungan dan saling mewarnai pada berbagai tingkat yang berbeda.

Penelitian Komunitas

Ide tentang komunitas didefinisikan atau diimajinasikan dalam beraneka cara, yaitu sebagai ruang fisik, politik, sosial, psikologis, historis, linguistis, ekonomi, kultural serta spiritual. Bagi bangsa terjajah, kebanyakan komunitas dibentuk melalui kebijakan sadar yang dimaksudkan untuk menempatkan orang-orang di suaka yang sering tidak terlihat dan jauh di pinggiran. Peraturan perundangan dan praktek koersif negara lainnya memastikan agar rakyat tetap tinggal di dalam batas-batas komunitas mereka. Tetapi ada berbagai komunitas yang membentuk peraturan sendiri, sekalipun terdapat kebijakan serupa yang dimaksudkan untuk memecah ikatan kekeluargaan dan memisahkan orang dari teritorial tradisional mereka. Bahkan beberapa komunitas pribumi justru menjadikan ruang-ruang paling terisolasi dan marjinal sebagai kampung halaman, yang dimuati signifikansi spiritual dan identitas pribumi. Di Amerika Utara, istilah *Indian Country* mendefinisikan satu pengertian komunitas, sebuah *nation* yang dinamai seperti *Navaho Nation* mendefinisikan pengertian lain tentang komunitas, dan nama kamp

reservasi pun mendefinisikan pengertian lain juga. Di Australia istilah *mob* dipakai untuk mengidentifikasi dan membedakan level dan organisasi komunitas yang berbeda.

Beberapa penulis menyebut lapisan-lapisan asosiasi tersebut sebagai identitas sarang (*nested identities*). Gerald Alfred, umpamanya, mengkonseptualisasi identitas Kahnawake meliputi Kahnawake terlokalisir, Mohawk nasional, Iroquois lebih luas, dan pan-Asli (*pan-Native*).[1] Ia mengatakan, "Jadi, orang keturunan Mohawk yang menetap di Kahnawake memiliki berlapis-lapis identitas yang masing-masing terkait dengan komunitas-komunitas di mana yang bersangkutan merupakan ahli waris, dan juga mencakup identitas Asli—atau yang lebih umum, Indian—lebih luas yang mengalir dari afiliasi rasial dan identifikasi mereka selaku bangsa pribumi Amerika Utara."[2] Untuk mendeskripsikan komunitas Chicano di Amerika Serikat, Irene Blea mengemukakan:

> Dengan memasuki diskusi tentang faktor-faktor penyusun komunitas Chicano, sebagai suatu *setting* fisik, sosial historis dan spiritual, sebuah definisi yang lebih gamblang tentang komunitas Chicano pun muncul. Sia-sia saja mencoba mengkategorikan aspek-aspek komunitas itu karena sering tumpang-tindih. Misalnya, elemen spiritual Aztlan menyentuh aspek sosial historisnya karena Aztlan bukan semata-mata daerah secara fisik, melainkan juga suatu keadaan pikiran dan sebuah keyakinan spiritual.[3]

Ketika mengunjungi New Zealand tahun 1996, sejarawan Afro-Amerika Bernice Reagon Johnson mengunjungi sebuah

komunitas Maori, kemudian menanggapi diskusi mengenai signifikansi tanah bagi identitas Maori, dan mendeskripsikan komunitasnya sendiri sebagai suatu komunitas yang lebih diikat oleh lagu ketimbang oleh teritorial. Seorang rekan Aborigin juga menyatakan bahwa, "kami menyanyikan tanah menjadi ada." Bagi orang Maori ada beberapa cara untuk mengidentifikasi komunitas pribumi seseorang. Cara yang lazim dipakai adalah memperkenalkan diri Anda dengan nama gunung, sungai, leluhur suku, suku dan keluarga. Melalui jenis perkenalan ini Anda menempatkan diri pada serangkaian identitas yang membingkai secara geografis, politis dan geneologis.

Mendefinisikan penelitian komunitas, sama kompleksnya dengan mendefinisikan komunitas. Misalnya, komunitas dianggap sebagai ruang agak berbeda dalam batasan penelitian dengan lapangan. Komunitas menyiratkan sebuah ruang yang lebih akrab, manusiawi dan terdefinisi dengan sendirinya, sedangkan lapangan mengasumsikan ruang di luar sana di mana orang bisa hadir bisa juga tidak. Yang menjadi tumpuan dan validitas penelitian komunitas adalah bahwa komunitas itu membuat definisinya sendiri. Ada banyak contoh tentang proyek penelitian yang dilaksanakan pada tingkat komunitas lokal. Beberapa proyek diprakarsai dan dilaksanakan oleh penduduk setempat, yang bergerak dalam *setting* lokal, dan mencari solusi lokal untuk problem lokal. Proyek-proyek lain, yang didukung oleh badan-badan pemerintah, menitikkanberatkan pada pengembangan prakarsa menolong diri sendiri (*self-help*) dan membangun komunitas berketerampilan. Penelitian sosial pada tingkat

komunitas sering disebut penelitian aksi komunitas atau penelitian emansipatoris. Semua pendekatan itu merupakan model, yang berupaya mewujudkan perbedaan positif pada kondisi atau kehidupan rakyat. Pendekatan aksi komunitas menurut Stinger adalah sebuah pendekatan kolaboratif untuk menyelidiki atau menelaah, yang membekali penduduk dengan sarana untuk melakukan aksi sistematis guna menyelesaikan problem-problem spesifik.[4] Pendekatan-pendekatan tadi tidak hanya memungkinkan komunitas, tetapi juga memungkinkan peneliti pribumi, untuk bekerja sebagai peneliti dalam komunitas mereka sendiri. Pendekatan aksi komunitas mengasumsikan bahwa masyarakat tahu dan bisa merefleksikan hidup mereka sendiri, memiliki pertanyaan dan prioritas sendiri, dan punya keterampilan dan kepekaan yang mampu memajukan (atau mengganggu) semua proyek berbasis komunitas.

Ada juga komunitas yang tidak harus menempati ruang geografis yang sama di mana berlangsungnya penelitian komunitas lokal. Wanita pribumi adalah komunitas seperti itu, seperti pekerja hak-hak pribumi, seniman dan penulis pribumi, pekerja kesehatan pribumi dan peneliti pribumi. Mereka adalah kelompok diskusi dari orang-orang yang berkepentingan sama. Komunitas tersebut memiliki batas-batas sendiri, dan menegosiasikan jalan masuknya akan sama rumitnya dengan memasuki sebuah desa lokal. Komunitas-komunitas kepentingan terbentuk di sekitar prioritas dan kekhasan mereka sendiri, sering kali mereka punya bahasa atau kode tersendiri; punya analisis sendiri tentang penentuan nasib sendiri; mungkin saja mereka menaruh kecurigaan

mendalam terhadap orang luar; beberapa di antaranya punya keanggotaan formal; ada pula yang mengakui satu sama lain melalui bermacam-macam bahasa dan kode pakaian. Bagi kebanyakan wanita pribumi, umpamanya, analisis mereka dibangun dari persinggungan yang terbentuk melalui politik feminisme Barat dan politik komunitas pribumi mereka sendiri. Tulisan dan pembicaraan tentang pengalaman wanita dalam ruang-ruang tersebut dikembangkan menjadi suatu prioritas penelitian utama bagi wanita pribumi. Prioritas ini mempertautkan dan mendasari berbagai macam *concern* wanita pribumi di tingkat lokal, nasional maupun global. Terjadi peningkatan literatur distingtif wanita pribumi yang aktif bekerja menentang kategori-kategori literer Barat. Dalam semua pendekatan komunitas, *proses*—yakni metodologi dan metode—sangatlah penting. Dalam banyak proyek, proses jauh lebih penting ketimbang hasilnya. Proses diharapkan berlangsung secara bermartabat, memberi peluang bagi rakyat, bisa menyembuhkan dan mendidik. Selain itu juga diharapkan selangkah lebih maju untuk menentukan nasib sendiri.

Penelitian Suku

Meskipun timbul konotasi negatif pada kata suku, di sini kata tersebut dipergunakan secara generik untuk mendeskripsikan suatu bentuk organisasi pribumi. Suku mencakup berbagai komunitas yang berbeda-beda. Bagi orang Maori suku adalah entitas politik terbesar yang terdiri dari kelompok-kelompok kecil yang terkait erat oleh silsilah maupun praktek adat bersama. Di New Zealand, penelitian kesukuan saat ini tengah dilakukan di berbagai bidang. Selain dari gugatan yang

diajukan ke Waitangi Tribunal mengenai persoalan tanah dan sumber daya yang diambil secara sewenang-wenang oleh pemerintah semenjak penandatanganan Traktat Waitangi tahun 1840, penelitian kesukuan juga dilakukan di bidang manajemen sumber daya, pembangunan ekonomi, kesehatan, pendidikan, keadilan, keluarga dan anak, flora dan fauna, dan pengetahuan tradisional. Dalam kasus salah satu suku, Ngati Awa, sebuah *Ngati Awa Research Centre* sudah bergerak sejak tahun 1989. *Centre* tersebut melaksanakan penelitian yang membuahkan pengembalian atau repatriasi rumah pertemuan ukiran Mataatua; lembaga itu melakukan penelitian kearsipan dan historis, analisis dampak sosial, sejarah lisan dan pembangunan lokal. Pusat penelitian merupakan salah satu aktivitas yang dikelola *runanga* atau dewan suku. Kantornya ada dua, satu terletak di ibukota New Zealand, Wellington, di mana dipelihara arsip nasional dan perpustakaan utama, yang satunya lagi berada di Whakatane, pusat kota Ngati Awa. Lembaga itu mempekerjakan beberapa anak muda yang punya kualifikasi akademis selaku peneliti. Ngati Awa juga mendirikan sebuah universitas suku, Whare Wananga o Awanuiarangi, yang menawarkan gelar sarjana bidang pendidikan, studi Maori dan studi pribumi. Visinya: suku akan mengembangkan dan mendidik anggota-anggotanya serta masyarakat lain yang tinggal di kawasan itu.

Suku lain, Tainui, sedang dalam proses membangun pusat penelitian yang sangat besar dan bekerja sama dengan universitas lokal mereka. Suku itu melakukan investasi besar-besaran pada beasiswa pasca sarjana, guna membantu mahasiswa Tainui untuk merampungkan studi mereka dan

melakukan sebuah penelitian yang relevan. Lebih dari itu, suku tersebut punya *centre* sendiri, di mana penelitian khusus sedang dilakukan oleh sebuah tim yang didominasi para peneliti muda. *Centre* itu dipimpin oleh seorang peneliti non pribumi yang amat dihormati dan diharapkan nantinya ia mendidik maupun mengelola beragam proyek berbeda yang sedang berlangsung. Suku-suku lain mengandalkan sekelompok kecil orang Maori berpendidikan perguruan tinggi, untuk melakukan penelitian ekstensif yang dibutuhkan untuk menopang suatu gugatan. Penelitian melalui proses gugatan mengokohkan tuntutan akan keahlian dalam berbagai macam bidang pengetahuan. Jelas ini sangat mengobarkan tuntutan orang-orang Maori akan kualifikasi pendidikan maju dan membuat peran institusi menjadi sorotan tajam.

Proses pengajuan gugatan berdasarkan traktat dan mempersiapkannya pada pemeriksaan mensyaratkan pengetahuan kolektif, upaya dan komitmen masyarakat di berbagai sektor suku. Banyak sekali yang dipertaruhkan pada penelitian serupa itu dan kegagalan memperhitungkan pandangan dan perasaan kepentingan suku yang berbeda, dikhawatirkan memancing percabangan negatif bagi suku, ketika gugatan diperiksa dan putusan dijatuhkan. Sedikit saja tercium adanya kesepakatan rahasia, atau proses tradisional dikesampingkan, bisa berakibat menghentikan kerja lebih jauh dan keretakan dalam suku itu sendiri. Orang luar sering memandang perebutan demikian sebagai bukti bahwa duel suku adalah sesuatu yang gampang terjadi. Sedangkan mereka yang di dalam, cenderung menafsirkan politik semacam itu sebagai konsekuensi yang ditimbulkan oleh agenda pemerintah untuk

mencapai penyelesaian, bagaimanapun caranya, ketimbang sebagai cerminan praktek tradisional. Proses musyawarah, pertemuan kolektif, perdebatan terbuka dan pembuatan keputusan bersama adalah aspek-aspek krusial dalam praktek penelitian suku.

Studi Kasus: Sebuah Prakarsa Penelitian Pribumi di dalam Akademi

Penelitian adalah karakter yang membuat universitas berbeda dengan lembaga lainnya. Universitas sangat *committed* pada penciptaan pengetahuan melalui penelitian, refleksi, kebebasan ilmiah dan akademis. Inilah peran, begitulah kata para sejarawan universitas, yang diraih melalui perjuangan penuh susah-payah selama berabad-abad. Kurikulum sebuah universitas menempa cara pengetahuan direproduksi sebagai kurikulum bagi sekolah-sekolah dan bagi masyarakat. Para intelektual memberikan teladan bagi masyarakat dalam urusan pengetahuan. Bagi bangsa pribumi, universitas terlihat sebagai institusi lumayan elit yang mereproduksi diri melalui berbagai sistem *privilese*. Bahkan universitas yang dibiayai negara sekalipun, dianggap sebagai kubu elistisme Barat. Jadi tidak mengejutkan bila banyak mahasiswa pribumi cuma menemukan segelintir ruang bagi perspektif pribumi pada sebagian besar disiplin akademis dan pendekatan penelitian. Dalam banyak contoh, program studi pribumi dan etnis harus berjuang keras agar bertahan hidup di lingkungan yang kurang bersahabat. Para staf dan mahasiswa pribumi pun merasakan bahwa insititusi tersebut beracun. Haunani Kay Trask memaparkan pengalaman-pengalaman

mengguncangkan selaku seorang akademisi Hawai'i yang berusaha bekerja *sebagai* seorang akademisi Hawai'i di University of Hawai'i.[5] Celakanya, pengalaman Trask itu sama sekali tidak unik. Universitas merepresentasi-kan semacam pertarungan khusus dan studi kasus kecil-kecilan dan menguraikan sebuah prakarsa yang merupakan manuver untuk bertahan dan akhirnya benar-benar menguat.

Sebagian terbesar aktivitas penelitian diorganisir di sekitar kepentingan orang-orang yang sepaham. Perkembangan kelompok-kelompok penelitian cenderung terjadi secara organik di dalam universitas. Hal itu menjadi bagian dari apa yang disebut sebagai sebuah budaya penelitian, berakar dalam praktek keseharian dan nilai-nilai kehidupan akademis. Kebanyakan aktivitas penelitian yang dilangsungkan pada suatu tingkat kelompok, memiliki topik kepentingan atau metodologi kepentingan bersama. Meski beberapa kelompok penelitian sudah mengembangkan kesepakatan yang lebih formal sifatnya, tetap saja organisasi penelitian yang terspesialisasi dikembangkan di dalam tembok universitas. Dalam sistem universitas, organisasi-organisasi itu cenderung terbagi menjadi tiga jenis: unit-unit penelitian yang terletak di dalam departemen pengajaran; pusat-pusat penelitian yang bernaung di jurusan atau fakultas; dan lembaga-lembaga penelitian yang melintasi batas fakultas dan pengajaran. Terwujudnya masing-masing entitas tersebut merupakan proses yang sangat politis.

Dalam konteks universitas di New Zealand, pengembangan pribumi Maori berlangsung sebagai pengembangan akade-

mis, yang pada mulanya melalui studi Maori dalam disiplin antropologi dan belakangan melalui pengembangan pusat-pusat akademis Maori pada fakultas atau departemen pendidikan, kedokteran, hukum, bisnis, sejarah seni dan sastra. Ini agak berbeda dari konteks lain di mana program pribumi hadir lebih sebagai layanan bagi mahasiswa yang tunduk pada batasan-batasan administrasi dan berada di luar domain akademis. Terdapat keuntungan nyata yang ditempatkan dalam struktur akademis, yang berhubungan langsung dengan pengetahuan dan dengan isu tentang siapa yang bisa mengajar dan melakukan penelitian. Orang Maori bisa dikatakan merupakan populasi pribumi minoritas yang signifikan, mewakili kurang lebih 15% populasi New Zealand secara keseluruhan. Meski rata-rata partisipasi orang Maori di universitas sangat rendah, tetapi di mana orang Maori ikut berperan serta, dia sangat sukses sebagai akademisi. Sir Apirana Ngata, misalnya, belajar di Canterbury University tahun 1890-an dan sebagai anggota parlemen merupakan salah seorang yang berpendidikan terbaik, di lingkungan Maori maupun non Maori. Sir Peter Buck mengambil studi antropologi medis, mengajar di Yale University dan salah seorang sarjana terkemuka Anropologi Pasifik. Akademisi Maori generasi berikutnya mengambil gelar doktoral di Inggris atau Amerika Serikat. Fokus akademis pada Maori memang kecil dalam jumlah, tetapi kokoh dalam suatu tradisi.

Unit Penelitian bagi Pendidikan Maori (*Research Unit for Maori Education*) dibentuk tidak lama sesudah dua akademisi Maori ditunjuk untuk menduduki posisi dosen senior pada Departemen Pendidikan University of Auckland tahun 1988.

Keputusan untuk membentuk sebuah unit penelitian dipandang sebagai satu cara mengangkat penelitian pribumi, yang bisa mendatangkan perbedaan bagi Maori (komunitas dan penelitinya) serta mengembangkan beberapa aliansi strategis dengan para akademisi non pribumi yang bersimpati. Tujuan-tujuan pembentukan unit tersebut adalah:

- Mempromosikan penelitian Maori, yang diharapkan dapat menciptakan sebuah perbedaan positif;
- Mengembangkan strategi dalam rangka mempengaruhi kebijakan pendidikan Maori;
- Mengembangkan dan mendidik peneliti-peneliti Maori;
- Menyebarluaskan penelitian bagi khalayak Maori melalui publikasi dan lewat kontak berkala dengan berbagai komunitas; dan
- Menciptakan sebuah lingkungan bagi terjadinya perubahan dalam institusi.

Mendapatkan dukungan dan persetujuan bagi suatu unit penelitian adalah proses panjang dan menjemukan yang bergantung pada niat baik para akademisi senior. Langkah pertama adalah disetujuinya proposal oleh departemen yang menaungi pendidikan. Syarat-syarat bagi dukungan ini didiskusikan di seputar persoalan tentang sumber daya; unit penelitian harus mampu menopang diri sendiri dan implikasinya, aktivitas unit tidak boleh mengusik atau membatasi aktivitas kolega lainnya. Lalu proposal itupun berkeliling di dalam sistem komite universitas, dari satu komite ke komite berikutnya, dari guru besar hingga kepala departemen. Itu terjadi lebih dari sekali. Isu pada tingkat ini menyangkut validitas aktivitas: misalnya, apa memang layak? Apakah

tujuannya tepat? Apakah orang-orang yang terlibat cukup memadai? Pada kebanyakan institusi dukungan bagi isu-isu pribumi tidak tampil secara terbuka dan kemampuan sejawat akademis menilai kira-kira apa yang dianggap cocok dan layak dalam arena pribumi cukup meragukan. Jawaban standar: kubur persoalan-persoalan yang punya potensi kontroversial di mata komite dan dalam proses konsultasi informal. Apabila dalam suatu institusi tidak ada akademisi pribuminya, maka proses konsultasi tergantung pada para ahli pribumi institusional (akademisi non pribumi yang penelitiannya mengambil topik pribumi). Jika ada seorang akademisi pribumi di dalamnya, maka oleh para sejawatnya ia diharapkan menjadi ahli pribumi *resident* serba bisa, yang perannya adalah perantara tetapi tetap menjaga *status quo*. Ini sering disebut sebagai standar akademis. Bagi orang semacam itu, jika ia berkata tidak pada prakarsa pribumi, oleh para akademisi konservatif hal itu ditafsirkan sebagai keteguhan, tetapi kalau berkata ya ia akan dipandang menyerah pada kepentingan diri. Dalam kasus unit penelitian ini, kepala Departemen Studi Maori dimintai pendapatnya dan setelah terjadi diskusi ada sedikit perubahan yang mesti dilakukan pada nama dan Unit Penelitian, agar Studi Maori disetuji secara formal. Unit-unit penelitian melapor melalui struktur komite penelitian dan melalui struktur departemen akademis.

Kekuatan Unit Penelitian untuk Pendidikan Maori sepanjang 1989-1996 bisa diikhtisarkan sebagai berikut:

- Pengembangan dan promosi metodologi yang sesuai bagi penelitian atas bangsa Maori, termasuk sebuah teori pendekatan yang kini disebut Penelitian Kaupapa Maori.

- Dukungan melalui pengembangan kurikulum jenjang sarjana tentang perspektif kependidikan Maori.
- Bimbingan dan pengawasan atas para mahasiswa pasca sarjana Maori melalui kuliah dan tugas tesis mereka.
- Mengadakan peluang bagi mahasiswa pasca sarjana untuk terlibat sebagai asisten peneliti dalam penelitian yang dilaksanakan oleh staf.
- Memperhatikan partisipasi dalam berbagai konferensi dan diskusi penelitian yang diselenggarakan para staf dan mahasiswa pasca sarjana.
- Menjadi tuan rumah bagi para intelektual pribumi.
- Pembangunan jaringan oleh para anggota Unit Penelitian dengan unit-unit dan *centre* pribumi lain.
- Penyebaran penelitian bagi bangsa Maori.
- Perpaduan erat antara pendekatan empiris dan teoritis terhadap penelitian.

Para anggota unit penelitian mendapat kontrak penelitian dan bantuan besar, termasuk dari yayasan Marsden, satu-satunya dana *blue skies* New Zealand untuk penelitian murni. Mahasiswa pasca sarjana didukung untuk menghadiri konferensi-konferensi internasional dan dibimbing melalui pengembangan karir akademis mereka, terus menggapai posisi di universitas dan politeknik. Kolega non pribumi juga didukung melalui program konferensi dan kolaborasi penelitian.

Hanya saja sekarang menjadi semakin sulit bagi unit penelitian untuk mencapai apa yang ingin dicapai seluruh anggota unit. Sebagian besar hal itu disebabkan justru karena kesukses-

an unit. Kontrak yang ditawarkan tidak bisa diterima karena kurangnya dukungan administratif. Unit itu tidak punya staf sama sekali. Kerja penelitian dilakukan oleh staf akademis dan mahasiswa dengan kontrak kecil yang terbatas. Departemen induk melakukan hal yang bagus dan menguntungkan dalam urusan dukungan, tapi ini jelas tidak sepadan dan tidak bisa diandalkan. Para mahasiswa yang menjadi kian terampil selaku peneliti pun mencari tugas penelitian lebih menantang yang juga mampu menjamin pekerjaan. Staf akademis Maori semakin bertambah, ini memberi peluang bagi tiap akademisi Maori untuk mengembangkan minat penelitian yang lebih terspesialisasi. Tuntutan akan waktu para staf juga berkembang seiring dengan keberhasilan program studi pasca sarjana, yang tampil sebagai yang paling populer di New Zealand untuk studi pasca sarjana Maori. Universitas sangat membanggakan tingkat keberhasilan ini dan memasukkan unit penelitian tersebut dalam laporan penelitian tahunan maupun publisitas internasionalnya. Pencapaian unit itu—secara akademis dan dalam hal penciptaan ruang bagi pengembangan pribumi di suatu universitas—juga menarik perhatian dan undangan pun berdatangan dari berbagai *centre* pribumi lain di seluruh dunia. Dua jabatan orisinal, keduanya *full-time* dan diduduki hingga 1991, mampu membangun hubungan dan jaringan dengan berbagai kelompok dan komunitas pribumi, terutama di Australia, Kanada, Amerika Serikat, Wales, Skotlandia dan Irlandia. Pada tahun 1995 Unit Penelitian untuk Pendidikan Maori sudah bisa berkembang sendiri.

Pada tahun 1995, sebuah tinjauan eksternal dilakukan departemen induk, yaitu pendidikan. Unit Penelitian untuk

Pendidikan Maori memanfaatkan kesempatan itu, memikirkan kembali dan mereposisi tujuan-tujuan serta berbagai aktivitasnya. Proses ini terdiri dari beberapa pertemuan dan kelompok-kelompok kerja lain yang lebih kecil guna mengembangkan visi dan tujuan baru. Proposal ditulis untuk audiens universitas dengan cara sama seperti proposal unit penelitian terdahulu. Dukungan bagi transisi dari sebuah unit penelitian menuju sebuah institut penelitian yang datang dari semua jenjang sistem jauh lebih kuat dibanding dukungan yang diberikan pada proposal orisinal untuk sebuah unit. Unit penelitian memiliki catatan sukses yang dipromosikan universitas dengan bangga. Tetapi apa boleh buat perjalanan proposal baru melalui struktur komite merupakan proses yang sarat muatan politis. Kasus akademiknya mendapat dukungan kuat, tetapi implikasi sumber dayanya menolak tidak kalah kuatnya. Begitulah keadaannya, sekalipun ada fakta bahwa instituti sudah menggugah minat pendanaan korporasi untuk sebuah *visiting profesorship*. Proposal itu berjalan terseok-seok dari komite ke komite, akhirnya sampailah di senat dan dewan. Detail-detail kecil masih harus diselesaikan, termasuk judul. Secara khusus, penggunaan kata *indigenous* (pribumi), kata "international' dan kata *'the'* saja sudah memancing perdebatan. Surat keterangan tambahan harus dibuat sebelum persetujuan atas judul diberikan. *The International Research Institute for Maori and Indigenous Education* akhirnya disahkan dewan pada penghujung tahun 1996.

Banyaknya hambatan dan gangguan itu bisa dipandang sebagai contoh rasisme institusional. Bentuk yang dibawa masuk rasisme ke universitas berhubungan dengan cara di

mana pengetahuan akademis dibangun, berhubungan pula dengan struktur organisasional yang mengatur universitas. Budaya institusi yang mendukung berbagai disiplin dan sistem manajemen serta penanganan, bekerja dalam cara yang melindungi *privilese* yang sudah mantap di tempatnya. Jalan berliku yang mesti ditempuh insititusi itu juga bisa dilihat sebagai bagian dari watak persaingan dari pengetahuan, yang juga merintangi perkembangan cara lain mengorganisir atau menggagas pengetahuan di akademi: studi wanita, *cultural studies* dan studi etnis lainnya, yang semuanya tersaruk-saruk menempuh perjalanan di dalam sistem. Bagaimanapun, bagi pengembangan pribumi, semua itu hanyalah hambatan yang harus dianggap sebagai tantangan untuk diatasi, karena ada banyak isu lebih besar yang dipertaruhkan.

Di New Zealand, dukungan politis dan legislatif bagi perjuangan tersebut diperoleh berkat pengakuan Traktat Waitangi dalam pernyataannya bahwa, seluruh institusi pendidikan dibiayai negara, juga berkat pertimbangan moral yang dikemukakan dalam hubungannya dengan peran universitas dalam masyarakat. Orang Maori jelas merupakan sebuah kelompok signifikan dalam komunitas New Zealand. Universitas tidak melayani komunitas tersebut dengan baik di masa lalu. Kini universitas punya beberapa jalan untuk memasuki komunitas Maori. Pengembangan pribumi dalam suatu institusi seperti universitas mampu menjembatani dan membangun hubungan-hubungan baru antara institusi dan komunitas, antara orang-orang pribumi dan non pribumi, antara komunitas yang diteliti dan komunitas peneliti. Bersamaan dengan itu *centre* pribumi yang berada dalam institusi

seperti universitas, terus berjuang demi memperoleh legitimasi. Upaya mewujudkan perpaduan internasional dalam lapangan penelitian dengan bangsa pribumi lain memiliki dua tujuan: mendukung dan memperkokoh pendekatan-pendekatan pribumi di tingkat global, di samping memperkuat dan mendukung pengembangan pribumi secara lokal. Misi institut baru tersebut merangkum beberapa poin yang telah dikemukakan sebelumnya: melaksanakan dan menyebarluaskan penelitian, keilmuan dan perdebatan, yang akan mendatangkan sebuah perbedaan positif bagi kehidupan bangsa Maori dan bangsa-bangsa pribumi lainnya. Dan mempersatukan sekelompok sarjana serba terampil dan bermartabat yang mendedikasikan diri demi peningkatan mutu orang Maori dan pendidikan pribumi.

Pelatihan Peneliti Pribumi

Apa yang ditawarkan lembaga penelitian dan budaya penelitian adalah program, sumber daya, fasilitas dan struktur, yang kondisinya diharapkan dapat mendukung dan mendidik para peneliti pribumi. Meski berbagai komunitas punya perspektif kritis terhadap universitas berikut segala yang direpresentasikannya, toh mereka tetap ingin agar anggota-anggotanya meraih pendidikan Barat dengan kualifikasi tinggi. Tetapi mereka tidak ingin hal itu dicapai dengan mengorbankan identitas pribumi warganya, baik bahasa maupun nilai dan praktek mereka. Apa yang dialami para mahasiswa pribumi di universitas, dialami pula oleh para wanita dan mahasiswa kelompok minoritas lainnya. Bagi kebanyakan mahasiswa, pengalaman itu bisa bersifat mengalienasikan dan menghancurkan. Kenyataan demikian

dipaparkan dengan bagus oleh Janice Acoose, yang menulis pengalamannya sebagai mahasiswa yang kembali ke University of Saskatechewan, sebagai berikut;

> "Ketika berada di ruang kuliah, meski sudah bertahun-tahun saya jauh dari institusi pendidikan, saya menyadari ternyata tidak banyak yang berubah dengan karakter ideologis pengajaran atau strategi pedagogis. Bahkan ada banyak profesor dalam berbagai disiplin (mungkin tidak sadar bahwa dirinya bodoh atau naif) yang secara implisit maupun eksplisit gigih membela gagasan supremasi kultural kulit putih."[6]

Menghidupkan pengalaman seraya menggapai kualifikasi membuahkan beraneka ragam strategi yang dipakai banyak mahasiswa pribumi. Strategi-strategi itu merentang dari tidak terlihat, hingga sebisa mungkin agar terlihat. Karya tingkat sarjana yang masih diwajibkan merupakan hambatan pertama bagi mahasiswa calon peneliti, karena bimbingan dan pelatihan yang lebih sistematis bagi para peneliti tidak berjalan sebagaimana mestinya bahkan sampai jenjang pasca sarjana atau ketika bekerja sebagai peneliti.

Sebagian besar peneliti pribumi yang bekerja dalam komunitas pribumi atau menggarap isu-isu pribumi yang belajar secara otodidak, hanya mendapat sedikit dukungan kurikulum mengenai wilayah yang berhubungan dengan *concern* pribumi. Meskipun demikian, sejumlah program akademik dibangun dengan tujuan khusus untuk membangun keterampilan penelitian. The Centre for Aboriginal Studies di Universitas Curtin, Australia Barat, menawarkan pro-

gram master guna memenuhi kebutuhan mahasiswa pribumi yang bekerja dalam komunitas-komunitas pribumi. Titik beratnya diletakkan pada pengembangan keterampilan penelitian aksi (*action research*) melalui tugas-tugas penelitian spesifik. Di University of Auckland, pelatihan peneliti Maori yang diselenggarakan bersifat lintas fakultas, meliputi fakultas seni, pendidikan, hukum, ilmu kesehatan, manajemen dan sains. Di bidang pendidikan, program Maori University of Auckland merupakan pelopor berbagai pengembangan, baik di dalam universitas itu sendiri maupun di tempat-tempat lain. Program ini dikembangkan melalui pendekatan terkoordinasi dengan tugas kuliah, dukungan keluarga dan mahasiswa, bimbingan tesis, *role modelling* oleh para mahasiswa senior, dan pekerjaan pada proyek-proyek penelitian.

Para mahasiswa diharapkan mampu mengembangkan keterampilan teoritik sejalan dengan minat penelitian spesialis mereka. Selain lebih terfokus dibanding perkuliahan, program pelatihan para peneliti juga diletakkan dalam konteks di mana staf akademik dan peneliti Maori sedang melaksanakan penelitian berkelanjutan. Penciptaan kultur penelitian Maori dilakukan dengan sangat hati-hati dan para mahasiswa dilibatkan dalam diskusi perdebatan seputar problem-problem penelitian, sejak mereka mengawali program sarjana mereka. Pelatihan cenderung menjadi proyek spesifik. Beberapa mahasiswa dipekerjakan sebagai pekerja paruh waktu atau diberi beasiswa selaku asisten peneliti yang mengerjakan *review* literatur, memasukkan data, melakukan transkrip, analisis data dan melaksanakan wawancara, lalu secara bertahap berkembang ke arah bertanggung jawab untuk suatu

proyek kecil. Ketika mahasiswa memiliki topik, di mana mereka didorong berpikir dalam bingkai tersebut dan mempersiapkannya menjadi proposal, mahasiswa lainnya datang dengan sebuah proyek komunitas di kepala masing-masing. Para mahasiswa yang berbekal jaringan keluarga atau dukungan komunitas yang kuat itu didorong untuk melibatkan komunitas mereka dalam berbagai proyek. Para mahasiswa yang boleh jadi tumbuh dalam keluarga-keluarga bikultural tersebut, didorong mempergunakan keterampilan yang diperoleh dalam konteks mereka sendiri. Program tersebut mengasumsikan bahwa para mahasiswa membawa pengetahuan dan keterampilan yang memadai saat mereka masuk. *Sharing* dengan mahasiswa lain yang datang dari bermacam-macam latar belakang, termasuk para mahasiswa pribumi dari Pasifik yang ikut berpartisipasi dalam sebuah program terstruktur, diharapkan memperoleh keterampilan tambahan memadai yang akan banyak gunanya ketika pulang ke komunitas mereka.

Untuk sebagian mahasiswa pribumi, salah isu pertama yang harus dihadapi adalah identitas mereka sebagai pribumi dan identitas mereka yang terkait dengan rekan sebaya pribumi lainnya. Sebagian dari mereka memerlukan bantuan untuk mengaitkan kembali dengan komunitas mereka atau agar merasa aman. Gender dan usia merupakan dua faktor sangat penting dalam beberapa konteks pribumi. Para mahasiswa yunior menghadapi halangan nyata dalam mengakses pengetahuan saat bekerja dengan para tetua. Selain itu ada pula protokol penghormatan dan praktek resiprositas. Tugas yang relatif sederhanapun, seperti untuk mendapatkan persetujuan

saja, bisa memakan waktu berbulan-bulan bahkan bertahun-tahun. Beberapa mahasiswa pribumi harus bolak-balik selama satu tahun demi mendapatkan kepercayaan seorang tetua, dan terkejut bahwa tanpa harus bersusah-payah seperti itu mereka bisa memperoleh semuanya andaikan mereka mengupayakan dengan lebih banyak wawasan, atau dalam prosesnya nanti mereka mendapatkan seorang kakek atau teman. Meminta secara langsung persetujuan untuk wawancara bisa dianggap tindakan sangat tidak sopan dalam beberapa budaya. Persetujuan sering tidak diberikan untuk sebuah proyek atau serangkaian pertanyaan spesifik, tetapi diberikan kepada seseorang karena kredibilitasnya. Persetujuan menandakan kepercayaan dan asumsinya, kepercayaan tidak hanya bersifat timbal balik, tetapi juga terus-menerus dinegosiasikan—lebih merupakan hubungan dinamis ketimbang keputusan statis.

Para tetua bisa melakukan hal-hal menakjubkan dalam wawancara. Mereka menuturkan cerita, mengolok-olok, bertanya, mengamati, memberi teka-teki, menguji dan memberikan jawaban penuh trik. Sebaliknya mereka juga ingin agar peneliti pribumi melakukan hal yang sama pada mereka. Atau mereka bisa juga cuma menjawab pasif, melakukan permainan yang diminta peneliti non pribumi. Biasanya para peneliti muda pribumi membangun hubungan dengan para tetua: permasalahan-permasalahannya cenderung terkait dengan cara-cara yang justru dikesampingkan beberapa peneliti, seperti perbincangan panjang lebar, terutama bila perbincangan itu dimulai oleh orang yang diwawancarai.

Negosiasi untuk masuk ke suatu komunitas atau rumah juga bisa menciutkan nyali para peneliti pribumi. Pendekatan formal bisa melibatkan beberapa pertemuan di mana semua sejarah kelam penelitian atas bangsa pribumi diungkit kembali. Diskusi terbuka dan blak-blakan tentang layak atau tidaknya dan diinginkan atau tidaknya suatu proyek diselingi dengan segala macam perdebatan dan komentar, yang seringkali tidak ada hubungannya, pun kesimpulan yang dicapai amat ambigu atau tidak tuntas. Artinya prosesnya harus diulang lagi. Pendekatan informal pun tidak kurang komplitnya. Seorang tetua berkonsultasi dengan beberapa tetua lain mengenai suatu masalah, lalu proses konsultasi itu diulang lagi untuk masalah lain. Sudah menjadi praktek lazim dalam konteks pribumi, para tetua didekati pada kontak pertama dan menjadi mentor jangka panjang bagi seorang peneliti pribumi. Ada juga sebagian tetua yang lebih cocok dan lebih membantu dibanding para tetua lainnya. Sementara sebagian tetua lainnya mengejar agenda mereka sendiri. Akan tetapi ada juga para tetua yang berdiri di belakang, menyediakan jaminan, dukungan serta umpan balik yang kritis dan penuh wawasan. Dinamika hubungannya memang sangat rumit. Bagi para peneliti, keterampilan dan kemampu-an merefleksi diperlukan guna menjembatani dan bekerja dalam dinamika yang amat rumit tersebut. Para peneliti pribumi harus menjelaskan benar-benar tentang niat mereka. Mereka harus memikirkan gambaran lebih besar dari penelitian dan memiliki sebuah analisis kritis mengenai proses mereka sendiri.

Penelitian *Insider/Outsider*

Kebanyakan isu yang diangkat para peneliti pribumi diulas dalam literatur penelitian yang terkait dengan penelitian *insider* maupun *outsider*. Sebagian besar metodologi penelitian mengasumsikan bahwa, peneliti adalah orang luar (*outsider*) yang mampu mengamati tanpa terlibat di lapangan. Ini berhubungan dengan positivisme dan gagasan tentang obyektivitas dan netralitas. Penelitian feminis dan pendekatan lebih kritis lainnya telah membuat metode *insider* menjadi lebih bisa diterima dalam penelitian kualitatif. Pendekatan penelitian pribumi mengangkat problematisasi model *insider* dengan cara berbeda, karena ada banyak sekali cara untuk menjadi seorang *insider* atau *outsider* dalam konteks pribumi. Isu kritis bagi penelitian *insider* adalah kebutuhan terus-menerus untuk melakukan refleksi. Secara umum peneliti *insider* harus senantiasa memiliki cara berpikir kritis terhadap proses yang mereka tempuh, hubungan mereka, kualitas dan kekayaan data serta analisis mereka. Hal yang sama sebetulnya juga berlaku bagi peneliti *outsider*, tetapi ada perbedaan utama yaitu *insider* harus menanggung konsekuensi dari proses berdasar kenyataan sehari-hari untuk selama-lamanya, begitupun keluarga dan komunitas mereka. Karena alasan inilah peneliti *insider* harus membangun sistem dukungan berbasis penelitian dan hubungan dengan komunitas mereka. Mereka harus terampil mendefinisikan tujuan penelitian secara jelas dan 'garis-garis kaitan' (*lines of relating*) yang spesifik bagi proyek dan agak berbeda dari jaringan keluarga mereka sendiri. Para peneliti *insider* juga perlu mendefinisikan bagian penutupan dan keterampilan tegas untuk berkata 'tidak' maupun kemampuan mengatakan 'lanjutkan'.

Bagaimana dalam prakteknya? Salah satu pengalaman pertama saya sebagai peneliti adalah dengan sebuah komunitas ibu-ibu dan anak-anak Maori yang membentuk sebuah 'sarang bahasa' (*language nest*) Maori. Saya menjadi bagian dari kelompok tersebut. Saya *insider* sebagai seorang ibu Maori dan penyokong gerakan revitalisasi bahasa, dan saya ikut dalam aktivitas pengumpulan dana dan pengorganisasian. Melalui hubungan kesukuan saya yang lain, saya punya hubungan erat dengan beberapa ibu dan perempuan yang merupakan pengorganisasian utama. Dengan perempuan-perempuan lain saya punya latar belakang sama karena saya pernah mengajar anak-anak mereka di sekolah lokal. Di mata para pengawas akademik saya adalah *insider* yang baik dan handal dalam proyek ini. Tetapi ketika mulai mendiskusikan dan menegosiasikan penelitian saya, saya menyadari ada hal-hal yang membuat saya menjadi seorang *outsider*.

Saya masuk universitas sebagai mahasiswa tingkat sarjana; bekerja selama beberapa tahun sebagai seorang guru dan punya penghasilan profesional; saya punya suami, kami punya mobil yang meski bekas tapi terdaftar resmi. Ketika semakin terlibat dalam proyek, mewawancarai para wanita tentang riwayat pendidikan mereka, dan ketika saya mengunjungi mereka di rumah, perbedaan-perbedaan itu semakin nyata terlihat. Yang sungguh mencengangkan saya saat mengunjungi rumah para wanita itu sebagai seorang peneliti—setelah sering mengunjungi mereka selaku seorang ibu—adalah praktek kultural resmi yang ditunjukkan para wanita di situ. Anggapan mereka ketika wawancara dengan peneliti adalah sesuatu yang formal, maka rumah-rumah langsung

menjadi luar biasa rapi. Saya tahu dari latar belakang saya bahwa jika akan kedatangan tamu maka banyak sekali energi yang tercurah untuk membersihkan dan menyapu rumah. Ada makanan yang saya tahu betul memang disiapkan untuk kunjungan saya. Anak-anak mengenakan piyama (atasan dan bawahannya serasi), semuanya sudah mandi dan siap tidur pada pukul 19.30. Saya tahu dan para ibu itu juga tahu bahwa sebagai kelompok kami sudah hafal tentang ritual tidur, tapi pada malam wawancara segalanya tertata dan itu dilakukan semata-mata untuk menghormati orang luar.

Tanda-tanda lain dan komentar yang dilontarkan selama berlangsungnya wawancara, semakin meneguhkan formalitas ketika partisipan wawancara saya terlibat. Semua itu adalah tanda penghormatan, saya sering melihatnya dilakukan oleh anggota komunitas saya kepada orang asing dan praktek demikian diajarkan kepada saya sejak kecil untuk diterapkan. Juga terlihat adanya pembatas agar orang luar tetap bersikap bertahan, menjaga jangan sampai orang luar itu menjadi penyerbu. Saya tidak mengerti dan paham sebelumnya kalau ada praktek-praktek yang dipelihara komunitas untuk menahan tatapan penuh ancaman dari para peneliti. Selama dan di akhir penelitian, saya diminta untuk mendiskusikan masalah-masalah umum dalam pertemuan reguler kami. Ada banyak rahasia dan saya diminta untuk melindunginya tapi ada juga yang biarkan saja. Setelah proyek itu selesai lalu saya melaporkannya kepada mereka, hubungan kami pulih kembali dan berlanjut ketika anak-anak kami masuk sekolah dasar dan sekolah menengah. Banyak yang saya pelajari tentang penelitian dalam komunitas saya

berkat para wanita itu. Saya tidak pernah benar-benar berbuat adil bagi mereka dalam laporan yang akhirnya saya *tulis* sebagai sebuah tugas; saya tidak pernah benar-benar tahu mengapa tidak memiliki keterampilan atau kepercayaan diri waktu itu untuk menangkap esensi keruwetan hubungan peneliti dan yang diteliti, atau perjalanan saya selaku seorang peneliti pemula. Tetapi saya ingat betul bahwa saya belajar lebih banyak tentang penelitian dan tentang bagaimana menjadi seorang peneliti dari proyek kecil itu ketimbang dari pelatihan penelitian, kuliah atau buku apapun.

Penelitian *insider* harus bersikap etis dan bermartabat, sama reflektif dan kritisnya dengan penelitian *outsider*. Juga diperlukan kerendahan hati. Kerendahan hati diperlukan karena peneliti menjadi bagian dari suatu komunitas sebagai anggota dengan seperangkat peran, hubungan, status dan posisi yang berbeda. Peran 'ahli' dari luar selalu problematis dan akan tetap demikian bagi komunitas-komunitas pribumi. Jika para ahli non pribumi mengklaim punya akseptabilitas di kalangan sejawat dan rekan-rekan mereka, yaitu pejabat pemerintah dan masyarakat pada basis penelitian mereka, maka yang sesungguhnya terjadi adalah suara-suara pribumi dibungkam atau dibuat jadi *Other* dalam prosesnya. Peran suara *insider* resmi juga tidak kalah problematiknya. Komentar 'ia tinggal di situ makanya ia tahu' tentu saja mengukuhkan pengalaman. Alan tetapi jika seorang peneliti beranggapan bahwa pengalaman adalah segalanya, tentulah terdengar arogan. Salah satu resiko berat yang harus ditanggung peneliti *insider* adalah menguji pandangan bawaan tentang komunitas mereka. Disebut resiko karena bisa mengguncang

kepercayaan, nilai-nilai, hubungan dan pengetahuan tentang sejarah yang berbeda. Penelitian berbasis keluarga, umpamanya, bisa mengungkit kisah ketidakadilan sangat menyakitkan yang dilakukan oleh satu bagian keluarga dan diderita oleh bagian lainnya. Penelitian juga bisa mengarah pada berbagai penemuan yang mengontradiksikan citra idealis peneliti muda yang diyakini para tetua.

Kerumitan suatu pendekatan penelitian *insider* bisa dijembatani dengan membangun struktur pendukung. Salah satu bab berikut menyajikan contoh struktur *Whanau* yang dipakai peneliti Maori untuk memastikan agar hubungan dan isu maupun problem dan strategi, bisa dibicarakan dan dicarikan penyelesaiannya. Karena sebagian besar komunitas pribumi punya semacam organisasi pemerintahan sendiri, akan lebih bermanfaat jika bekerja sama dengan badan semacam itu untuk membangun kelompok pendukung yang lebih fleksibel, yang akan menyatukan semua akademisi luar atau orang-orang terorganisir yang terlibat, baik komunitas maupun peneliti-peneliti luar. Dalam beberapa konteks, seorang tetua dipilih atau memilih dirinya sendiri untuk bertindak sebagai pengawal peneliti, menjembatani perjalanan peneliti melalui komunitas dan melalui penelitian. Sebelum semua dukungan bisa dibangun, dalam banyak kasus, wakil-wakil komunitas harus diyakinkan bahwa suatu proyek penelitian layak dilakukan dan sesuai dengan kepentingan mereka.

Ada beberapa model penelitian yang tidak membolehkan terjadinya perubahan—misalnya, banyak kuesioner dan ukuran-ukuran yang sudah diuji reliabilitasnya jauh-jauh hari

sebelum proyek dimulai. Norma-norma atau ukuran-ukuran tersebut dibangun orang non pribumi dan diterapkan hampir di seluruh kelompok-kelompok. Meyakinkan sebuah komunitas pribumi agar berperan serta dalam studi semacam itu, mensyaratkan pengetahuan menyeluruh tentang paradigma penelitian dan kemampuan untuk mengangkat sebuah justifikasi yang canggih sekaligus jujur. Tidak semua komunitas pribumi menentang proyek-proyek semacam itu; yang jelas mereka jangan diyakinkan dengan desain teknis melainkan dengan niat terbuka dan baik para peneliti. Mereka juga mengharapkan dan mengapresiasi kejujuran. Menyatakan secara jelas batas-batas suatu proyek, dan menyebutkan apa saja yang tidak termasuk dalam rancangan, adalah hal yang terpenting.

Kebanyakan proyek komunitas mensyaratkan masukan intensif dari komunitas. Implikasi masukan demikian bagi komunitas miskin atau komunitas yang tertekan bisa sangat luar biasa. Setiap pertemuan, setiap aktivitas, setiap kunjungan ke sebuah rumah membutuhkan energi, komitmen dan protokol penghormatan. Dalam komunitas saya, ada beberapa pengertian sangat deskriptif yang melukiskan betapa menjemukan dan melelahkannya aktivitas itu. Ide-ide idealis tentang kolaborasi dan partisipasi aktif komunitas perlu dijelaskan dengan penilaian realistis tentang sumber daya dan kemampuan komunitas, sekalipun ada antusiasme dan niat baik. Begitu pula keterlibatan sumber daya manusia dari komunitas perlu dipertimbangkan, sebelum menempatkan tanggung jawab tambahan pada individu yang sudah menanggung beban berat pekerjaan.

Penelitian pribumi memfokuskan dan meletakkan agenda pribumi lebih besar dalam domain penelitian. Domain ini didominasi oleh sebuah sejarah, oleh praktek-praktek institusional serta oleh paradigma dan pendekatan tertentu terhadap penelitian, yang dianut komunitas ilmuwan sealiran. Ruang dalam domain penelitian, di mana beroperasi penelitian pribumi, adalah ruang kecil di atas lahan yang sedang bergeser. Negosiasi serta transformasi praktek-praktek institusional dan kerangka penelitian sama pentingnya dengan pelaksanaan program penelitian aktual. Tentu ini membuat penelitian pribumi menjadi aktivitas yang sangat politis, dan sementara hal itu dipahami betul oleh para peneliti dan organisasi non pribumi yang sangat pengalaman, hal itu pun bisa dianggap sebagai suatu aktivitas yang mengancam. Komunitas penelitian memiliki sejumlah pengertian yang umumnya manjur sebagai alat penepis, guna mementahkan pertanyaan yang diajukan dari luar lingkaran. Penelitian bisa dinilai tidak ketat, tidak kokoh, tidak nyata, tidak diteorikan, tidak valid, maupun tidak reliabel. Pemahaman konseptual yang kokoh bisa saja goyah ketika desain penelitiannya dianggap cacat. Jika para peneliti dididik untuk menyesuaikan diri dengan model-model yang tersedia, para peneliti pribumi harus memenuhi kriteria-kriteria tersebut sekaligus kriteria pribumi yang bisa menilai penelitian tidak berguna, tidak pribumi, tidak bersahabat, dan tidak adil. Mendamaikan pandangan-pandangan itu tentu saja sukar. Agenda pribumi adalah menantang peneliti pribumi untuk bekerja di seluruh batasan-batasan itu. Inilah tantangan yang memberikan fokus dan arah dalam membantu dan berpikir untuk menerobos kerumitan penelitian pribumi. Pada saat

yang sama, proses itu juga berkembang ketika para peneliti yang bekerja dalam bidang ini mendialogkan dan mengkolaborasikannya. ❋

Catatan:

1 Alfred, G. R. (1996), *Heeding the Voices of our Ancestors*, Oxford University Press, Toronto, hal. 18.

2 *Ibid.*, hal. 19

3 Blea, I. I. (1995), *Researching Chicano Communities*, Praeger, Westport, hal. 2.

4 Stringer, E. T. (1996), *Action Research. A Handbook for Practitioners*, Sage Books, California, hal. 15.

5 Trask, H. (1995), *From a Native Daughter*, Common Courage Press, Maine.

6 Acoose, J. (1995), *Iskwewak-Kah' Ki Yaw Ni Wahkomakanak. Neither Indian Princesses nor Easy Squaw*, Women's Press, Toronto, hal. 30. Lihat juga Garrod, A. dan C. Larimore, ed (1997), *First Person, First People. Native American College Graduates Tell Their Life Stories*, Cornell University Press, Ithaca.

BAB VIII

Dua Puluh Lima Macam Program Pribumi

Implikasi bagi penelitian pribumi yang diturunkan dari imperatif-imperatif dalam perjuangan era 1970-an, sangat terlihat jelas dalam kelangsungan hidup (*survival*) bangsa, budaya dan bahasa, perjuangan agar mampu menentukan nasib sendiri, dan kebutuhan untuk meraih kembali kontrol atas nasib sendiri. Imperatif-imperatif tersebut menuntut lebih banyak lagi daripada sekadar retorika dan aksi pembangkangan. Aksi mengklaim kembali (*reclaiming*), merumuskan kembali dan mewujudkan kembali budaya dan bahasa pribumi mengharuskan diangkatnya sebuah program penelitian ambisius, program yang sangat strategis dalam tujuan dan aktivitasnya serta tidak kenal lelah dalam perjuangan meraih keadilan sosial.

Dalam program atau proyek tersebut terdapat tema-tema garapan yang sangat khas seperti *cultural survival*, penentuan nasib sendiri, penyembuhan, restorasi dan keadilan sosial melibatkan para peneliti pribumi dan komunitas pribumi dalam beraneka ragam proyek. Program-progam tersebut satu sama lain saling beririsan dengan bermacam

cara. Mereka punya banyak sekali sasaran dan melibatkan komunitas pribumi dengan bermacam-macam kepentingan. Beberapa proyek misalnya dijalankan oleh para pengacara dan pakar konstitusi pribumi, beberapa lainnya digarap para wanita dan pekerja kesehatan pribumi, atau oleh para pekerja sosial dan analis kebijakan. Bab ini akan menerangkan 25 program berbeda yang belakangan ini dilaksanakan oleh komunitas-komunitas pribumi. Program itu merupakan sebuah kerja penelitian yang teramat kompleks. Masing-masing bersilangan dengan agenda bagi penelitian pribumi yang sudah dibicarakan dalam Bab VI dengan dua atau tiga cara berbeda, yakni melalui situs dan melalui program. Masing-masing program diuraikan dalam garis besar guna menunjukkan indikasi jelas dari parameter yang ditawarkan di dalamnya, dan bagaimana proyek-proyek itu berkaitan dengan yang lainnya.

Tentu saja semua proyek itu tidak diklaim sepenuhnya oleh pribumi atau diciptakan para peneliti pribumi. Beberapa pendekatan dimunculkan dari berbagai metodologi ilmu sosial, yang pada gilirannya digali dari isu-isu metodologis, yang diangkat berkat adanya penelitian dengan berbagai kelompok tertindas. Beberapa proyek memakai pendekatan penelitian multidisipliner. Sedangkan yang lainnya muncul langsung dari praktek-praktek pribumi. Ada dua poin teknis yang perlu dicermati di sini. Pertama, meski sebagian besar proyek termasuk dalam apa yang digolongkan sebagai penelitian empiris, tetapi tidak semuanya demikian. Beberapa kerja penting terkait dengan teorisasi isu-isu pribumi pada tataran ide, analisis kebijakan dan perdebatan kritis, juga

berhubungan dengan upaya menuangkan kepercayaan spiritual dan pandangan dunia pribumi dalam bentuk tertulis. Kedua, fokus terutama diarahkan pada proyek penelitian ilmu sosial ketimbang pada apa yang mungkin terjadi dalam ilmu pengetahuan alam atau fisika maupun teknologi. Ada satu distingsi teknis yang memerlukan klarifikasi. Dalam bab ini saya memanfaatkan distingsi sangat sederhana Sandra Harding, antara metodologi dan metode, yaitu: Sebuah metodologi penelitian adalah teori dan analisis mengenai bagaimana penelitian dijalankan atau seharusnya dijalankan dan sebuah metode penelitian adalah suatu teknik untuk (atau cara bertindak dalam) mengumpulkan bukti.[1]

Metodologi penting karena ia membingkai pertanyaan-pertanyaan yang diajukan, menentukan seperangkat instrumen dan metode yang dipakai serta memberi wujud analisis. Dalam suatu kerangka pribumi, perdebatan metodologis merupakan perdebatan yang menyoal sasaran-sasaran politik dan strategis lebih luas dalam penelitian pribumi. Pada tingkat inilah para peneliti harus mengklarifikasi dan menjustifikasi maksud mereka. Metode menjadi sarana dan prosedur, melalui mana problem sentral penelitian dibedah. Metodologi pribumi sering kali merupakan campuran dari pendekatan metodologis yang ada dengan praktek-praktek pribumi. Percampuran itu merefleksikan pelatihan peneliti pribumi, yang terus berlangsung dalam akademi, dan parameter serta pemahaman umum tentang penelitian yang mengatur bagaimana komunitas dan peneliti pribumi mendefinisikan aktivitas mereka.

Program

1. Gugatan

Kolonialisme telah menyurutkan bangsa pribumi untuk mengemukakan klaim dan peneguhan tentang hak dan kewajiban. Inilah sebuah pendekatan yang memiliki kerumitan tertentu. Meskipun demikian, bangsa pribumi berhasil mentransformasikan klaim menjadi sebuah proses dinamis dan menarik. Banyak sudah kerja dan energi yang dicurahkan demi mengembangkan metodologi yang terkait dengan gugatan dan penuntutan kembali. Bagi beberapa kelompok pribumi, proses pengajuan gugatan secara formal yang diwajibkan oleh tribunal, pengadilan dan pemerintah, menuntut dilakukannya proyek penelitian intensif yang berujung pada penulisan sejarah puak, suku maupun keluarga. Sejarah-sejarah itu punya sebuah fokus dan tujuan, yaitu menegakkan legitimasi klaim yang dinyatakan untuk selama-lamanya.

Karena ditulis untuk mendukung klaim atas teritorial dan sumber daya atau tentang ketidakadilan di masa lampau, wajar bila sejarah tersebut dikonstruksikan di seputar kisah-kisah yang terseleksi. Sejarah-sejarah penuntutan tersebut juga ditulis untuk berbagai audiens yang berbeda. Salah satunya adalah peradilan formal atau audiens tribunal yang umumnya terdiri dari orang-orang non pribumi, yang kedua ditujukan untuk populasi non pribumi pada umumnya dan yang ketiga untuk rakyat pribumi itu sendiri. Untuk khalayak yang terakhir ini, sejarah-sejarah tadi penting untuk pengajaran sejarah. Sejarah itu mengajarkan kepada khalayak non pribumi maupun generasi

baru bangsa pribumi tentang versi resmi kisah kolektif mereka. Tetapi yang terpenting, sejarah adalah sesuatu yang tiada akhir, karena ia mengasumsikan bahwa sekali keadilan ditegakkan, rakyat akan melanjutkan perjalanan mereka. Mungkin saja pada waktunya nanti sejarah-sejarah itu akan ditulis ulang dengan prioritas lain.

2. Kesaksian

"Nama saya Rigoberta Menchu, umur saya dua puluh tiga tahun, dan inilah kesaksian saya."[2]

Kesaksian bersinggungan dengan pengajuan gugatan karena kesaksian adalah sebuah sarana mempresentasikan bukti lisan di hadapan audiens. Ada sebuah formalitas yang diperlukan bagi kesaksian dan sebuah pengertian bahwa kebenaran diungkapkan di bawah sumpah. Kesaksian pribumi adalah sebuah cara menuturkan peristiwa atau serangkaian peristiwa yang luar biasa menyakitkan.[3] Formalitas kesaksian memberikan sebuah struktur di mana peristiwa-peristiwa bisa dijalin dan perasaan diekspresikan.[4] Sebuah kesaksian juga merupakan suatu bentuk di mana suara seorang saksi memperoleh ruang dan perlindungan. Struktur kesaksian—formalitasnya, konteks dan kesan mendesaknya—mengundang minat partisipan pribumi, terutama para tetua. Inilah pendekatan yang diterjemahkan dengan baik ke dalam sebuah dokumen tertulis formal. Sementara para pendengar bisa mengajukan pertanyaan, kesaksian menstrukturkan respons, membungkam beberapa jenis pertanyaan dan memformalkan beberapa pertanyaan lainnya.

3. Meriwayatkan cerita

Penuturan cerita, sejarah lisan, perspektif para tetua dan kaum wanita menjadi bagian tak terpisahkan dari seluruh penelitian pribumi. Setiap cerita punya keampuhannya sendiri. Tetapi poin tentang cerita-cerita tersebut bukan cuma menunjukkan bahwa, mereka menuturkan cerita, atau menuturkan cerita secara sederhana. Cerita-cerita baru ini memberikan sumbangan pada sebuah cerita kolektif di mana setiap orang pribumi mempunyai tempat. Dalam sebuah buku berjudul *The Wailing: A National Black Oral History*, Stuart Rintoul menyebut sejarah lisan yang ia himpun sebagai cerita-cerita itu ditelurkan di rumah-rumah orang kulit Hitam Australia, diceritakan pada generasi-generasi berikutnya, diajarkan dalam penjelasan tentang rasisme dan perlakuan buruk, diceritakan kembali dengan amarah dan kebanggaan serta penderitaan.[5] Lebih jauh Rintoul menulis bahwa cerita-cerita itu juga merupakan memori tentang ketidakadilan, banjir bah, dan jerit suara di beratus-ratus negara di seluruh penjuru, juga mimpi yang tidak terkirakan banyaknya.[6]

Bagi kebanyakan penulis pribumi, cerita-cerita itu menjadi cara untuk mewariskan keyakinan dan nilai-nilai suatu kebudayaan dengan harapan generasi-generasi berikutnya akan menghargai dan mewariskannya lebih jauh. Cerita dan penutur cerita sama-sama berfungsi menghubungkan masa lalu dengan masa depan, satu generasi dengan generasi lainnya, tanah dengan rakyat dan rakyat dengan cerita. Sebagai sebuah alat penelitian, demikian Russel Bishop mengatakan, penuturan cerita adalah cara

bermanfaat dan cocok secara kultural untuk merepresentasikan keanekaragaman kebenaran di mana yang lebih banyak memegang kontrol adalah penutur cerita dan bukan peneliti.[7] Bishop juga mengemukakan bahwa komunitas pribumi menjadi sebuah cerita, yakni sekumpulan cerita individu, merentang melalui kehidupan orang-orang yang mengecap kehidupan dalam komunitas tersebut.[8]

Intrinsik dalam penuturan cerita adalah intensitas dialog dan percakapan antar kami selaku bangsa pribumi, tentang kami dan untuk kami sendiri. Pendekatan demikian sangat sesuai dengan tradisi lisan yang tetap merupakan realitas dalam kehidupan sehari-hari orang-orang pribumi. Tidak kurang pentingnya, penuturan cerita juga menyangkut humor, gosip dan kreativitas. Cerita-cerita berkisah tentang cinta dan hubungan seksual, tentang perang dan balas dendam. Tema-temanya mengisahkan pada kami tentang kebudayaan kami. Cerita memanfaatkan karakter dan motif familiar yang bisa meyakinkan sekaligus menantang. Karakter familiar bisa diselipi kualitas seorang individu atau bisa pula dimanfaatkan untuk mengangkat serangkaian pemahaman dan sejarah bersama.

4. Merayakan kelangsungan hidup

Mensyukuri kelangsungan hidup adalah jenis pendekatan khusus. Sementara penelitian non pribumi berniat mendokumentasikan kepunahan dan asimilasi kultural serta seberapa jauh bangsa atau komunitas pribumi berhasil mempertahankan nilai-nilai otentisitas kultural maupun spiritualnya. Kadang kala pendekatan demikian tercermin

dalam bentuk hikayat, kadang-kadang dalam musik populer dan kadang sebagai sebuah peristiwa, di mana seniman dan penutur cerita berkumpul bersama untuk merayakan cita kehidupan serta keanekaragaman dan keterjalinan. *Event* dan kisah yang berfokus pada hal-hal positif adalah penting, bukan saja karena mereka bicara tentang kelangsungan hidup kami melainkan karena mereka merayakan perlawanan kami selaku manusia biasa dan mereka meneguhkan identitas kami sebagai wanita dan pria pribumi.

Merayakan kelangsungan hidup sebagai sebuah pendekatan, juga merupakan tema dalam koleksi hikayat para tetua. Dalam salah satu cerita yang dituturkan padanya, Sandy Johnson menulis cara di mana [para tetua] bicara terbuka tentang perjuangan pribadi mereka untuk terus bertahan melawan musuh-musuh yang mustahil dikalahkan. Cerita tentang apa yang hilang dari mereka dan cerita tentang apa yang mereka perjuangkan untuk diselamatkan, sungguh cerita yang tragis dan heroik.[9] Gregory Cajeté menulis bahwa perayaan adalah buah alami dari perbuatan *sharing* spiritual dan itu bisa muncul dalam bentuk yang beragam. Ini adalah proses individual sekaligus komunal yang merayakan misteri kehidupan dan perjalanan hidup yang kita jalani. Perayaan adalah satu cara menyebarluaskan cahaya."[10]

5. Mengenang

Mengenang seseorang tidak berhubungan dengan idealisme keemasan masa lampau, tetapi lebih pada menge-

nang masa lalu yang memilukan, dan yang terpenting adalah respons rakyat terhadap keperihan itu. Ketika komunitas pribumi secara kolektif bisa bicara tentang peristiwa-peristiwa pahit melalui sejarah, sering muncul kebisuan dan jeda dalam cerita-cerita itu tentang apa yang terjadi, kemudian menyusul pecahnya suatu peristiwa. Sebagai komunitas yang dicerai-beraikan secara sistematis sering kali tidak ada ingatan kolektif: anak-anak yang diambil untuk adopsi, keluarga segaris yang terserak di berbagai kamp reservasi dan perbatasan-perbatasan negara. Buntut dari kepedihan semacam itu harus ditanggung oleh individu atau unit-unit keluarga lebih kecil, kadang secara tidak sadar ataupun sadar coba dihapus dengan lari ke alkohol, kekerasan atau penghancuran diri.

Komunitas pribumi sering menenggelamkan diri ke dalam dan membiarkan penderitaan mereka tumbuh menjadi kehendak untuk mati saja. Kekerasan dan penganiayaan keluarga sudah menjadi penyakit menahun dalam komunitas pribumi yang tidak punya harapan. Masyarakat kulit putih tidak tahu dan mana ada urusan dengan hal itu. Bentuk ingatan seperti itu jelas menyakitkan karena tidak hanya mengingatkan pada apa sesungguhnya kolonisasi itu, melainkan juga mengingatkan pada bagaimana rasanya tidak dimanusiakan, berikut dampaknya bagi praktek kulturalnya. Penyembuhan dan transformasi menjadi strategi krusial yang mendesak komunitas pribumi untuk mengingat apa yang mungkin sudah mereka putuskan secara sadar atau tidak.

6. Pribumisasi

Proyek ini punya dua dimensi. Dimensi pertama serupa dengan apa yang terjadi pada literatur dengan fokus pada lanskap, citra, bahasa, tema, metafora dan hikayat-hikayat dalam dunia pribumi dan keterputusan berbagai ikatan kultural, antara masyarakat pendatang pemukim dan kampung halaman metropolitannya. Proyek ini melibatkan para aktivis dan intelektual non pribumi. Sedangkan aspek yang kedua lebih merupakan sebuah proyek pribumi. Istilah ini lebih sering dipakai di Amerika Selatan dan Tengah. Konsep *indigenist*, kata Ward Churchill, punya makna "sayalah orangnya yang tak sekadar menjunjung hak bangsa pribumi sebagai prioritas tertinggi dalam kehidupan politik, tetapi juga membangkitkan tradisi-tradisi—kumpulan pengetahuan dan kode nilai yang berkaitan—yang dikembangkan selama ribuan tahun oleh bangsa pribumi di seluruh dunia."[11]

Istilah tersebut mengungkapkan sebuah politik identitas pribumi dan aksi kultural pribumi. M. Annette Jaimes menyebut *indigenisme* didasarkan pada konsepsi alternatif tentang pandangan dunia dan sistem nilai. Perbedaan-perbedaan ini menyediakan sebuah basis bagi konseptualisasi *Indigenisme* yang meng-*counter* konotasi negatif pemaknaannya di negara-negara dunia ketiga, di mana ia menjadi sinonim dari primitif atau dengan keterbelakangan di tengah masyarakat serba takhayul.[12] Lester Rigney, seorang peneliti Aborigin di New South Wales, menyebut pendekatan yang ia lakukan sebagai penelitian *indigenist*, sebuah pendekatan yang dipinjam secara bebas

dari penelitian feminis dan pendekatan kritis terhadap penelitian, tetapi mengistimewakan suara-suara pribumi.

7. Intervensi

Intervensi dalam penelitian secara harfiah berarti proses menjadi proaktif atau terlibat sebagai seorang pekerja yang berkepentingan terhadap perubahan. Proyek berbasis intervensi, biasanya dirancang di seputar penciptaan struktural dan kultural. Graham Smith mendeskripsikan pendekatan ini sebagai pendekatan yang sangat dibutuhkan ketika dihadapkan pada kondisi krisis. Smith berpendapat:

> Tanda-tanda krisis pendidikan Maori terus berlanjut tampak pada: *pertama* gagalnya reformasi kebijakan pendidikan, penelitian dan penelitinya. *Kedua,* para peneliti kependidikan terus saja gagal mengintervensi karena tidak punya tanggung jawab dan akuntabilitas yang dibebankan pada para peneliti dan pembuat kebijakan. *Ketiga,* sebagian besar penelitian malah kontra produktif bagi kepentingan Maori, dan cuma melayani kelompok kepentingan pihak dominan, dengan mengawetkan status quo dan ketimpangan distribusi kekuasaan.[13]

Sungguh tidak etis kalau membiarkan begitu saja atau melaksanakan proyek yang mendekripsikan apa yang sudah jamak diketahui. Kebijakan negara yang terlalu intervensi bagi bangsa pribumi mengakibatkan komunitas itu sendiri yang menghadirkan proyek dan menetapkan parameter-parameternya. Sementara berbagai departemen dan badan yang terlibat dalam proyek semacam itu

diharapkan mau mengubah diri dengan beberapa cara, mengarahkan kembali kebijakan, mendesain program-program baru atau melatih staf mereka dengan cara berbeda. Dengan demikian, intervensi dimaksudkan untuk mengubah institusi-institusi yang berurusan dengan bangsa pribumi dan bukan malah mengubah bangsa pribumi agar sesuai dengan struktur.

8. Revitalisasi

Bahasa kaum pribumi, seni dan praktek kebudayaan mereka sedang berada dalam krisis dengan kadar yang bervariasi. Secara resmi sudah banyak bahasa pribumi yang dianggap 'mati' karena pemakai bahasanya tidak mencapai angka seratus. Sementara sebagian lainnya berada pada tahap akhir dan sedang sekarat. Oleh para linguis dilukiskan sebagai kematian bahasa. Prakarsa revitalisasi dalam bahasa meliputi pendidikan, *broadcasting*, penerbitan dan program-program berbasis komunitas.

Meski rakyat Welsh secara resmi tidak menjadi bagian gerakan bangsa pribumi seperti dipaparkan dalam Bab VI, program-program mereka sering dikaji sebagai contoh pencapaian pribumi. Program bahasa Welsh diangkat sebagai model revitalisasi bahasa. Sekolah-sekolah Welsh, mulai dari taman kanak-kanak hingga sekolah menengah, menawarkan proses belajar mengajar dengan pengantar bahasa Welsh. Program itu mendapat dukungan resmi melalui pendanaan pemerintah. Televisi dan surat kabar dengan bahasa pengantar Welsh—meliputi program anak-anak, drama, dokumenter, warta berita dan olah raga—

menyediakan sebuah pendekatan komprehensif bagi revitalisasi bahasa.

Biro Eropa untuk Bahasa-bahasa Kecil (*The European Bureau of Lesser Languages*) hanya menjalankan peran pendukung bagi berbagai bahasa minoritas Eropa. Pengembangan bahasa Maori mengikuti pola serupa dengan contoh bahasa Welsh, dengan sebuah Undang-undang Bahasa (*Language Act*) resmi dan program-program pendidikan terkait. Dalam kasus bahasa Maori dan Welsh, yang ada cuma satu bahasa tunggal yang jelas. Di banyak tempat orang mesti berjuang demi kelangsungan hidup beberapa bahasa yang dituturkan oleh populasi-populasi kecil. Umpamanya di Kanada, sebagian besar bahasa pribumi bisa dikategorikan tengah berada di ambang kepunahan. British Columbia saja punya bermacam-macam bahasa pribumi, semuanya membutuhkan pertolongan. Bahasa Squami, misalnya, hanya punya beberapa gelintir penutur asli. The Squamish Nation pernah membantu menyelenggarakan sebuah konferensi tentang bahasa pribumi pada tahun 1989, dalam rangka merangsang diskusi dan mencari jalan keluar bagi krisis bahasa. Nation's Band Office memiliki pusat pendidikan, yang staf-stafnya mengembangkan sumber daya bagi sekolah dan mendorong pemakaian bahasa mereka oleh para penutur asli yang masih tersisa. Bagi kebanyakan dunia pribumi, koordinasi proaktif dan dukungan yang tersedia cuma sedikit saja. Kampanye anti buta huruf cenderung hanya menjangkau program bahasa yang masih segar-bugar. Kampanye demikian dirancang hanya

di seputar bahasa-bahasa resmi atau satu dua bahasa dominan. Bahasa pribumi sering dipandang sebagai sesuatu yang subversif bagi kepentingan nasional dan kampanye anti buta huruf nasional.

9. Koneksi

Pentingnya menciptakan koneksi dan memperkokoh keterkaitan, juga dicatat oleh peneliti kelompok minoritas lainnya. Ketersambungan (*connectedness*) memposisikan individu dalam serangkaian hubungan dengan orang lain maupun dengan lingkungan. Kebanyakan cerita rekaan orang-orang pribumi menghubungkan rakyat melalui silsilah dengan tanah, dengan bintang dan tempat-tempat di alam semesta, dengan burung dan ikan, marga satwa, serangga dan tumbuh-tumbuhan. Tersambung sama artinya dengan menjadi keseluruhan. Proyek koneksi dilakukan di New South Wales dalam suatu bentuk yang secara harfiah menyambungkan satu sama lain anggota berbagai keluarga. Program ini dimaksudkan untuk mengembalikan keturunan dari anak-anak yang dicuri, yang secara paksa diambil dari keluarga mereka untuk diadopsi. Adopsi paksa dan praktek dehumanisasi kesejahteraan anak dilakukan pada banyak konteks pribumi. Kalau dihubungkan kembali dengan keluarga mereka berikut budayanya sungguh merupakan perjalanan menyakitkan bagi kebanyakan anak-anak tersebut yang tentunya sekarang sudah dewasa.

Salah satu contoh, di New Zealand, adalah praktek pemakaman tembuni ke dalam tanah. Kata tembuni sama

maknanya dengan kata tanah, *whenua*. Praktek tersebut dilarang ketika ibu-ibu Maori dipaksa melahirkan di rumah sakit, tidak di rumah. Kebijakan dan praktek rumah sakit kini sudah berubah dan para orang tua Maori melembagakan kembali praktek pemotongan tembuni dan menguburkan di tanah tradisional. Menghubungkan anak-anak dengan tanah dan silsilah mereka melalui proses ini juga merupakan bagian dari proyek kesehatan yang lebih besar, yang dimaksudkan mendorong ibu-ibu muda Maori agar lebih memperhatikan diri serta bayi mereka dengan dukungan kuat secara kultural. Kegiatan menghubungkan, berkaitan dengan isu identitas dan tempat, dengan hubungan spiritual dan kemakmuran komunitas.

Ada tantangan lain berkenaan dengan proyek koneksi. Para peneliti, pembuat kebijakan, pendidik, dan penyedia jasa sosial, yang bekerja pada komunitas pribumi atau pekerjaannya berimbas pada komunitas pribumi, perlu memiliki kesadaran kritis tentang kepastian bahwa, aktivitas mereka berhubungan secara manusiawi dengan komunitas pribumi. Adalah pengalaman yang sangat umum, ketika mendengar kabar tentang bangsa pribumi yang menjabarkan tentang berbagai badan maupun individu, yang memperlakukan mereka tanpa rasa hormat dan penuh kemasabodohan. Kegiatan menghubungkan ini terkait erat dengan soal pembangunan hubungan baik.

10. Menelaah

Telaah ulang secara kritis terhadap sejarah Barat dan presensi pribumi dalam pembuatan sejarah tersebut mem-

butuhkan dorongan berbeda dari yang pernah dipakai di sekolah, dengan tujuan untuk mengasimilasikan anak-anak pribumi. Program penelaahan baru, sebagian dimotivasi oleh suatu dorongan penelitian untuk membangun dan mendukung berbagai klaim, dan sebagian lainnya dimotivasi oleh kebutuhan untuk memahami apa yang sudah diketahui tentang kolonialisme internal dan bentuk-bentuk baru kolonisasi. Asal-usul kolonialisme dipetakan dan dipergunakan untuk meletakkan kisah tentang asal mula yang berbeda, asal mula kebijakan dan praktek imperial, asal mula visi imperial, asal mula berbagai ide dan nilai. Kisah tentang asal mula ini mendekonstruksi pemahaman tentang Barat, mendekonstruksi sejarah menurut kaca mata bangsa pribumi dan bangsa terjajah. Telaah ulang sejarah imperial oleh para sarjana dan *cultural studies* pasca kolonial memakai pendekatan berbeda, yang jauh lebih kritis terhadap sejarah dibandingkan dengan pendekatan yang dulu pernah diterima. Kini sejarah bukan lagi cerita naratif tunggal tentang tokoh-tokoh penting imperial kulit putih, para petualang dan pahlawan kulit putih, yang berjuang keras meretas jalan melalui tanah-tanah yang belum diketemukan, demi membangun kekuasaan imperial sambil tidak lupa membawa peradaban dan penyelamatan bagi 'biadab barbar' yang hidup dalam degradasi maha parah.

11. Penulisan

Orang-orang pribumi saat ini sedang menulis. Pada bab 1 proyek penulisan disebut sebagai proyek imperium menulis kembali. Dalam konteks lokal, bagaimanapun juga

menulis merupakan media berimajinasi, kritis, juga amat fungsional. Pengarang Maori Witi Ihimaera menghimpun lima jilid antologi sastra Maori yang menurutnya merepresentasikan persimpangan sastra masa silam dan sastra masa kini, juga sastra masa depan.[14] Judul sebuah antologi tulisan Perempuan Asli dari Amerika Utara, *Reinventing the Enemy's Language*, mencuatkan kesan tentang isu-isu yang dieksplorasi melalui tulisan.[15] Antologi serupa dan berbagai karya sastra pribumi sudah diterbitkan di seluruh dunia oleh para penulis pribumi untuk pembaca pribumi.[16] Batas-batas puisi, drama, penulisan lagu, fiksi maupun non fiksi terlihat samar, karena para penulis pribumi berusaha sedemikian rupa menggunakan bahasa guna menangkap pesan, nuansa dan citarasa kehidupan pribumi.

Aktivitas menulis melahirkan aktivitas penerbitan. Koran-koran Maori, barang yang sudah lumrah pada abad sembilan belas, dihidupkan kembali ketika berbagai organisasi dan suku berupaya menyediakan informasi lebih baik daripada yang dimuat di surat kabar-surat kabar *mainstream*. Prakarsa revitalisasi bahasa melahirkan tuntutan akan sumber daya yang menguasai bahasa multimedia bagi anak-anak. Di Kepulauan Barat Skotlandia, sebuah rumah penerbitan Stornway yang dinamakan Acair, memproduksi buku komik anak-anak dalam bahasa Skot Gaelic dan buku masak-memasak serta materi-materi lain yang mendukung bahasa Gaelic. Kelompok penerbitan kecil serupa, juga bergerak di seluruh dunia pribumi. Workshop penulisan dan kursus penulisan diselengga-

rakan di mana-mana oleh para penulis pribumi untuk orang-orang pribumi yang ingin menulis. Karya pengarang sekaliber Patricia Grace, Paula Gunn Allen, Louise Erdrich, Witi Ihimaera dan Sally Morgan banyak dibaca khalayak pribumi maupun non pribumi. Biografi dan otobiografi termasuk isinya yang diceritakan kepada seseorang non pribumi, banyak dicari oleh khalayak pembaca baru orang pribumi.

12. Representasi

Sejak jaman penjajahan, berbagai komunitas pribumi sudah berjuang agar bisa menjalankan apa yang dipandang sebagai hak-hak fundamental, yakni merepresentasikan diri kami sendiri. Proyek representasi menjangkau pengertian representasi, baik sebagai sebuah konsep politik maupun sebagai sebuah bentuk suara dan ekspresi. Dalam batasan politis, kolonialisme secara spesifik mengecualikan bangsa pribumi dari segala bentuk pembuatan keputusan. Berbagai negara dan pemerintah sudah sejak lama membuat kebijakan yang merugikan kepentingan komunitas pribumi, kemudian dijustifikasi oleh pandangan paternalistik bahwa bangsa pribumi itu seperti bocah yang membutuhkan orang lain untuk melindungi mereka dan memutuskan apa yang terbaik bagi kepentingan mereka. Sampai sekarang paternalisme masih hadir dalam berbagai bentuk. Pemerintah, jawatan-jawatan lokal atau agensi-agensi non pemerintah memutuskan isu-isu yang punya dampak terhadap komunitas pribumi tanpa melibatkan komunitas pribumi. Bahkan, perjuangan untuk mendapat hak minimum menyuarakan pandangan dan opini ten-

tang komunitas pribumi dalam berbagai badan pengambil keputusan, hingga hari ini masih harus terus dilakukan. Pada representasi level paling minim pun, komunitas pribumi sering digabung bersama minoritas-minoritas lain sebagai satu suara di antara sekian banyak suara. Politik kedaulatan dan penentuan nasib sendiri berusaha keras agar tidak digabung dengan kelompok-kelompok minoritas lainnya dengan cara mengajukan klaim berdasarkan hak-hak terdahulu.

Representasi juga merupakan proyek para seniman, penulis, penyair, pembuat film pribumi maupun lainnya oleh orang pribumi yang mencoba mengekspresikan sebuah semangat pribumi, pengalaman atau pandangan dunia pribumi. Representasi bangsa pribumi oleh bangsa pribumi, menyangkut upaya menandingi citra masyarakat dominan tentang bangsa pribumi, berikut gaya hidup dan sistem kepercayaan mereka. Selain itu juga menyangkut tentang penawaran solusi bagi dilema kehidupan nyata yang dihadapi bangsa pribumi, yang sedang mencoba menangkap kompleksitas menjadi pribumi. Sebagian besar dilema itu merupakan faktor penekan internal dalam kehidupan komunitas yang tidak pernah disebut-sebut atau disuarakan karena memang sudah *taken for granted* atau disembunyikan oleh suatu komunitas. Ada sebuah elemen representasi yang mentah, kasar dan tidak simpatik tentang kehidupan pribumi, yang disodorkan oleh penulis semacam Allen Duff yang menulis novel *Once Were Warriors*. Juga ada humor dari Alexic Sherman yang menulis *Reservation Blue*. Para pembuat film seperti

Merata Mita memiliki maksud sangat jelas dalam karyanya yang erat dilekatkan pada sebuah kerangka dekolonisasi. Ia mengatakan bahwa:

> "Sama sekali tidak mengherankan tatkala perjuangan obsesif saya dengan pembuatan film adalah isu-isu yang paling memprihatinkan bagi saya selaku perempuan Maori, yang sempat menyibukkan—isu-isu tentang ketidakadilan, tanah, te rao Maori (bahasa Maori), Traktat dan juga rasisme. Ditambah dengan isu-isu perempuan dan gender. Itulah hal-hal yang menguras energi kami, mengepung kami setiap saat dengan brutal, keras, sampai beberapa orang dari kami meninggal karenanya."[17]

13. Gender

Gender menjadi perdebatan dalam kalangan pribumi, entah itu masalah politik penentuan nasib sendiri maupun politik keluarga sampai isu-isu hubungan antara pria dan perempuan pribumi. Kolonisasi dipandang membawa efek merusak bagi hubungan gender pribumi yang menyentuh segala lapisan masyarakat pribumi. Organisasi keluarga, pengasuhan anak, kehidupan politik dan spiritual, aktivitas kerja dan sosial, semuanya diporak-porandakan oleh sebuah sistem kolonial, yang menempatkan kaum perempuannya sendiri sebagai milik kaum pria dengan peran yang pada asasnya domestik. Kaum perempuan di berbagai masyarakat pribumi menghendaki hubungan yang sepenuhnya berbeda, hubungan yang mengakar pada keyakinan tentang tanah dan alam semesta, tentang signifikansi spiritual perempuan dan tentang upaya kolektif yang dibutuhkan dalam organisasi masyarakat. Kaum

perempuan pribumi akan dengan senang menyatakan bahwa peran tradisional mereka meliputi peran serta penuh dalam banyak aspek pembuatan keputusan politis dan penandaan pemisahan gender yang bersifat pelengkap dalam rangka memelihara harmoni dan stabilitas. Kaum perempuan pribumi sudah menggunakan analisis tentang kolonialisme sebagai prinsip utama feminisme pribumi.

Sebuah isu pokok bagi perempuan pribumi dalam mempertanyakan politik pribumi komtemporer adalah pengembalian peran kepada perempuan, hak dan tanggung jawab tradisional mereka. Aroha Mead melaporkan sebuah pernyataan yang disampaikan oleh dua orang perempuan Maori pada Sessi Keduabelas (1994) Kelompok Kerja PBB untuk Bangsa Pribumi (*Twelfth Session of the United Nations Working Group on Indigenous Peoples*), yang menggugat cara kolonialisme mempengaruhi kaum pria pribumi yang berakibat rusaknya hubungan gender pribumi. Ia mengatakan,

> "belum pernah sebelumnya saya menyaksikan apa yang terjadi ketika pernyataan sedang dibacakan. Para perempuan pribumi yang duduk bersama delegasi mereka terlihat bergerak-gerak—beberapa orang memandang sekeliling mencari siapa kiranya yang sedang bicara tentang keperihan mereka—sebagian menunjukkan dua jari tanda kemenangan atau tanda persetujuan secara fisik, dan banyak pula, mungkin mayoritas malah, duduk tercenung, air mata mengalir dari mata mereka. Kata-kata itu mampu menembus hambatan bahasa dan regionalisme dan menyentuh luka yang memerah."[18]

14. Pembentukan visi

Salah satu strategi yang dimanfaatkan secara efektif oleh bangsa pribumi untuk mempersatukan rakyat secara politis adalah strategi meminta rakyat agar membayangkan masa depan, memimpikan sebuah impian baru dan menetapkan sebuah visi baru. Keyakinan bahwa kami mampu bertahan dan cuma bisa bergerak maju, melahirkan beberapa dorongan menuju proses pembetukan visi (*process of envisioning*). Di New Zealand, sebagai contoh, suku-suku yang mulai mengajukan keluhan mereka kepada Mahkota abad silam (abad 19), tidak hanya gugatan mereka diperhatikan, melainkan juga kini sedang menegosiasikan suatu penyelesaian. Bagi orang-orang yang dulu mengawali prosesnya, penyelesaian itu terlihat cuma seperti mimpi. Andai mereka mendengarkan apa kata politisi, menanggapi media *mainstream* secara serius, mengindahkan nasihat para sarjana dan komentator, tentulah mereka tidak akan pernah memulai. Begitu juga dengan komunitas yang mau bersusah-payah demi revitalisasi bahasa mereka atau membangun sebuah basis perekonomian baru atau menegosiasikan ulang kesepakatan dengan pemerintah yang sesungguhnya mereka bekerja berdasarkan visi serupa. Kekuatan bangsa pribumi untuk mengubah kehidupan mereka sendiri dan menetapkan arah baru—sungguhpun mereka miskin dan dalam kondisi tertindas—betul-betul menyuarakan politik perlawanan.

Cara mewariskan visi orang jaman dahulu kepada generasi berikutnya dalam wujud syair, lagu, hikayat, ung-

kapan atau peribahasa. Boleh jadi setiap komunitas pribumi mempunyai ungkapan, ramalan, teka-teki dan peribahasa yang sering diperdebatkan dan diangkat, baik secara formal maupun informal. Anak-anak dibiasakan dengan ungkapan-ungkapan itu dan pada gilirannya mereka menurunkan pada anak-anak mereka sendiri. Pernyataan-pernyataan mendalam para pemimpin pribumi dari abad lampau dan abad-abad sebelumnya sering ditulis dalam buku harian dan buku catatan, dipahat di bebatuan, disebar lewat T-shirt dan poster. Sering kali, siapa sumber asli komentar tersebut sudah terlupakan tetapi kekuatan kata-katanya masih tinggal. Kata-kata itu membuat semangat kami membumbung dan memberi kami harapan. Antar bangsa pribumi saling meminjam secara bebas dan sama sekali bukan hal aneh menemukan pepatah seorang kepala Suku Indian dipasang di dinding dapur sebuah rumah Maori, atau pepatah seorang kepala suku Maori disulam sebagai hiasan dinding di sebuah rumah Aborigin. Pepatah-pepatah itu berlaku sebagai kode perlawanan yang dapat diwariskan dari mulut ke mulut, dari satu generasi ke generasi berikutnya.

15. Pengerangkaan ulang

Pengerangkaan ulang adalah persoalan kontrol yang lebih besar terhadap pembicaraan penanganan isu-isu pribumi dan problem sosial. Salah satu alasan mengapa begitu banyak problem sosial yang menghimpit komunitas pribumi tidak pernah bisa dipecahkan adalah karena isu-isu tersebut sudah dikerangkakan dalam suatu cara tersendiri. Misalnya, pemerintah dan badan-badan sosial

tidak bisa melihat bahwa berbagai problem sosial pribumi sesungguhnya terkait dengan segala macam sejarah. Sejarah-sejarah tersebut memerangkap isu-isu pribumi dalam keranjang problem pribumi, ditangani dengan cara sinis dan paternalistik seperti biasanya. Pengerangkaan sebuah isu adalah berkaitan dengan soal pembuatan keputusan, tentang parameter-parameternya, mengenai apa yang menjadi latar depan dan latar belakangnya dan bayang-bayang atau keruwetan apa yang ada di dalam kerangka tersebut. Proyek pengerangkaan kembali terkait dengan pendefinisian problem atau isu serta menentukan cara terbaik menyelesaikan problem tersebut. Banyak aktivis pribumi yang berpendapat bahwa, hal-hal seperti penyakit mental, alkoholisme dan bunuh diri, umpamanya, tidak ada sangkut-pautnya dengan kegagalan psikologis atau individu, tetapi terkait erat dengan kolonialisme dan tiadanya penentuan nasib sendiri secara kolektif. Banyak prakarsa kesehatan komunitas yang menyentuh komunitas secara keseluruhan, di mana sejarah dan konteksnya yang lebih luas merupakan bagian dari problem, sekaligus bagian dari solusi.

Pengerangkaan berlangsung dalam konteks lain di mana bangsa pribumi yang membandel dimasukkan dalam kotak dan diberi label menurut kategori yang tidak pas. Ini terutama sangat menonjol dalam kaitannya dengan berbagai program pembangunan, pemerintah maupun non pemerintah. Dalam kasus Maori, misalnya, sebuah prakarsa bahasa Maori bagi anak-anak sejak dilahirkan hingga menginjak usia sekolah—dikenal dengan Te

Kohanga Reo, atau sarang bahasa Maori—harus terus-menerus menjelaskan bahwa, ia bukan pusat perawatan anak, melainkan sebuah prakarsa bahasa dan budaya bagi bocah-bocah belia. Dalam hal ini problem definisi menjadi penting karena mempengaruhi pendanaan, tetapi kebutuhan terus-menerus untuk menjustifikasi perbedaan, banyak dialami oleh komunitas-komunitas lain yang prakarsanya bertujuan mengubah segala sesuatunya lebih pada basis holistik, ketimbang menyokong program individu yang menekankan model-model pemerintah. Kebutuhan untuk mengerangkakan kembali sangat berhubungan dengan pemeliharaan kekuatan visi dan partisipasi sebuah komunitas secara utuh.

Pengerangkaan kembali juga terjadi dalam cara bangsa pribumi menulis atau bergelut dengan teori dan kajian mengenai apa maknanya menjadi pribumi. Dalam politik para wanita pribumi, misalnya, terdapat perlawanan terus-menerus terhadap cara yang ditempuh kaum feminis Barat dalam upaya mendefinisikan isu-isu bagi perempuan pribumi dan mengategorikan posisi di mana perempuan pribumi seharusnya ditempatkan. Gerakan mendiskusikan patriarki tanpa menyinggung imperialisme dan rasisme selalu dikerangkakan ulang oleh perempuan pribumi, dan tentu perempuan minoritas lainnya, sebagai analisis yang tidak memadai. Begitu pula gerakan menyerang budaya pribumi atau laki-laki pribumi sebagai sebuah kelompok juga ditentang karena bagi perempuan pribumi isunya jauh lebih kompleks dan tujuan analisisnya selalu terfokus pada pemecahan problem. Pada akhir-

nya, lelaki dan perempuan pribumi mesti hidup bersama dalam sebuah dunia di mana kedua gender sama-sama diserang.

16. Restorasi

Bangsa pribumi di seluruh dunia, menempati angka tinggi dalam hal tindak pidana, bunuh diri dan alkohol. Beberapa aktivis pribumi memandang angka rata-rata itu sebagai kelanjutan sebuah perang. Kata Bobbi Sykes, pertanyaan utama yang tidak pernah ditanggapi oleh pemerintah adalah tentang legitimasi benar tidaknya dominasi kulit putih atas rakyat Aborigin yang dalam dirinya terkandung konsep tentang keadilan.[19] Bagi kaum Aborigin, tingginya angka kematian orang kulit hitam dalam penahanan, pada akhirnya menyebabkan dibentuknya sebuah Komisi Penyelidikan Kerajaan (*Royal Commission of Inquiry*) tahun 1987, guna meneliti persoalan yang ditutup-tutupi selama bertahun-tahun. Angka kematian Aborigin dalam penjara konon lebih tinggi daripada angka serupa di Afrika Selatan.

Di dalam penjara sendiri, jumlah bangsa pribumi sama tingginya dengan angka pelanggar hukum muda maupun wanita pribumi. Di bidang kesehatan, angka morbiditas dan mortalitas bangsa pribumi menduduki rata-rata tertinggi. Kaum wanita Maori merupakan salah satu kelompok yang menempati urutan tertinggi di dunia dalam urusan kanker paru-paru. Angka bunuh diri Maori, laki-laki maupun perempuan, menanjak tajam selama dekade silam, dan New Zealand menempati rata-rata teringgi di

kalangan negara-negara OECD. Angka rata-rata penyakit yang menimpa orang-orang Aborigin sering dikutip sebagai contoh rata-rata Dunia Keempat, yang lebih buruk ketimbang angka serupa di negara-negara berkembang Dunia Ketiga, itupun masih dibuat lebih mengerikan oleh fakta bahwa, komunitas-komunitas tersebut ternyata hidup di negara-negara dengan standar kehidupan tertinggi. Dalam pertemuan para pemimpin Pasifik belum lama ini, misalnya, Perdana Menteri Australia John Howard dilaporkan menunjukkan keengganannya untuk membantu melawan efek pemanasan global, seraya mengatakan bahwa tugasnya adalah mengutamakan standar kehidupan orang Australia. Saat itu ia tidak sedang membicarakan orang Australia pribumi.

Pengembalian kesejahteraan spiritual, emosional, fisik dan material melibatkan para pekerja sosial dan pekerja kesehatan dalam berbagai macam prakarsa, beberapa di antaranya dicangkokkan dalam program-program *mainstream*. Keadilan restoratif di Kanada, misalnya, menerapkan konsep lingkaran penyembuhan dan pemulihan korban yang bertumpu pada proses pribumi. Sistem ini banyak didiskusikan dan dipakai untuk menggugah motivasi masyarakat lain, agar mengembangkan cara-cara yang lebih baik dalam menangani pelanggar hukum maupun korban. Di New Zealand, pengadopsian kebijakan dan program penanganan anak-anak juga memanfaatkan praktek-praktek pribumi serupa. Restorasi adalah sebuah proyek yang diterima sebagai pendekatan holistik untuk menyelesaikan masalah. Dikatakan holistik karena

meliputi hubungan partisipasi sebuah komunitas secara utuh. Pengerangkaan kembali juga terjadi dalam cara bangsa pribumi menulis atau bergelut dengan teori dan kajian mengenai apa maknanya menjadi pribumi. Dalam politik para wanita pribumi, misalnya, terdapat perlawanan terus-menerus, sebagai suatu cara untuk menggugah akuntabilitas individual dan penyelesaian masalah kolektif. Program kesehatan yang mengangkat isu-isu dasar kesehatan sudah mulai mencari cara untuk menghubungi komunitas pribumi melalui kebijakan dan model-model praktek kesehatan publik yang sesuai. Kegagalan program kesehatan publik dalam memperbaiki kesehatan komunitas pribumi, secara signifikan memotivasi munculnya pendekatan untuk menolong diri sendiri yang dijalankan komunitas. Sangat mencemaskan ketika proyek-proyek semacam Human Genome Project dibenarkan dengan dasar bahwa pengetahuan tentang ketahanan genetik terhadap berbagai macam penyakit bakal menguntungkan umat manusia, sementara kesehatan Barat gagal memberi manfaat bagi umat manusia pribumi.

17. Pengembalian aset

Proyek ini beririsan dengan proyek pengajuan klaim. Ia melibatkan pengembalian tanah, sungai dan pegunungan kepada pemilik pribumi. Di samping itu juga melibatkan repatriasi artefak, benda peninggalan maupun benda-benda kultural lain yang dicuri atau dipindahkan dan dibawa ke seberang lautan. Sykes menyusun contoh-contohnya: kepala yang diawetkan, sarung tangan kulit manusia, kantong tembakau dari kantong zakar, *skalp*

yang dikeringkan, janin yang diawetkan, sayatan kulit yang dikeringkan, tubuh anak-anak dan seorang wanita dengan anaknya yang dijadikan mumi.[20] Di New Zealand, Menteri Urusan Maori saat ini—ia seorang Maori—menyusun rencana untuk mengembalikan semua kepala bertato Maori, yang disimpan di berbagai museum maupun tempat-tempat koleksi lain di seluruh dunia. Agaknya benda-benda itu jumlahnya mencapai ratusan. Dalam bab sebelumnya saya sudah membicarakan rumah Mataatua yang kini sudah dikembalikan ke Ngati Awa.

Pengembalian juga menyangkut soal penghidupan. Salah satu suku besar di New Zealand sudah merundingkan pengembalian lahan tempat pengumpulan makanan tradisional, yang akan dikhususkan pemanfataanya oleh anggota suku. Program-program lain sudah dimulai guna merepatriasi rakyat, baik melalui peneguhan keanggotaan mereka dalam catatan resmi suku, maupun mengklaim kembali keanggotaan secara fisik. Anak-anak yang dulunya diadopsi misalnya didorong agar mencari keluarga yang melahirkan mereka dan kembali ke komunitas asal mereka.

18. Demokratisasi

Peraturan perundang-undangan dimanfaatkan untuk membentuk dan mengatur berbagai dewan dan komite pribumi, berbagai bentuk representasi pribumi dan hak atas tanah kaum pribumi. Semua itu adalah konstruksi kolonial, yang diterima begitu saja sebagai formasi pribumi otentik. Lebih dari itu, banyak dari dewan-dewan terse-

but—karena didirikan lewat kolonialisme—mengistimewakan keluarga-keluarga dan kelompok elite tertentu dibanding keluarga pribumi lain dari komunitas yang sama. Tidak perlu dijelaskan lagi kalau kebanyakan dewan itu secara eksklusif diciptakan sebagai dominan kaum pria, sementara program kesehatan dan kesejahteraan ditujukan bagi kaum wanita. Seorang pengacara Maori Annette Sykes ketika melihat gugatan yang diajukan kaum wanita Maori ke muka Waitangi Tribunal mengatakan bahwa:

> "Esensi gugatan itu untuk mengangkat ke permukaan yurisprudensi Traktat mutakhir dalam kebutuhan mempertanyakan pengertian tentang pemerintahan di Aotearoa dan praktek-praktek pengecualian yang ada, yang menghambat dan menghalangi partisipasi wanita Maori dalam model suku untuk menentukan nasib sendiri di bawah peraturan perundangan New Zealand dan pengikisan yang menimpa Te Mana Wahine dalam Te Ao Maori [*mana* kaum wanita dalam Dunia Maori].[21]

Dalam pengertian pribumi, demokratisasi berarti sebuah proses perluasan partisipasi melalui dihidupkannya kembali prinsip kolektivitas dan perdebatan publik pribumi.

19. Penyusunan Jaringan (networking)

Penyusunan jaringan merupakan sarana efisien dalam memacu arus informasi, mendidik rakyat secara kilat tentang bermacam-macam isu dan menciptakan lingkar perbincangan ekstensif internasional. Membangun jaringan sama artinya dengan membangun pengetahuan dan basis data yang disandarkan pada prinsip-prinsip hubung-

an dan koneksi. Hubungan diawali dengan basis tatap muka dan selanjutnya dipupuk selama bertahun-tahun tanpa kontak langsung sama sekali. Nama-nama orang disebar dan berbagai introduksi dipakai untuk menarik keanggotaan baru masuk ke dalam jaringan. Pemeriksaan kredensialitas seseorang secara tatap muka, bukan sekadar kredensial politik mereka, melainkan juga kepribadian dan semangat mereka. Penyusunan jaringan oleh bangsa pribumi merupakan sebuah bentuk perlawanan. Rakyat diharapkan memposisikan diri secara jelas dan menyatakan kehendak mereka. Membangun kepercayaan adalah sikap yang penting. Di banyak negara, aparat kepolisian yang mengawasi para aktivis pribumi beserta keluarga mereka sama sekali bukan pemandangan aneh. Di beberapa negara, seperti Guatemala, lenyapnya aktivis bangsa pribumi sudah menjadi barang lumrah. Dalam konteks ini penyusunan jaringan bisa berarti bencana.

Penyusunan jaringan adalah sebuah cara menjalin kontak antar berbagai komunitas yang termarjinalkan oleh masyarakat non pribumi dominan yang mengendalikan sebagian besar bentuk komunikasi. Isu-isu seperti Konvensi tentang Keanekaragaman Hayati atau GATT yang berdampak langsung bagi komunitas pribumi ternyata tidak diutak-atik oleh media *mainstream* bagi khalayak pribumi. Bangsa pribumi tidak akan mengetahui adanya kesepakatan-kesepakatan serupa itu berikut dampaknya terhadap pengetahuan kultural pribumi, jika bukan karena adanya kekuatan penyusunan jaringan. Proyek penyusunan jaringan adalah proses yang bisa dipakai bangsa

pribumi untuk membangun secara efektif hubungan, penyebaran pengetahuan dan informasi.

20. Penamaan

Proyek ini meminjam nama dari pendidik Brazil Paulo Freire yang ucapannya, menamai kata, menamai dunia (ini menyangkut program baca tulis), diterapkan dalam konteks pribumi untuk secara harfiah menamai kembali lanskap mereka. Maksudnya menamai dunia dengan menggunakan nama-nama asli pribumi. Penamaan sebagai suatu proyek rakyat Maori bisa dilihat dalam perjuangan demi nama-nama geografis beberapa pegunungan dan tempat-tempat penting New Zealand yang dinamakan kembali sesuka hati menurut nama orang-orang Inggris dan tempat-tempat di Inggris. Banyak nama-nama Maori yang kini sudah dipulihkan. Penamaan bisa pula dilihat dalam penamaan anak-anak. Nama-nama pribumi membawa sejarah rakyat, tempat dan peristiwa. Sebagai buah dari praktek baptisme Kristen yang memperkenalkan nama-nama dan praktek sekolahan di mana guru memendekkan nama atau memperkenalkan nama generik maupun nama kecil. Banyak komunitas pribumi menyembunyikan nama pribuminya dan kalaupun dipakai cuma dalam upacara-upacara pribumi atau menempatkan namanya keurutan kedua. Untuk itu maka peneguhan mutakhir dalam praktek penamaan Maori dengan memberikan nama lagi bagi anak-anak dengan nama panjang leluhur yang akan disandang sepanjang hayat. Anak-anak betul-betul menyandang secara harfiah sejarah mereka dalam nama mereka.

Penamaan juga berlaku untuk hal-hal lain. Ini berkaitan erat dengan upaya untuk sebisa mungkin mempertahankan kontrol atas pemaknaan. Dengan menamai dunia sesungguhnya orang menamai realitas mereka. Bagi berbagai komunitas, terdapat realitas yang cuma bisa ditemukan dalam bahasa pribumi; konsep yang jelas dengan sendirinya (*self-evident*) dalam bahasa pribumi tidak akan mungkin bisa ditangkap oleh bahasa lain.

21. Perlindungan

Proyek ini berurusan dengan perlindungan atas bangsa, komunitas, bahasa, adat istiadat, kepercayaan, seni, budaya, ide-ide, dan sumber alam juga segala yang diproduksi bangsa pribumi. Jangkauan perlindungannya bisa seluas Samudera Pasifik dan hutan tropis Amazon, atau semungil seorang bocah. Selain itu ia bisa juga sama nyatanya dengan tanah atau sama abstraknya dengan keyakinan tentang hakikat spiritual tanah. Setiap komunitas pribumi sedang berusaha melindungi beberapa hal yang berbeda secara bersamaan. Pada beberapa kawasan, aliansi dengan organisasi-organisasi non pribumi mendatangkan keuntungan dari segi penarikan dukungan internasional. Pada kawasan lain suatu komunitas berupaya keras melindungi diri dengan bertahan agar tetap hidup atau menjauhkan diri dari alkohol.

Beberapa negara sudah mengidentifikasi tempat-tempat keramat dan berencana melindungi beberapa kawasan. Sayangnya, sebagian tempat-tempat itu menjadi sasaran kunjungan turis. Isu-isu tentang perlindungan pengeta-

huan pribumi banyak dibahas dalam berbagai konferensi pribumi yang membuahkan piagam dan konvensi yang menyeru kepada dunia bahwa, pengetahuan pribumi perlu dilindungi. Sejarah agaknya mengajarkan bahwa, seruan-seruan bagi ketaatan internasional terhadap piagam-piagam itu paling banter cuma dipatuhi segelintir pihak. Kebutuhan untuk melindungi suatu gaya hidup, bahasa dan hak membuat sejarah kami sendiri adalah kebutuhan mendalam yang terkait dengan kelangsungan hidup bangsa pribumi.

22. Penciptaan

Proyek penciptaan berurusan dengan upaya mentransendir mode *survival* dasar melalui pemanfaatan suatu sumber daya atau kapabilitas yang dijaga setiap bangsa pribumi sepanjang masa kolonisasi—kemampuan mencipta dan menjadi kreatif. Proyek penciptaan tidak melulu sibuk dengan kerja artistik individu, tetapi lebih menyangkut semangat mencipta yang telah dipraktekkan komunitas-komunitas pribumi selama ribuan tahun. Imajinasi memberi orang peluang untuk mencuatkan keadaan mereka sendiri, memimpikan visi-visi baru dan mempertahankan yang lama. Imajinasi menyuburkan rekaan dan penemuan, memudahkan perbaikan sederhana kehidupan rakyat dan mengobarkan semangat kami. Mencipta bukan domain eksklusif mereka yang kaya atau yang unggul teknologinya, mencipta adalah soal imajinasi. Mencipta adalah soal menyalurkan kreativitas kolektif, guna menghasilkan solusi bagi problem-problem pribumi. Setiap komunitas pribumi menggagas dan menyodorkan

solusi inovatif bagi segala persoalan. Tetapi itu dulu, sebelum kolonialisme bercokol. Sepanjang kurun kolonisasi, bangsa pribumi mampu bertahan berkat semangat imajinatif mereka, kemampuan mereka beradaptasi dan berpikir di seputar suatu problem.

Komunitas-komunitas pribumi juga mempunyai sesuatu yang bisa ditawarkan kepada dunia non pribumi. Ada banyak program yang menggabungkan berbagai elemen pribumi, yang dalam pentas internasional dipandang sebagai inovatif dan unik. Ide dan kepercayaan bangsa pribumi tentang asal mula dunia, penjelasan tentang lingkungan hidup, sering tertanam dalam metafora pelik dan hikayat-hikayat mistis, kini diupayakan menjadi dasar berpikir secara lebih lateral mengenai teori-teori mutakhir tentang lingkungan hidup, bumi dan alam semesta.

Komunitas-komunitas itu juga mengetahui jawaban bagi problem mereka sendiri, meskipun ide-ide mereka cenderung diabaikan ketika diajukan kepada berbagai badan dan pemerintah. Kunjungan ke komunitas-komunitas yang telah mengembangkan program-program mereka sendiri, akan memperlihatkan kreativitas yang hidup pada tingkat komunitas, maupun kuatnya komitmen yang ditunjukkan ketika program itu dimiliki oleh komunitas yang bersangkutan.

23. Negosiasi

Negosiasi adalah soal berpikir dan bertindak strategis. Juga tentang menyadari dan bekerja demi mewujudkan tujuan-

tujuan jangka panjang. Kesabaran adalah kualitas yang dipunyai bangsa pribumi dengan persediaan yang berlimpah. Kesabaran dan perundingan terkait dengan pandangan yang sudah sejak lama dianut tentang kelangsungan hidup kami. Jika seseorang mempelajari keputusan yang dibuat oleh berbagai pemimpin pribumi untuk menerima syarat-syarat dan kondisi kolonisasi, yang akan muncul dari kisah-kisah itu adalah *concern* yang diperlihatkan para pemuka demi kesempatan bertahan hidup jangka panjang kolektif rakyat mereka. Itulah sendi dari keberanian mereka, terlepas dari apa yang mungkin dirasakan oleh generasi muda pribumi pemberang terhadap kesepakatan yang diterima beberapa pemuka, gambaran lebih luas yang melintasi beberapa konteks pribumi adalah gambaran tentang kehormatan diri dan penerimaan terhadap suatu realitas spesifik. Nyaris secara harfiah perundingan mereka dilakukan dengan moncong senapan menempel di kepala, dengan rakyat mereka yang kelaparan dan dengan malaikat maut mengerubungi mereka.

Pada masa sekarang perundingan belum beranjak dari soal membuat kesepakatan dan masih berkutat di seputar konsep kepemimpinan. Perundingan juga menyangkut masalah penghargaan, penghargaan diri dan penghargaan terhadap pihak lawan. Pranata perundingan pribumi umumnya memuat ritual penghargaan dan protokol diskusi. Protokol dan prosedur tidak bisa dipisahkan dari perundingan sesungguhnya, mengabaikan atau gagal memahami maupun menanggapi secara serius protokol-protokol tersebut bisa diartikan sebagai tidak punya

komitmen pada proses maupun hasilnya. Kebanyakan masyarakat pribumi sudah terbiasa dengan beberapa bentuk perundingan, sebab perundingan adalah bagian dari praktek perdagangan dan gaya komunikasi mendasar. Perundingan kontemporer berkaitan erat dengan penentuan nasib sendiri, di mana negeri-negeri pribumi merundingkan syarat-syarat penyelesaian yang sering berarti pemerintahan semi otonom atau representasi perundang-undangan atau kontrol atas berbagai sumber daya penting, seperti kekayaan alam dalam teritorial mereka. Lain daripada itu, perundingan juga berlangsung ketika capaian-capaian kecil dipertaruhkan, seperti ketika komunitas lokal membuat perjanjian dengan pemerintah atau badan lokal atau komunitas lokal lain. Formalitas dalam perundingan penting artinya untuk melindungi kesucian persetujuan yang lahir dari sebuah perundingan. Bangsa pribumi tahu dan paham apa artinya jika persetujuan tidak dihormati. Keyakinan terus-menerus dalam proses perundingan menyangkut masalah keyakinan pada humanitas kepercayaan, nilai-nilai dan praktek kebiasaan pribumi.

24. Penemuan

Proyek ini menyangkut masalah penemuan ilmu dan teknologi Barat dan sains yang berguna bagi pembangunan pribumi. Cuma ada segelintir ilmuwan pribumi yang masih terikat erat dengan komunitas pribumi mereka. Para mahasiswa pribumi dalam berbagai konteks bergulat dengan ilmu pengetahuan Barat karena itulah yang diajarkan pada mereka di sekolah. Ilmu pengetahuan

secara tradisional tidak ramah terhadap cara mengetahui pribumi. Pengajaran ilmu pengetahuan di sekolah juga sarat dengan sikap bermusuhan terhadap budaya pribumi, dan cara belajar siswa pribumi. Terjadi perdebatan besar-besaran dalam komunitas ilmiah mengenai watak ilmu pengetahuan dan bagaimana seharusnya hal itu diajarkan. Perdebatan ini mencakup pengertian tentang konstruktivisme, dan mempersoalkan hingga sejauh mana pengetahuan dikonstruksikan secara sosial atau eksis di luar sana, sebagai sekumpulan pengetahuan yang bagi para siswa hanya bisa mempelajarinya. Perkembangan *ethno-science* dan aplikasi ilmu pengetahuan pada masalah-masalah yang menggugah minat bangsa pribumi, seperti manajemen lingkungan dan sumber daya atau keanekaragaman hayati menawarkan beberapa kemungkinan baru bagi bangsa pribumi untuk menggeluti ilmu pengetahuan, yang mereka anggap paling relevan.

25. Berbagi (*sharing*)

Program terakhir yang dibahas di sini berurusan dengan persoalan berbagi pengetahuan antar bangsa pribumi, di seputar jaringan dan di seluruh dunia bangsa pribumi. Tindakan *sharing* memuat pandangan tentang pengetahuan sebagai maslahat kolektif dan pengetahuan sebagai sebuah bentuk perlawanan. Seperti halnya penyusunan jaringan, *sharing* adalah sebuah proses yang responsif terhadap konteks termarjinalisasi di mana komunitas pribumi berada. Dalam konteks New Zealand sekalipun—sebuah negara kecil, relatif mampu dalam soal televisi dan komunikasi—orang Maori lebih banyak belajar tentang

isu-isu yang mempengaruhi mereka dari salah satu pertemuan komunitas yang diselenggarakan di *marae* ketimbang dari media *mainstream*. Pertemuan itu boleh jadi berupa acara perkawinan atau pemakaman, tetapi bisa pula dimanfaatkan sebagai kesempatan untuk menjaga agar komunitas dapat selalu mengetahui tentang banyak hal. Sifat tatap muka *sharing* ini dilengkapi dengan surat kabar lokal yang memusatkan fokus pada isu-isu pribumi dan stasiun radio lokal yang mengkhususkan diri dalam warta berita dan musik pribumi. *Sharing* juga terkait dengan kegagalan sistem pendidikan dalam mendidik bangsa pribumi secara memadai atau sesuai. Adalah penting untuk menjaga agar masyarakat tetap mendapat informasi tentang isu-isu dan peristiwa yang akan membawa pengaruh bagi mereka. Inilah satu bentuk sastra lisan, yang terpilin dengan penuturan cerita dan kesempatan-kesempatan formal yang menonjol dalam kehidupan pribumi.

Sharing adalah sebuah tanggung jawab penelitian. Istilah teknisnya adalah penyebaran hasil penelitian, biasanya amat menjemukan bagi kalangan non peneliti, sangat teknis dan sangat dingin. Bagi peneliti pribumi, *sharing* erat kaitannya dengan demistifikasi pengetahuan dan informasi, serta bicara dalam pengertian-pengertian lugas kepada komunitas. Pertemuan komunitas sering menjadi forum yang menciutkan nyali untuk bicara tentang penelitian. Presentasi lisan harus menyesuaikan dengan protokol dan ekspektasi kultural. Kerap kali khalayak perlu dilibatkan secara emosional dengan tawa, refleksi men-

dalam, kesedihan, amarah, gugatan dan perdebatan. Hanya pembicara yang sangat terampil saja yang bisa berbagi secara terbuka pada level ini dalam pranata komunitas.

Ikhtisar

Program yang dibahas dalam bab ini tidak dijabarkan secara definitif di mana komunitas pribumi terlibat. Ada banyak sekali proyek kolaboratif yang dilakukan bersama para peneliti dan organisasi non pribumi. Banyak dari kemitraan penelitian ini yang bisa membantu mengembangkan seorang tenaga kerja melalui *mentoring* dan panduan yang disediakan para peneliti non pribumi. Ada pula tipe proyek penelitian dan metodologi lebih standar dalam ilmu sosial yang tidak disebutkan di sini. Beberapa dari pendekatan-pendekatan tersebut, misalnya pendekatan dalam etnografi kritis, sudah ditulis dan diteorikan oleh para sarjana yang bergerak dalam disiplin-disiplin tersebut. Penamaan proyek yang ditampilkan dalam bab ini memang ada maksudnya. Saya harap pesan yang bisa ditangkap komunitas adalah bahwa, mereka punya berbagai isu yang mesti ditangani dengan proses serta metodologi yang berguna bagi mereka. ❋

Catatan:

1 Harding, S. (1987), *Feminism and Methodology*, Indiana University Press, Bloomington, hal. 2-3.

2 Menchu, R. (1984), *I, Rigoberta Menchu. An Indian Woman in Guatemala*, terjemahan A. Wright, Verso, London.

3 Lihat misalnya, Jonas, S., E. McCaughan dan E. Martinez (1984), *Guatemala: Tyranny on Trial, Synthesis Publications*, San Fransisco; dan Beverly, J. (1992), "The Margin at the Centre: on Testimonies", dalam *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*, ed. S. Smith dan J. Watson, University of Minneapolis Press; dan Yudice, G. (1991), "Testimonies and Post Modernism", dalam *Latin American Perspective: A Journal on Capitalism and Socialism*, Vol. 18, No. 3-4, hal. 15-31.

4 Lihat juga Nabokov, P. (1992), *Native American Testimony*, Penguin Books, New York.

5 Rintoul, S. (1996), *The Wailing: A NationalBlack Oral History*, Heinemann, Australia, hal. 8.

6 *Ibid.*, hal. 8.

7 Bishop, R. (1996), *Collaborative Research Stories*, Dunmore Press, Palmerston North, hal. 24.

8 *Ibid.*, hal. 169.

9 Johnson, S. dan D. Budnik (1994), *The Book of Elder*, Herper, San Fransisco, hal. 7.

10 Cajete, G. (1994), *Look to the Mountain. An Ecology of Indigenous Education*, Kivaki Press, Colorado, hal. 73.

11 Churchill, W. (1993) "I Am Indigenist", dalam *Struggle for the Land*, ed. Ward Churchill, Common Courage Press, Maine, hal. 403-451.

12 Jaimes, M.A. (1995), "Native American Identity and Survival: Indigenism and Environmental Ethics", dalam *Issues in Native American Cultural Identity*, ed. M.K. Green, Peter Lang Publisher, New York.

13 Smith, G. H. (1990), "Research Issues Related to Maori", *The Issue of Research and Maori*, ed. G.H. Smith dan M. Hohepa, Research Unit for Maori Education, Monograf 9, University of Auckland, hal. 14-22.

14 Ihimaera, W. (1990), *Te Ao Marama*, Reed Books, Auckland, Vol.1.

15 Harjo, J. dan G. Bird, ed. (1997), *Reinventing the Enemy's Language. Contemporary Native Women's Writings of North America*, W.W. Norton and Company, New York.

[16] Lihat misalnya Moses D. D. dan T. Goldie (1992), *An Anthology of Cabadian Native Literature in English*, Oxford University Press, Toronto.

[17] Mita, M. (1994), "Trick or Treat. Issues of Feminism and Post-colonialism in Relation to the Art", dalam *Te Pua Journal of Maori Women's Writing*, Research Unit for Maori Education, Vol. 3, No. 1, hal. 37-41.

[18] Mead. A. (1994) "Maori Leadership" dalam *Te Pua Journal of Maori Women's Writing*, Research Unit for Maori Education, Vol. 3, No. 1, hal. 11-20.

[19] Sykes, R. B. (1989), *Black Majority*, Hudson Hawthorn, Melbourne, hal. 146.

[20] *Ibid.*, hal. 226.

[21] Sykes, A. (1994), "Constitutional Reform and Mana Wahine", dalam *Te Pua Journal of Maori Women's Writing*, Research Unit for Maori, University of Auckland, Vol. 3, No. 2, hal 15-20.

BAB IX

Merespons *Imperatif*, sebuah Agenda Pribumi

Studi Kasus Maori

Dua bab berikut ini menyajikan studi kasus salah satu pengembangan pribumi, yang memperlihatkan betapa seringnya permasalahan-permasalahan yang diangkat dalam bab-bab sebelumnya muncul bersamaan. Bab ini membicarakan suatu jenis keterlibatan yang berbeda dalam penelitian yang dilakukan orang Maori. Bukannya menerima posisi sebagai korban atau obyek, tapi orang-orang Maori menyerukan perlawanan terhadap penelitian sejak tahun 1960-an dan mulai mengemukakan permasalahan penelitian mereka sendiri. Ada tiga insentif bagi pergeseran pendekatan dalam penelitian ini: (1) pembentukan Waitangi Tribunal;[1] (2) pengembangan gerakan revitalisasi bahasa yang dikenal dengan Te Kohanga Reo; dan (3) ruang-ruang ilmu sosial yang dibuka dengan pendekatan yang lebih kritis dan reflektif terhadap penelitian. Bab ini menelusuri transisi dari Maori, selaku yang diteliti, menuju Maori sebagai peneliti. Meski transisi ini sudah berlangsung 20 tahun terakhir, keliru jika

mengklaim perubahan menyeluruh dalam sikap orang Maori terhadap penelitian merupakan suatu kemajuan yang mantap dari perubahan yang ada. Ruang-ruang beririsan yang dibuka oleh perkembangan penelitian Waitangi Tribunal, antusiasme baru yang ditunjukkan bagi Te Kohanga Reo, dan kritik terhadap penelitian positivis oleh para teoritisi feminis dan kritis, menciptakan serangkaian kondisi sensitif secara kultural terhadap penelitian yang dikembangkan, dan dari situ pula pendekatan Maori yang lebih simpatik mulai tumbuh.

Ada tiga bagian distingtif dalam bab ini. Bagian pertama mengkaji penciptaan seperangkat kondisi yang menguntungkan bagi penelitian yang melibatkan Maori. Di situ muncul pembahasan singkat tentang ruang yang dibuka melalui kritik feminis dan kritis terhadap positivisme, diikuti kemudian oleh suatu pertimbangan mengenai imbas Waitangi Tribunal dan Te Kohanga Reo, dalam penataan pentas bagi pembentukan prioritas penelitian Maori. Bagian kedua bab ini mengangkat isu yang berkait dengan penelitian tentang Maori dan dengan cara di mana penelitian dimanfaatkan atau direpresentasikan sebagai kebenaran. Dalam bagian kedua bab ini juga terdapat pembahasan sangat singkat tentang klaim-klaim alternatif Maori tentang pengetahuan dan penelitian yang bersinggungan dengan asumsi bahwa, penelitian memperluas pengetahuan. Pertanyaan yang mengawali bagian kedua adalah, pengetahuan siapa yang akan diperluas dengan penelitian? Kemudian pertanyaan ini menggiring pada beberapa isu umum yang terkait dengan pandangan-pandangan Maori tentang mengetahui.

Bagian ketiga bab ini membedah parameter penelitian sensitif secara kultural, yang pada hakikatnya masih merupakan model penelitian Barat. Bagian ini berakhir dengan pembahasan singkat mengenai batas-batas model penelitian Barat sehubungan dengan penelitian non pribumi atas Maori.

Kritik Barat atas Penelitian Barat

Seperti sudah dibicarakan dalam bab sebelumnya, arsip kultural Barat memuat beberapa tradisi pengetahuan dan pranata praktis untuk terlibat dalam perdebatan tentang pengetahuan. Pranata-pranata tersebut memungkinkan munculnya sistem atau metode kritik diri (*self-critique*). Pengertian tentang penelitian sebagai sebuah proses obyektif, bebas nilai dan ilmiah dalam mengamati dan menjelaskan realitas manusia diterima begitu saja oleh sebagian besar ilmuwan sosial. Para ahli filsafat ilmu menyebut sikap demikian sebagai positivisme. Bagaimanapun, perbedaan pendekatan yang dipakai dalam penelitian menjadi bahan perdebatan tiada ujung. Misalnya perdebatan yang terjadi dalam upaya memahami masyarakat yang berkutat dengan watak problematis dalam penyelidikan ilmu sosial.

Dalam ilmu sosial ada sejumlah silang sengketa tentang metode, makna, dan apa yang dimaksud dengan penelitian yang baik itu? Metode merupakan suatu hal yang penting karena ia dipandang sebagai cara bagaimana pengetahuan diperoleh atau ditemukan dan sebagai cara di mana kita tahu apa yang nyata. Masing-masing disiplin terikat, tidak saja pada seperangkat ide tentang pengetahuan tapi juga terikat pada metodologi. Silang pendapat tentang metode berlang-

sung dalam berbagai disiplin dan antar disiplin. Ini tidak mengejutkan mengingat semua disiplin akademis seperti didefinisikan Barat dan diderivasikan dari pondasi filosofis yang sama. Bagaimanapun juga, beberapa silang pendapat memanas dalam dunia ilmiah dan menyuburkan perpecahan dalam berbagai pendirian teoritis.[2] Pada tingkat tertentu, perdebatan ini terutama mempermasalahkan isu-isu yang berkaitan dengan metodologi dan metode. Isu-isu ini berpusat pada kelayakan desain dan analisis penelitian. Definisi tentang validitas dan reliabilitas sangat penting di sini, ketika para peneliti berusaha mengkonstruksikan dan menyempurnakan instrumen spesifik bagi pengamatan dan penjelasan perilaku manusia dan kondisi manusia. Pada level lebih luas, tentu saja perdebatan itu mempersoalkan sasaran dan peran penelitian. Bidang penelitian ilmu sosial bergantung pada bagaimana masyarakat dipandang, juga pada kumpulan pengetahuan yang melegitimasi pandangan tersebut. Perselisihan pada tingkat ini mempermasalahkan validitas metode ilmiah dalam paradigma positivis, apakah paradigma ini cocok bagi pemahaman terhadap masyarakat.

Sebelum tahun 1960-an teori kritis itu tidak sungguh-sungguh dianggap sebagai sebuah teori bagi penelitian, sungguhpun kamp-kamp maut Nazi Jerman oleh pengkritik positivisme dipandang sebagai cermin irasionalitas dari puncak ilmu pengetahuan dan modernitas.[3] Pada tahun 1960-an permasalahan-permasalahan fundamental tentang pengetahuan dan kekuasaan diartikulasikan tidak saja lewat wacana akademis, melainkan juga melalui gerakan sosial, seperti gerakan hak-hak sipil, gerakan Anti Perang Vietnam,

gelombang kedua feminisme dan pergolakan mahasiswa di mana-mana, yang menurut sementara pengamat memuncak pada kerusuhan mahasiswa di Paris 1968. Pada era 1960-an dan 1970-an berbagai peristiwa sosial lain juga melanda bangsa pribumi. Protes terhadap Traktat Waitangi, Bastion Point, *long march* protes tanah, kedutaan besar tenda, protes duduk dan penandatangan petisi, merupakan peristiwa-peristiwa penting bagi orang Maori.[4] Peristiwa-peristiwa tersebut memantul pada belahan dunia pribumi lain. Pada titik inilah pertanyaan yang diajukan oleh teori kritis juga dipertanyakan oleh orang-orang di lapangan. Meski mereka adalah aktivis pribumi dan bukan penganut Marxis, orang-orang itu mengajukan jenis pertanyaan yang sama tentang kaitan antara kekuasaan dan penelitian. Pertanyaan-pertanyaan semacam itu didasarkan pada rasa marah dan ketidakadilan terhadap kegagalan pendidikan, demokrasi dan penelitian dalam mewujudkan perubahan sosial bagi rakyat yang tertindas. Pertanyaan-pertanyaan tersebut terjalin seputar hubungan antara pengetahuan dan kekuasaan, antara penelitian dan emansipasi, dan antara realitas hidup dan ideal-ideal yang dipaksakan tentang *Other*.

Selama kurun waktu itu teori sosial mengalami pergeseran. Sementara dalam kancah global intelektual teori Marxis menggugat teori-teori liberal modernisasi dan pembangunan yang menentukan bagaimana dunia imperial berurusan dengan bekas koloninya. Gunder Frank dan lain-lainnya, yang bekerja dalam konteks Amerika Selatan dan Afrika, mengkaji ulang pemikiran-pemikiran tentang pembangunan dan menyatakan adanya suatu hubungan kausal antara

kebijakan perekonomian Dunia Pertama dengan keterbelakangan Dunia Ketiga. Di bidang pendidikan, para peneliti Marxis juga menggugah perhatian pada hubungan struktural antara masyarakat dan sekolah, di mana sekolah dipandang sebagai agensi yang secara sistematis mereproduksi ketimpangan sosial.[5] Jalinan yang ada antara imperialisme, pendidikan dan pembangunan dikemukakan oleh teoritisi seperti Martin Carnoy.[6] Pandangan-pandangan itu dikritik, karena penekanannya pada model-model analisis deterministik dan penyangkalan terhadap budaya sebagai sebuah kekuatan mediasi. Pertanyaan pokok tentang kekuasaan dan emansipasi yang diangkat para teoritisi Marxis, bagaimanapun juga terkait dengan aspirasi-aspirasi radikal sejumlah komunitas pribumi dan bekas-bekas jajahan yang berjuang demi penentuan nasib sendiri.

Gugatan Analisis Feminis

Perdebatan tentang positivisme yang muncul dari tradisi akademis Barat, dilanjutkan di dunia Anglo-Amerika oleh kritik feminis dan kritik radikal lainnya terhadap pendirian positivis. Jika Marxisme menghadirkan *counter* telak terhadap pemikiran liberal pada paruh pertama abad dua puluh,[7] maka pada paruh berikutnya gelombang kedua feminisme mengajukan gugatan yang boleh jadi jauh lebih penting terhadap sendi epistemologis filsafat, praktek akademis dan penelitian Barat. Tema-tema lama filsafat tentang watak manusia, kajian patriarkal tentang masa lalu, pranata praktis yang diterima tanpa banyak tanya dalam akademi dicermati secara ketat dan direformasi oleh kaum feminis dengan bentuk kerja di berbagai disiplin juga beragam

spektrum orientasi filosofis. Masing-masing bidang studi menjadi sasaran kritik teori feminis.[8]

Salah satu gugatan yang paling signifikan bagi feminisme kulit putih berasal dari kaum wanita yang sering dideskripsikan sebagai wanita kulit berwarna, wanita Dunia Ketiga, wanita kulit hitam, dan wanita pribumi. Kelompok-kelompok wanita tersebut menggugat asumsi gerakan wanita Barat yang beranggapan bahwa semua wanita memiliki karakteristik universal, sama-sama menderita karena penindasan universal, dan bisa dipahami serta dideskripsikan oleh sekelompok akademisi perempuan didikan Barat. Problem suara dan visibilitas, kebisuan dan invisibilitas, menjadi *concern* penting pada tataran konkret, saat para wanita menghadiri berbagai konferensi internasional dan berupaya mengembangkan kebijakan internasional yang terkait dengan hak-hak kaum perempuan, pengendalian penduduk, pembangunan dan keadilan. Karena para wanita berkepentingan terhadap penelitian dan potensi emansipatoris dalam penelitian, maka ada banyak pekerjaan yang harus dilakukan sehubungan dengan upaya meruntuhkan atau mendekonstruksi paradigma dominan, tempat penelitian ilmiah ditambatkan, dan menghubungkan kerja penelitian dengan feminisme dan dengan sebuah realitas sosial di mana feminisme terkait.[9] Ini melibatkan kritik, pengembangan metodologi-metodologi baru, dan kemungkinan bagi cara mengetahui atau epistemologi alternatif.[10]

Sebagian kritik feminis juga dilancarkan dalam bidang teori kritis. Kritik ini mempunyai dua aspek. Salah satunya berke-

naan dengan teori kritis dalam mewujudkan emansipasi bagi kelompok-kelompok tertindas.[11] Aspek yang kedua berhubungan dengan kegagalan teori kritis sebagai bagian dari akademi para ilmuwan dalam mengenali praktek-praktek patriarkal mereka sendiri, yang terus-menerus meminggirkan dan membungkam akademisi perempuan. Gugatan ini terfokus pada pengertian refleksivitas dalam penelitian, sebuah proses kritis dalam kesadaran diri, refleksivitas dan keterbukaan terhadap tantangan. Dunia keilmuan feminis perlahan-lahan bergerak ke arah akademi, terutama dalam wilayah penelitian. Metodologi feminis banyak dipandang punya legimitasi sebagai metode dan sebagai pembuka lahan baru sehubungan dengan penelitian dan kesarjanaan.

Patti Lather menyebut lahan penelitian baru ini sebagai post-positivisme, suatu istilah yang berasal dari pendekatan post-strukturalis dan postmodern terhadap pengetahuan.[12] Lather menguraikan secara ringkas pendekatan-pendekatan tersebut dalam Tabel di bawah ini:

Tabel 9.1 Pendekatan-Pendekatan Penelitian

Memprediksi	Memahami	Emansipasi	Dekonstruksi
Positivisme	Interpretatif Naturalistis Konstruktivis Fenomenologis Hermeneutik	Kritis Neo Marxis Feminis Orientasi praksis Edukatif Partisipatori Freirian Penelitian aksi	Post-struktural Postmodern Post-paradigma Diaspora

Sumber: P. Lather, 1991

Kategorinya sebagian didasarkan pada kategori prediksi, pemahaman dan emansipasi Habermas serta tambahan dari Lather sendiri tentang dekonstruksi.[13] Tabel tersebut bermanfaat karena menyajikan nama-nama berbeda bagi berbagai kritik ilmu pengetahuan positif. Label-label tersebut sering dipakai untuk mendeskripsikan berbagai pendekatan terhadap penelitian non positivis. Hal penting yang tidak ada adalah pendekatan organik atau pendekatan pribumi terhadap penelitian yang mengarah pada pengembangan sebuah gerakan pribumi dan gugatan konstitusional besar-besaran kepada negara-negara Barat oleh bangsa pribumi. Pendekatan-pendekatan terhadap penelitian seperti itu sering diderivasikan dari pendekatan Freirian, yang dilihat sebagai Barat. Sebagaimana akan dikemukakan kemudian, kemungkinan bahwa pendekatan-pendekatan tersebut bisa dimunculkan dari sistem nilai dan pandangan dunia yang sangat berbeda ditolak, bahkan dalam paradigma emansiparoris postpositivisme.

Kerja yang dilakukan para feminis Barat mendapat *counter* dari karya wanita kulit hitam dan para wanita berlabel lain. Sebenarnya pemberian label pada wanita memperlihatkan adanya pluralisme dalam dunia feminis, dan arah berlipat dari mana teori feminis dimunculkan. Para wanita *Other* atau yang dijadikan *Other* itu berpandangan bahwa penindasan tampil dalam berbagai bentuk antara ras, gender, dan kelas yang membuat penindasan muncul sebagai sebuah kondisi kompleks secara sosiologis dan psikologis. Banyak yang berkeyakinan bahwa kondisi ini tidak bisa dipahami atau dianalisis oleh orang luar (*outsider*) atau orang-orang yang tidak mengalami dan tidak dilahirkan dengan cara hidup

demikian. Patricia Hill Collins mengemukakan bahwa meskipun orang lain mencatat pemikiran feminis kulit Hitam, namun yang memproduksi tetap para wanita kulit Hitam.[14] Lebih jauh ia juga menyatakan bahwa, wanita kulit Hitam memiliki pendirian unik terhadap perspektif pengalaman-pengalaman mereka. Jika menjalani hidup sebagai Wanita Hitam, bisa menghasilkan kesamaan pandangan tertentu, maka keanekaragaman kelas, daerah, usia, dan orientasi seksual yang membentuk kehidupan Wanita Hitam menghasilkan ekspresi berlainan terhadap tema-tema bersama itu.[15] Posisi ini beririsan dengan sikap orang Maori terhadap penelitian, dan tulisan kaum wanita Afro-Amerika secara khusus berguna bagi wanita Maori dalam melegitimasi, dengan literatur, apa yang dialami para wanita Maori.

Waitangi Tribunal dan Te Kohanga Reo

Signifikansi pembentukan *Waitangi Tribunal* di New Zealand tahun 1975 merupakan bentuk konkret bagi pemulihan representasi versi Maori tentang sejarah penjajahan, penempatan dampak kolonialisme dalam pandangan dunia, dan bagi sistem nilai Maori. Perjuangan atas isu-isu tanah sudah berlangsung sejak ditandatanganinya *Traktat Waitangi* antara kepala suku-kepala suku Maori dan perwakilan Mahkota Inggris pada tahun 1840, dan alienasi tanah menjadi sangat dipermudah berkat pembentukan *Native Land Court* (peradilan tanah negeri) pada tahun 1865.[16] Pemerintah dan otoritas lokal terus-menerus memberlakukan serangkaian undang-undang dan peraturan, yang dirancang untuk mengalienasi tanah Maori dari orang Maori.[17] Pendekatan ini terus berlanjut di sepanjang tahun 1950-an dan 1960-an dengan

apa yang disebut falsafah pakai atau kehilangan.[18] Pada tahun 1975 *Treaty of Waitangi Act* memberikan kekuasaan terbatas bagi Tribunal, yang tidak bisa memeriksa gugatan surut hingga 1840. Meskipun sebagian besar tanah yang menjadi sumber kekecewaan Maori sudah diserobot sebelum tahun 1975, tetapi sebuah forum di mana orang Maori bisa menyuarakan keprihatinannya secara sah disambut positif.

The Treaty of Waitangi Amandement Act 1985 memperluas jangkauan Tribunal, dan dari periode inilah *iwi* atau suku mulai benar-benar serius mengembangkan program penelitian mereka.[19] Prioritas penelitian disusun berdasarkan sifat gugatan, yang dibuat dan dijiwai oleh rasa ketidakadilan terhadap *iwi* yang berkepentingan. Tidak banyak orang Maori yang mahir dalam penelitian, sementara itu beberapa yang mampu melakukan pekerjaan itu telah menganggur atau pensiun. Program-program penelitian suku lain bergantung sepenuhnya pada seorang peneliti terampil dan beberapa *trainer* muda dan penuh semangat, sebagian dari mereka adalah pengangguran atau sedang mengikuti program pelatihan keterampilan. Sangat sedikit yang punya kualifikasi universitas. Pada umumnya, program-program awal ini dilaksanakan dengan dana terbatas dan dengan peneliti terampil yang tidak banyak jumlahnya. Ini sering dikemukakan ketika pada akhirnya bukti dimajukan dan sejumlah klaim membutuhkan penguatan lebih jauh. Tingkat pertama penelitian yang perlu dilakukan mensyaratkan penelitian kearsipan, familiaritas dengan catatan-catatan Peradilan Tanah, dan sejarah lisan. Kemudian disusul tingkatan lain penelitian interpretatif, utamanya menyangkut isu-

isu yang bertentangan seperti penentuan kepemilikan awal tanah atau sumber kekayaan alam yang juga diklaim oleh *iwi* lain atau ditentang pihak Mahkota. Dalam proses ini Mahkota tidak pernah netral baik dahulu atau sekarang. Sesudah tahun 1985 negara maju pesat ke arah reformasi ekonomi dan privatisasi aset-aset negara dan menjadi persoalan bagi *iwi* karena sebagian besar aset-aset negara berada di atas tanah-tanah Maori. Aktivitas privatisasi berjalan tiada henti dan aktivitas Mahkota dalam hubungannya dengan *Tribunal* malah mendukung badan tersebut berurusan secara politis supaya bisa diterima.

Meski pada taraf tertentu terdapat dorongan untuk memperkarakan kasus melawan Mahkota, tetapi masih lebih besar kehendak berbagai komunitas Maori untuk meraih kembali atau mempertahankan bahasa dan pengetahuan kultural Maori. Kehendak dan *mood* inilah yang ditangkap *Te Kohanga Reo* dan demi itu pula *Te Kohanga Reo* memunculkan sebuah fokus baru yang positif. Sementara gugatan-gugatan yang diajukan kepada *Tribunal* dibuat berdasarkan kepentingan-kepentingan suku—sekalipun gugatan-gugatan itu sesungguhnya juga menjadi pertentangan intern suku—*Te Kohanga Reo* dibangun di atas unit fundamental *whanau* atau keluarga segaris. Te Kohanga Reo direpresentasikan dan merepresentasikan diri sebagai masa depan. Sebagai sebuah fenomena nasional, ia tidak bergantung pada struktur *iwi* dengan kredibilitas atau dukungan keuangannya. Meskipun beberapa Te Kohanga Reo nyata-nyata terletak di dalam suku, pusat administrasinya adalah *National Te Kohanga Reo Trust* yang berkedudukan di ibukota Wellington. Dua perkem-

bangan yaitu proses Waitangi Tribunal dan Te Kohanga Reo, antara satu dan yang lainnya bergerak secara independen dan berimbas pada komunitas-komunitas dengan cara yang sama sekali berbeda. Lebih dari itu Te Kohanga Reo tidak menyokong penelitian, tetapi mendukung otonomi di antara unit-unit individualnya. Konsekuensi dari otonomi demikian adalah munculnya ruang bagi *whanau* untuk mengatasi persoalan bagi dirinya sendiri dan proses ini melahirkan beraneka ragam aktivitas, salah satunya adalah penghimpunan informasi. Proses itu juga memacu orang tua untuk memikirkan lebih serius tentang pendidikan dan hubungan antara sekolah dan masyarakat.

Penelitian Sebagai Alat Pengetahuan (Pengetahuan Siapa?)

Kritik terhadap positivisme yang dilontarkan para teoritisi feminis, etnis minoritas dan bangsa pribumi, bermunculan dari pengalaman orang-orang yang dijadikan bahan kajian para ilmuwan sosial. Dari posisi objek penelitian inilah orang-orang Maori melawan dan menggugat penelitian ilmu sosial. Gugatan ini ditujukan pada persoalan-persoalan metodologis maupun masalah epistemologis: yakni teknik-teknik penelitian dan hipotesa tentang pengetahuan yang melandasi penelitian. Kritik yang dilontarkan orang-orang Maori menempatkan perdebatan teoritis dunia global ke dalam konteks lokal New Zealand.

Penelitian adalah soal memuaskan kebutuhan untuk mengetahui dan kebutuhan untuk memperluas batas-batas pengetahuan yang ada melalui sebuah proses penyelidikan

sistematis. Rasionalitas yang tumbuh dalam tradisi Barat, memungkinkan direproduksi dan diartikulasikannya pengetahuan dalam suatu cara ilmiah dan superior. Ketika orang-orang Eropa mulai mengeksplorasi dan menjajah belahan-belahan dunia lain, pengertian tentang rasionalitas dan konseptualisasi pengetahuan menjadi alat ampuh melenyapkan perbandingan serius antara bentuk-bentuk pemikiran Barat dengan bentuk-bentuk pemikiran primitif yang ditemui.[20] Mengenai hal itu Salmond menyatakan, pandangan ini menuntun pada evaluasi Eropa terhadap pengetahuan Maori [yang] sudah wataknya memang ideologis.[21]

Distorsi tentang realitas sosial Maori yang dilakukan para peneliti etnosentris, terlalu banyak memberi generalisasi yang pada mulanya cuma terlihat oleh orang Maori.[22] Ketika jenis penelitian ini disahihkan dengan metode ilmiah dan afirmasi kolonial, maka ia cuma sedikit memperluas pengetahuan orang Maori. Justru ia meninggalkan sebuah pondasi data bermuatan ideologis tentang masyarakat Maori, yang mendistorsikan pengertian tentang apa artinya menjadi Maori.

Hal itu pada gilirannya menjebak orang Maori dalam sebuah definisi kultural yang tidak *nyambung* dengan tradisi oralnya, maupun realitas hidupnya. Kaum wanita Maori, misalnya, terperangkap di antara kajian para penulis pria kulit putih dan pernyataan beberapa gelintir wanita Maori yang kini menyangkal kajian-kajian semacam itu. Umpamanya Elsdon Best, ia menyebut penelitiannya pada suku Tuhoe: "Seperti halnya di sebagian besar negeri barbar lainnya, kami mendapati kaum wanita di sini dalam posisi yang inferior

ketimbang kaum lelakinya."[23] Bandingkan dengan apa yang dikatakan seorang keturunan Tuhoe Potiki, Rangimarie Rose Pere: "Sebagai perempuan, saya dihadapkan pada model-model peran perempuan yang sangat positif dari garis keturunan kedua orang tua saya. Pria dan wanita paling senior membuatnya sangat jelas dari warisan yang mereka tinggalkan, bahwa pria dan wanita, dewasa dan anak-anak, bekerja bahu-membahu bersama-sama."[24] Persoalannya tidak sekadar mengupas kembali masa lalu. Kebanyakan yang ditulis tentang orang Maori abad silam (abad 19) dan abad (abad 20) menjadi bagian dari kumpulan pengetahuan yang *taken for granted*. Karena itu, tugas berat wanita Maori dalam upaya merekonstruksi peran-peran tradisional adalah, mereka harus menggugat pengetahuan yang berlaku, terutama yang ideologis atau palsu. Perhatikan tiga contoh berikut:

1. Secara kultural, peran wanita terlihat jelas dalam kisah tentang penciptaan mereka. Wanita pertama dibentuk dari gundukan tanah dan dibikin hamil oleh pencipta jantannya dengan sebuah ruh kehidupan. Dari sini, wanita dipandang sebagai wadah pasif bagi ruh jantan dominan.[25]

   Ada tiga poin yang bisa diambil sehubungan dengan kisah di atas. Pertama, Maori berkeyakinan bahwa kami diciptakan oleh *tipuna*, dari status seperti Tuhan yang juga membuahi hampir semua makhluk hidup lain di muka bumi ini dengan ruh kehidupan. Persoalannya terletak pada reduksi mitos penciptaan menjadi cerita tentang pria dan wanita, seperti kisah Yahudi-Kristen tentang Adam dan Eva. Problem kedua dengan interpretasi ini menyangkut konsep ruh jantan dan betina. Manusia tidak beda

dengan tumbuh-tumbuhan, binatang, bebatuan, pahatan dan benda bernyawa atau tidak lainnya (menurut klasifikasi Barat) memiliki sebuah daya hidup atau *mauri*. Dalam berbagai kisah lisan hakikat jantan maupun betina menetap dalam daya hidup itu. Jika daya hidup pada orang dan binatang terwujud dalam karakteristik jantan atau betina berdiri sendiri, *mauri* tidak punya gender. Aspek problematis ketiga dari cuplikan di atas adalah konsep wadah pasif. Ada cukup banyak contoh dalam sejarah lisan untuk menunjukkan bahwa wanita selalu dianggap lebih dari sekadar wadah pasif.

2. Sikap Maori yang ingin memberikan tempat pada wanita di depan, berseberangan dengan pandangan Victorian tentang wilayah domestik terbatas.[26]

   Kesulitan pada cuplikan ini adalah pertimbangan komparatifnya dengan sikap Victorian dan konsep tentang wilayah domestik terbatas. Ada dua hal perbandingan: Pertama, ia mereduksi sekaligus mendekontekstualisasi nilai-nilai dan praktek Maori (demi kepentingan perbandingan). Kedua, tanpa mengundang persoalan ia mengemukakan realitas normatif pengertian semacam tempat wanita dan wilayah domestik.

3. Wanita Maori menderita karena penindasan sosial tipikal di segala macam masyarakat, yang menampik sifat bapak (*fatherhood*) Tuhan.[27]

   Cuplikan ketiga ini menggunakan generalisasi maha kuasa tunggal dalam menjustifikasi bentuk kolonialisme

> baru (Kristen fundamentalis). Tidak ada sumber yang layak dipercaya untuk informasi ini, dan sedikit banyak memang tidak diperlukan karena ia ditampilkan sebagai pengetahuan umum. Itulah bahayanya paradigma penelitian etnosentris.

Intisari di atas tidak ditulis oleh orang Maori, tapi orang lain yang dikabari melalui penelitian dan bahan-bahan yang ditulis oleh orang non Maori juga tentang masyarakat Maori. Efek dari proses yang cenderung memberi banyak legitimasi pada sumber tertulis, adalah bahan yang paling gampang diakses yang tidak ditulis oleh orang Maori. Oleh sebab itu potensi untuk mereproduksi ideologi kolonisasi dan perspektif kolonisasi selalu ada. Seperti dikemukakan Merata Mita: "Bagaimanapun paternalisme tidak berfungsi dan begitu kami menolaknya maka kamilah orang yang menyebabkan problem, meski pada kenyataannya problem itu diciptakan oleh siapa saja yang mengintip lewat mikroskop."[28]

Validitas Pengetahuan Maori

Peneguhan kembali aspirasi dan praktek kultural Maori yang muncul berkat Te Kohanga Reo, Waitangi Tribunal, dan bentuk-bentuk lain aktivisme Maori, memperlihatkan kehendak orang Maori untuk mengeksplisitkan klaim tentang validitas dan legitimasi pengetahuan Maori. Kehendak itu diekspresikan lewat berbagai program pendidikan dan komunitas. Kebijakan pemerintah tentang devolusi dan penarikan aset-aset negara juga memacu *iwi* untuk melakukan penelitian demi kepentingan mereka sendiri.[29] Dalam banyak kasus, berbagai

organisasi Maori enggan mengijinkan dilakukannya penelitian, hingga mereka mengembangkan basis yang cukup kuat.

Ketika tiba di sini pada abad delapan belas, Cook mendapati suatu masyarakat yang tumbuh berkembang dan kompleks. Para pengembara dan musafir, termasuk misionaris Kristen, terpesona dan girang hatinya mendapati konsep-konsep Maori tentang kosmologi dan spiritualitas yang ternyata begitu canggih. Para missionaris misalnya, dilaporkan menemui sedikit kesulitan saat membicarakan konsep spiritual dengan orang-orang Maori.[30] Meski para pendatang berikutnya tidak melihat banyak hal yang beradab dalam keyakinan dan praktek Maori, para pengunjung sebelumnya, termasuk banyak missionaris, sangat apresiatif terhadap keluasan dan kecanggihan epistemologi Maori. Karena cara masyarakat Maori disusun, karena keunikan pandangan dunianya, dan karena tradisi lisannya yang kuat, maka pengetahuan itu sendiri tidak pernah dianggap tersedia secara universal. Masyarakat Maori sangat menghargai pengetahuan, sehingga beberapa jenis pengetahuan tertentu hanya dipercayakan pada segelintir anggota *whanau*. Beberapa pengetahuan dianggap sebagai *tapu,* dan terdapat sanksi demi memastikan agar pengetahuan itu terlindungi, digunakan sebagaimana mestinya dan dialihkan secara akurat.

Maori memiliki cerita yang amat maju mengenai bagaimana pengetahuan diperoleh. Dalam salah satu proyek penelitian pertama kami, Tane-nui-a-rangi, salah satu anak orang tua pertama, (ayah langit dan ibu bumi) melanglang sampai semesta keduabelas untuk mendapatkan pengetahuan.[31] Dua

poin yang ditekankan pada hikayat ini adalah bahwa, Tane-nui-a-rangi memburu pengetahuan untuk kepentingan siapa saja, dan yang kedua, pengetahuan yang ia dapatkan dipilah ke dalam tiga keranjang terpisah.[32] Keranjang-keranjang itu mewadahi jenis-jenis pengetahuan yang berbeda. Pengetahuan dipandang sebagai sesuatu yang sangat khusus, namun masing-masing aspek bersifat mendasar bagi kesejahteraan kolektif. Pengetahuan juga dipandang sebagai hirarkis. Ada pengetahuan yang harus diamalkan semua orang dalam aktivitas keseharian mereka. Pengetahuan demikian diperoleh melalui pengamatan, praktek, dan panduan *kaumatua*. Kecerobohan, kemalasan dan kebiasaan tidak menuntaskan kewajiban, tidak ditolerir dan bisa dikenai denda.

Keseluruhan proses dekolonisasi bisa dilihat sebagai penelanjangan *mana* (berdirinya kami di depan mata kami sendiri), dan penggalian *rangatiratanga* (kemampuan dan hak kami untuk menentukan nasib kami). Penelitian adalah bagian penting proses kolonisasi, karena berurusan dengan pendefinisian pengetahuan *legitimate*. Dalam komunitas Maori masa kini, terdapat ketidakpercayaan dan kecurigaan mendalam pada penelitian. Kecurigaan ini tidak cuma diarahkan pada peneliti non pribumi, melainkan juga pada seluruh filsafat penelitian dan seperangkat kepercayaan berbeda, yang mendasari proses penelitian. Bahkan dalam berbagai studi paling mutakhir, permusuhan atau sikap negatif terhadap penelitian ini pada umumnya sudah digarisbawahi.[33] Metodologi penelitian didasarkan pada keterampilan mencocokkan persoalan dengan seperangkat stra-

tegi penyelidikan sebagaimana mestinya. Ini erat kaitannya dengan kepastian bahwa, informasi diakses dengan cara sedemikian rupa untuk menjamin validitas dan reliabilitas. Ini mensyaratkan dimilikinya suatu pemahaman teoritis, eksplisit maupun implisit, tentang dunia, tentang problem dan tentang metode. Saat mempelajari bagaimana penelitian hendak dilakukan, sangat mudah untuk mengabaikan wilayah pengetahuan yang semua orang tahu, keyakinan mendasar bahwa tidak hanya membantu orang mengidentifikasi problem penelitian yang relevan dan layak, melainkan juga mendampingi mereka di sepanjang proses penelitian. Peneliti harus melangkah lebih jauh daripada sekadar mengenali keyakinan dan asumsi pribadi, serta efek yang timbul ketika berinteraksi dengan orang.[34] Dalam konteks lintas kultural, pertanyaan yang harus diajukan antara lain adalah:

- Siapa yang mendefinisikan permasalahan penelitian?
- Bagi siapa studi ini layak dan relevan? Siapa mengatakan demikian?
- Pengetahuan apa yang akan didapat komunitas dari studi?
- Pengetahuan apa yang akan didapat peneliti dari studi?
- Kira-kira hasil positif apa yang akan muncul dari studi?
- Hasil negatif apa yang nantinya muncul?
- Bagaimana cara menghilangkan hasil negatifnya?
- Kepada siapa peneliti harus bertanggung jawab?
- Proses apa saja yang mendukung penelitian, baik mereka yang diteliti maupun para peneliti?

Selain itu yang tidak kalah penting adalah mempertanyakan keyakinan paling fundamental dari yang fundamental, karena

para peneliti selaku individu memiliki hak inheren atas pengetahuan dan kebenaran. Kita tidak boleh mengasumsikan bahwa mereka sudah cukup terlatih untuk mengejarnya secara ketat, ataupun menyadarinya ketika mereka menemukannya. Suatu analisis tentang penelitian pada kehidupan orang-orang Maori, menurut perspektif Maori, nampaknya akan mengindikasikan bahwa sebagian besar peneliti bukan saja tidak menemukan kebenaran atau pengetahuan baru; lebih dari itu sasarannya sama sekali luput dari tangkapan mereka, dan dalam beberapa kasus, mereka menarik kesimpulan tentang masyarakat Maori dari informasi yang cuma menyampaikan secara sangat samar bagaimana masyarakat Maori beroperasi.[35]

Setting sosial dunia non pribumi, ke mana orang-orang Maori dipaksa menuju—seperti sekolah, sistem kesehatan, sistem kesejahteraan, sistem keadilan—pada saat yang sama menyediakan pintu bagi para peneliti untuk memasuki masyarakat Maori. Pada hakikatnya, ini adalah penelitian krisis yang untuk menjelaskan sebab-sebab kegagalan Maori yang diharapkan akan mampu menyelesaikan persoalan-persoalan Maori. Pada basis penelitian yang dilakukan pada situs perjumpaan tersebut, kadang-kadang para peneliti melakukan lompatan besar, langsung ke kesimpulan dan generalisasi tentang bagaimana seluruh masyarakat Maori berfungsi, dan elemen mana dalam masyarakat ini yang menghambat keberhasilan pembangunan.[36]

Kembali pada cerita tentang Tane-nui-a-rangi dan ketiga jenis pengetahuan, ketiga berkah itu sangat mendasar sifat-

nya bagi kelangsungan hidup dan kesejahteraan kelompok. Karena pengetahuan sejak semula dipandang sangat terspesialisasi, maka pengetahuan harus didistribusikan di antara anggota kelompok. Individu yang punya keterampilan spesialis memegangnya atas nama kelompok. Mereka juga bergantung pada anggota-anggota kelompok lain tersebut, dengan jenis-jenis pengetahuan lain dalam melakukan berbagai aktivitas yang saling bergantung. Ketika seorang peneliti memanfaatkan informan individu dan mewawancarai individu dalam konteks orang per orang, informasi yang didapat boleh jadi jauh dari gambaran utuh. Keterkaitan pengetahuan dengan *mana,* bisa berarti bahwa seorang informan tidak akan mengungkap terlalu banyak, tidak hendak mengakui ketiadaan pengetahuan, malah sebaliknya hendak menyodorkan pengaruh atau gambaran dominan, memberikan pandangan individual dari sebuah perspektif individu, dan kelompok pengetahuan aktivitas. Meski akan ada banyak orang yang berpendapat bahwa di bawah pengaruh masyarakat kolonial sebagian besar tradisi ini sudah terkikis, namun masih ada keyakinan kuat yang dipegang orang Maori bahwa ada cara melihat dunia dan pembelajaran khas Maori. Pertumbuhan Te Kohanga Reo nampaknya mewujudkan hal itu. Cara berbeda di mana pengetahuan dipandang oleh orang pribumi dan non pribumi semakin memperumit persinggungan dengan kekuasaan imperial. Cara-cara itu sama-sama tidak dipandang sebagai pandangan yang valid atau sepadan tentang realitas, apalagi penelitian.

Kolonisasi kebudayaan Maori mengancam pelestarian pengetahuan tersebut dan transformasi pengetahuan yang eksklusif

atau khas Maori. Dominasi budaya Barat, budaya Inggris, dan sejarah yang menopang hubungan antara pribumi Maori dan non pribumi Pakeha, mendatangkan kesulitan serius bagi bentuk pengetahuan dan pembelajaran Maori untuk diterima sebagai *legitimate*. Dengan menegaskan validitas pengetahuan Maori, orang Maori menuntut kembali kontrol lebih besar atas penelitian yang dilakukan di bidang Maori. Pandangan dunia tradisional menyajikan sebuah contoh historis tentang betapa kompleksnya kepercayaan dan pemahaman atas dunia milik orang Maori. Pandangan dunia demikian juga memberikan cukup banyak contoh tentang upaya orang Maori mencari pengetahuan, mengorganisir dan memetik pelajaran darinya. Barangkali bisa dikatakan bahwa pengetahuan historis tersebut tidak relevan dalam suatu konteks kontemporer.[37] Tetapi dari perspektif Maori, hal itu sama tidak relevannya dengan pemikiran filsuf Barat seperti Plato dan St Agustinus, yang ide-idenya sedemikian penting bagi epistemologi Barat. Pengetahuan Maori merepresentasikan kumpulan pengetahuan, yang dalam masyarakat masa kini, sejajar dengan pengetahuan Barat yang ada.

Negosiasi Hubungan Baru dengan Para Peneliti non Pribumi

Ilustrasi merebaknya pelanggaran terhadap etika penelitian bisa ditemukan pada skandal penelitian 1988 yang terjadi di New Zealand, mengenai perawatan dan lebih khusus lagi non perawatan, kanker *cervical* di *National Women's Hospital* pada tahun 1980-an. Pelanggaran penelitian serupa juga dicatat—proyek Tuskagee di Amerika Serikat, misalnya, yang melibatkan penghuni penjara kulit hitam dalam sebuah proyek

tentang sifilis. Singkatnya, wanita-wanita dengan gejala awal kanker yang diperiksa di rumah sakit dipilah menjadi dua kelompok, tanpa sepengetahuan atau persetujuan mereka. Salah satu dari dari kelompok-kelompok itu menerima *treatment*. Penelitian tersebut dijalankan sebagai sebuah proyek berkelanjutan dan dimasukkan dalam praktek-praktek institusional, nyaris sebagai kebijakan resmi. Ketika dua wartawan feminis melaporkan studi itu, terbitlah kemarahan nasional besar-besaran yang akhirnya menjadi fokus penyelidikan resmi. Watak penelitian yang diteliti dalam penyelidikan itu menggugat etika peneliti secara publik dan melalui jalan yang dramatis.[38] Itulah sebuah momen, di mana masyarakat non pribumi dominan secara sekilas melihat beberapa bagian kecil dari sikap dan sistem pelanggaran besar para peneliti, di mana hanya orang-orang pribumi yang hafal betul dengan praktek demikian.

Meskipun banyak peneliti yang terlibat dalam ilmu sosial dengan yakin menyatakan kalau penelitian mereka tidak membahayakan kehidupan, ada banyak pelajaran yang bisa diambil dari penyelidikan semacam itu. Walaupun sebagian besar peneliti akan benar-benar mempercayai bahwa mereka berkehendak meningkatkan kondisi partisipan penelitian mereka, tetapi kenyataannya tidak selalu demikian. Proyek penelitian dirancang dan tidak banyak dijalankan dengan sepengetahuan orang-orang yang berpartisipasi—yang diteliti. Orang-orang pribumi dan kelompok-kelompok lain dalam masyarakat sering dilukiskan sebagai korban tanpa daya dari penelitian yang mengatributkan bermacam-macam kekurangan dan persoalan, demi membenarkan apapun yang

dilakukan. Tahun-tahun dilaksanakannya penelitian kerap kali gagal memperbaiki kondisi rakyat yang diteliti. Ini membuat sebagian orang Maori percaya bahwa, peneliti cuma bermaksud mengambil atau mencuri pengetahuan dalam cara non timbal balik dan sering bersifat bawah tangan. Penyelidikan Cartwright memotivasi lebih banyak munculnya diskusi publik tentang etika penelitian. Bagi orang Maori, penyelidikan itu semakin menguatkan sikap curiga terhadap penelitian, meski juga menyediakan ruang untuk mengasosiasikan penelitian dengan para peneliti non pribumi secara jauh lebih eksplisit. Para peneliti, misalnya, harus menjauhkan diri dari model penelitian kontrol eksperimental, yang digunakan dari para peneliti medis yang sedang diperiksa pihak berwajib itu.

Dalam penelitian terdapat suatu intervensi kuat, bahkan jika dilaksanakan dari kejauhan, yang secara tradisional menguntungkan para peneliti, dan basis pengetahuan kelompok dominan dalam masyarakat. Ketika melakukan penelitian, entah itu lintas budaya atau dalam suatu budaya minoritas, penting sekali bagi para peneliti menyadari dinamika kekuasaan yang tertanam kokoh dalam hubungan dengan subyek-subyek mereka. Para peneliti berada dalam posisis menerima informasi istimewa. Boleh jadi mereka menginterpretasikannya dalam suatu kerangka teoritis terbuka, tetapi juga dalam kerangka ideologis tertutup. Mereka punya kuasa untuk mendistorsikan, membuat tidak tampak, mengabaikan, melebih-lebihkan dan menarik kesimpulan berdasar bukan pada data aktual melainkan pada asumsi, penilaian-penilaian tersembunyi, dan tidak jarang kesalahpahaman

akut. Mereka punya potensi memperluas pengetahuan atau mengekalkan kebodohan.

Pendekatan sensitif secara kultural terhadap penelitian meliputi berbagai macam upaya, memperhatikan persoalan-persoalan dan isu-isu tentang orang-orang yang terlibat dalam penelitian. Bagi kalangan Maori, hal itu melibatkan upaya-upaya para peneliti untuk memberitahu pihak yang diteliti tentang diri mereka (peneliti) dengan cara yang menghargai rakyat. Gugatan orang Maori (dan kelompok-kelompok lainnya) terhadap komunitas peneliti, yang menuntut agar mereka menjauhkan diri dari meneliti orang Maori dan isu-isu Maori, menimbulkan beberapa pendekatan dan strategi berbeda dalam melakukan penelitian lebih lanjut. Bukan berarti para akademisi hanya memperhatikan Maori dan menghentikan segala macam penelitian begitu saja, tetapi mereka mesti mencari cara lain untuk memikirkan proyek-proyek mereka dan menjalankannya secara lebih berhati-hati, ketika menginjak domain *concern* Maori.[39] Ada cara-cara lain meliputi persoalan. Dalam tulisan yang sudah diterbitkan sebelumnya, saya menyampaikan strategi-strategi berikut yang mengarakterisasi pergeseran ke arah yang lebih peka secara kultural.[40] Daftar strategi itu adalah sebagai berikut:

1. Strategi yang dipakai peneliti untuk menghindar dari berurusan dengan isu-isu atau dengan orang Maori;
2. Strategi pengembangan personal, yang dipakai peneliti dalam mempersiapkan diri dengan mempelajari bahasa Maori, menghadiri *hui* dan menjadi lebih banyak tahu tentang persoalan-persoalan Maori;

3. Strategi konsultasi dengan Maori, ketika ditempuh upaya untuk mencari dukungan dan persetujuan;
4. Strategi membuat ruang, di mana berbagai organisasi penelitian menyadari dan berupaya menyertakan lebih banyak peneliti Maori dan suara-suara Maori ke dalam organisasi mereka.

Strategi-strategi di atas membawa berbagai rupa konsekuensi, positif maupun negatif, bagi peneliti dan yang diteliti. Semuanya melibatkan cara-cara berbeda dalam menciptakan perubahan, meskipun strategi pertama barangkali tidak akan menolong siapapun. Sehubungan dengan pergeseran-pergeseran lain dalam teori ilmu sosial dan perkembangan kritik feminis terhadap penelitian, gerakan ke arah penelitian yang lebih etis, dan peduli dengan hasil maupun prosesnya, berarti bahwa mereka yang memilih penelitian dengan orang-orang Maori punya lebih banyak peluang untuk memikirkan secara lebih hati-hati mengenai apa makna dari yang sedang dilakukan. Tetapi bukan berarti ada jaminan di situ.

Graham Smith mengemukakan empat model di mana penelitian layak secara kultural bisa dilakukan oleh para peneliti non pribumi.[41] Model pertama ia sebut sebagai *tiaki* atau model *mentoring,* di mana pihak otoritatif Maori membimbing dan mensponsori penelitian. Model kedua dinamakan Smith sebagai *whangai* atau model adopsi.[42] Model *whangai* berbeda dari model *tiaki* karena peneliti *whangai* melebur ke dalam kehidupan sehari-hari orang Maori, dan memelihara hubungan seumur hidup yang jauh melampaui lingkup

penelitian. Model Smith yang ketiga adalah sebuah model berbagi kekuasaan, di mana para peneliti mengupayakan bantuan komunitas guna mendukung perkembangan suatu kerja penelitian. Model Smith yang keempat disebut sebagai model hasil yang memberdayakan, yang menanggapi bermacam-macam persoalan yang ingin diketahui orang Maori dan punya hasil bermaslahat.

Semua model di atas menyiratkan pendekatan yang sensitif dan berempati secara kultural, tetapi pendekatan itu masih harus melangkah lebih jauh guna menggarap isu-isu yang nantinya menelurkan sebuah perbedaan bagi Maori. Russel Bishop secara kritis membahas beberapa problem yang umumnya berkenaan dengan penelitian emansipatoris dan model-model pemberdayaan penelitian.[43] Seperti ia kemukakan, menyokong model penelitian emansipatoris tidak dengan sendirinya membebaskan para peneliti dari kecenderungan arogansi intelektual atau menerapkan praktek-praktek ala penginjil dan paternalistik. Ini juga berlaku bagi model-model berbau kualitatif atau etnografis. Pendekatan-pendekatan tersebut barangkali terdengar lebih sensitif di lapangan, tetapi seringkali asumsi di balik fokus penelitian dan terjemahan ke dalam teks bisa sama problematisnya dengan bentuk-bentuk penelitian yang lain.

Model penelitian lain digolongkan ke dalam label penelitian bikultural atau penelitian kemitraan. Meski dalam beberapa hal keempat model Smith dapat pula dinyatakan sebagai bikultural, interpretasi paling baru tentang penelitian bikultural melibatkan para peneliti pribumi maupun non pribumi

mengerjakan suatu proyek dan mewujudkan proyek itu bersama-sama. Terkadang ini melibatkan para peneliti non pribumi yang bertanggung jawab mewawancarai partisipan non pribumi, sementara peneliti pribumi mewawancarai partisipan pribumi. Dalam beberapa proyek lain, hal itu melibatkan penyusunan sebuah program penelitian yang lebih kompleks, berikut desain dan metodologinya. Teariki dan Spoonley menulis bahwa, penelitian sebagai suatu kemitraan, melibatkan kerja melalui proses yang tidak bisa tidak bermuatan politis.[44] Mereka berkeyakinan bahwa penelitian perlu dinegosiasikan secara cermat, dan hasil penelitian itu perlu dipikirkan secara menyeluruh sebelum penelitian dilaksanakan.

Penetapan batas-batas bagi Penelitian oleh Peneliti Non pribumi

Seluruh model yang dikemukakan di atas mengasumsikan bahwa bangsa pribumi dilibatkan dalam penelitian pada peran utama yang sering kali dianggap senior. Dengan segelintir peneliti pribumi terlatih yang ada, salah satu peran peneliti non pribumi yang harus dijalankan adalah sebagai mentor bagi para asisten penelitian pribumi. Meskipun demikian, tuntutan komunitas pribumi akan penelitian yang dilaksanakan secara eksklusif oleh para peneliti pribumi semakin meningkat. Diyakini bahwa orang-orang Maori perlu memegang lebih besar kontrol atas berbagai persoalan yang ingin mereka garap, dan mencurahkan lebih banyak energi dan komitmen bagi pendidikan dan pemberdayaan orang-orang Maori sebagai peneliti. Beberapa organisasi misalnya, menyatakan dengan jelas bahwa penelitian adalah

hal terlarang. Yang paling terkenal karena sikap demikian adalah Te Kohanga Reo National Trust. Pendirian anti penelitian ini berlaku bagi semua peneliti. Ada pula jenis-jenis pembatasan lain yang ditetapkan, ketika makin banyak orang Maori yang bekerja dalam berbagai bidang penelitian ilmu sosial. Misalnya, kini banyak orang Maori menghadiri konferensi nasional dan internasional dan mempertanyakan serta menggugat materi-materi akademis New Zealand pada kesempatan-kesempatan demikian.[45] Di bidang pendidikan, makin meningkat jumlah akademisi, peneliti, analis kebijakan dan administrator Maori yang mengawasi penelitian atas Maori, dan yang menyebarkan hasil-hasil penelitian dengan sangat cepat pada khalayak luas. Tetapi memang ada batas-batas lebih radikal yang ditetapkan bagi peneliti non pribumi, dengan berkembangnya lapangan penelitian Maori pribumi dan membengkaknya jumlah peneliti Maori, baik dalam ilmu sosial maupun ilmu-ilmu fisik, dan di wilayah sejarah dan klaim tanah suku. Perkembangan cara-cara berpikir baru tentang penelitian pribumi Maori, dan pendekatan terhadap cara bagaimana penelitian ini seharusnya dibingkai muncul pada dekade silam di bawah rubrik penelitian Kaupapa Maori.

Apa yang sebenarnya ingin saya bicarakan dalam bab ini adalah pergeseran yang terjadi antara orang-orang Maori, yang dilihat sebagai obyek penelitian dan orang Maori yang menjadi peneliti kami sendiri. Pergeseran ini, pada hemat saya bukan sekadar suatu perkembangan evolusioner. Pergeseran tersebut terjadi karena perubahan-perubahan lain, yang beberapa di antaranya berlangsung dalam politik kebudayaan Maori, sebagian lagi adalah akibat dari intervensi

negara, dan selebihnya lagi berlangsung melalui ruang yang terbuka di lapangan ilmu sosial. Saya tidak menyinggung metodologi atau metode disipliner secara individual, tetapi mempertahankan diskusi pada level ilmu sosial yang lebih lebar. Tentu saja ada perubahan-perubahan signifikan dalam pendekatan, yang dikembangkan dari penelitian etnografis dan metode-metode kualitatif lainnya. ❋

Catatan:

1 Didirikan lewat Undang-undang Traktat Waitangi (1975) guna menangani gugatan-gugatan Maori bahwa tindakan-tindakan Mahkota sejak 1975 dan seterusnya dirasa penuh prasangka terhadap mereka dan melanggar Traktat Waitangi. Undang-undang ini diamandemen The Treaty of Waitangi Act (1985) yang memberi hak kepada Tribunal untuk memeriksa perkara yang surut ke belakang hingga tahun 1840 ketika Traktat Waitangi, dan versi Maori-nya, Te Tiriti ditandatangani. Tribunal diperluas dari tiga anggota menurut Undang-undang 1975 menjadi beberapa tim anggota yang memeriksa perkara di seluruh penjuru negeri.

2 Adorno, T. W. *et al.* (1976) *The Positivist Dispute in German Sociology*, diterjemahkan G. Adrey dan D. Frisby, Heinemann, London.

3 Untuk suatu ikhtisar historis tentang teori kritis sehubungan dengan pendidikan lihat Blackledge, D. dan B. Hunt (1985), *Sociological Interpretations of Education*, Croom Helm, London; Gibson, R. (1986), *Critical Theory and Education*, Hodder and Stoughton, London.

4 Lihat laporan Ranginui Walker tentang peristiwa-peristiwa tersebut dalam Walker, R. (1990), *Ka Whawhai Tonu Matou. Struggle Without End*, Penguin, Auckland.

5 Bowles, S. dan H. Gintis (1976), *Schooling in Capitalist America*, Basic Book, Amerika Serikat.

6 Carnoy, M. (1974), *Education as Cultural Imperialism*, D. McKay Co., New York.

7 Dan dengan sendirinya mutlak bagian dari proyek modernis.

8 Fonow, M. M. dan J. A. Cook (1997), *Beyond Methodology. Feminist Scholarship as Lived Research*, Indiana University Press, Bloomington.

9 Stanley, L. dan S. Wise (1993), *Breaking Out Again. Feminist Ontology and Epistemology*, edisi kedua, Routledge, London.

10 Lihat misalnya Reinharz, S (1992), *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press, New York. Reinharz melakukan telaah melalui metode-metode feminis bagi etnografi, penelitian survey, penelitian eksperimental dan lintas budaya, sejarah lisan, studi kasus dan penelitian aksi.

11 Ellsworth, E. (1989), "Why Doesn't This Feel Empowering? Working Through the Repressive Myths of Critical Pedagogy", dalam *Harvard Educational Review*, Vol. 59, No. 3, hal. 297-324.

[12] Lather, P. (1991), *Getting Smart, Feminist Research and Pedagogy With/in the Postmodern*, Routledge, New York.

[13] *Ibid.*, hal. 6-7.

[14] Collins, P. H. (1991), "Learning from the Outsider Within: the Sociological Significance of Black Feminist Thought", dalam *Beyond Methodology, Feminist Scholarship as Lived Research*, ed. M. Fonow dan J. A. Cook, Indiana University Press, Blooming, hal. 37.

[15] *Ibid.*, hal. 37.

[16] Traktat Waitangi memberi hak terlebih dahulu pada Mahkota untuk membeli tanah Maori—yaitu sebelum perseorangan dan perusahaan. Praktek ini berhenti karena tekanan berbagai perusahaan yang berkepentingan dengan permukiman yang dilakukan para pendatang Inggris.

[17] Menurut Asher dan Naulls, "Sejak penandatanganan Traktat Waitangi tahun 1840 lahan-lahan suku Maori menyusut dari hampir 27 juta hektar menjadi kurang lebih 1,3 juta hektar saja. Dari yang tersisa itupun sering berupa tanah milik terpecah-pecah dengan banyak pemilik, kebanyakan kepemilikan *absente*." Untuk latar belakang lebih mendalam lihat Asher, G. dan D Naulls (1987), *Maori Land*, New Zealand Planning Council, Wellington, hal. 46. Peraturan perundangan yang dipakai sebagai perangkat alienasi tanah termasuk Public Works Act 1908 yang mengesahkan pengambilalihan tanah oleh orang Eropa untuk jalan kerata api dan jalan raya, dengan hak keberatan dan kompensasi. Tidak diperlukan maklumat untuk mengambil tanah maori hingga disahkannya Native Land Act 1909, yang memberi kewenangan pada Gubernur Jenderal untuk mengambil tanah Maori untuk jalan kereta api dan jalan raya, tanpa ganti rugi. Lihat Temm, P. (1990), *The Waitangi Tribunal*, Random Century, Auckland. Ada serangkaian peraturan perundangan yang memungkinkan pemisahan tanah secara sistematis dari pemiliknya.

[18] *Ibid.*, hal. 47.

[19] Menurut Margaret Mutu, misalnya, *iwi*-nya (Ngati Kahu) mulai menggagas untuk melakukan penelitian mereka sendiri pada awal 1980-an tetapi tidak punya dana untuk membiayainya. Perkara mereka pertama kali diperiksa pada tahun 1987 dan tahun 1995 masih tetap diperiksa. Komunikasi personal.

[20] Egan, K. (1987) "Literacy and the Oral Foundations of Education", dalam *Harvard Educational Review*, Vol. 57, No. 4, hal. 446.

21 Salmond, A. (1985), "Maori Epistemologies", dalam *Reason and Morality*, ed. J. Overing, Tavistock, London, hal. 240.

22 Smith, G. H. (1986), "Nga Kete Wananga—Akonga Maori: Maori Teaching and Learning", Maori Studies Department, Auckland College of Education, Auckland.

23 Best, E. (1934), *The Maori As He Was*, Maori Purposes Fund Board, Wellington, hal. 93.

24 Pere, R. (1988), "Te Wheke: Whaia te Maramatanga me te Aroha", dalam *Women and Education in Aotearoa*, ed. S. Middleton , Allen and Unwin, Wellington, hal. 9.

25 Heuer B. (1972), *Maori Women*, The Polynesian Society, A. H. and A. W. Reed, Wellington, hal. 156.

26 Fry, R. (1985), *"It's different for Daughters: a History of the Curriculum for Girls in New Zealand Schools*, New Zealand Council for Educational Research, Wellington, hal. 156.

27 Drake, M. (1989), *The New Maori Myth*, Wycliffe Christian Schools, Auckland, hal. 20.

28 Mita, M. (1989), "Merata Mita On...", dalam *New Zealand Listener*, 14 Oktober, hal. 30.

29 Setiap gugatan yang diajukan ke muka Watingai Tribunal mensyaratkan jumlah substansial penelitian oleh orang Maori. Penelitian ini termasuk penelusuran catatan-catatan Peradilan Tanah Negeri, penelitian kearsipan, laporan-laporan tertulis *whakapapa* (garis keturunan suku dilacak mundur hingga leluhur yang tiba di Aotearoa dengan kamo dan bahkan lebih mundur lagi hingga penciptaan alam semesta), serta penghimpunan sejarah-sejarah lisan. Dalam banyak kasus pekerjaan itu membutuhkan sebuah tim peneliti yang mahir berbahasa Maori, bisa mengakses dokumen-dokumen legal, sudah kenyang pemahaman sejarah sesuai konteksnya, punya sarana untuk menempuh perjalanan, menguasai komputer dan mampu menginterpretasikan jenis-jenis data yang berbeda.

30 Pada kenyataannya sebagian, seperti Kendall, menjadi sangat terlibat dalam diskusi tentang spiritualitas Maori. Lihat Binney, J. (1968), *The Legacy of Guilt: A Life of Thomas Kendal*, Oxford University Press, Auckland.

31 Sebuah laporan berbahasa Inggris mengenai salah satu versi dari cerita ini bisa ditemukan dalam Buck, P. (1949), *The Coming of Maori*, Maori Purposes Fund Board, Whitcombe and Tombs Ltd., Wellington, hal. 443-72. Bucks mengidentifikasi "keranjang pengetahuan" sebagai

kete uruuru matua (kedamaian dan kebaikan), *kete uruuru rangi* (doa dan mentra), serta *kete uruuru tau* atau *tawbite* (perang, pertanian dan penggarapan kayu), hal. 449. Laporan lain bisa dijumpai dalam manuskrip buatan Te Matorohanga yang diterjemahkan oleh Percy Smith sebagai Smith, P. (1913), *The Lore of the Whare Wananga*, Polynesian Society, Thomas Avery, New Plymouth,New Zealand.

32 Selain tiga jenis pengetahuan, Tane-nui-a-rangi juga mengumpulkan dua batu *mauri*, Te Hukatai dan Te Rehutai.

33 Teariki, C. dan P. Spoonly (1992), *Te Whakapakari Te Mana Tangata—The Politics and Process of Research for Maori*, Department of Sociology, Massey University, Palmerston North, New Zealand.

34 Yang merupakan titik di mana beberapa definisi tentang refleksivitas sesungguhnya berhenti.

35 Titik yang dibuat Toby Curtis. Curtis, T. (1983), "A Maori Viewpoint Related to Research in Education in maori Education", diterbitkan dalam *The Issue of Research and Maori*, Research Unit for Maori Education, University of Auckland, Auckland.

36 Lihat misalnya Beaglehole, E. dan Beaglehole, P. (1948), *Some Modern Maoris*, New Zealand Council for Educational Research, Wellington.

37 Pada kenyataannya, sering dikatakan di surat kabar bahwa pengetahuan Maori, jika hal semacam itu boleh dianggap ada, sesungguhnya tidak relevan, penyembah berhala, terbelakang dan salah.

38 Lihat misalnya Coney, S. (1988), *The Unfortunate Experiment*, Penguin, Auckland. Menurut Coney, ketika eksperimen ini disetujui kewajiban etis masih berada dalam kerangka Perjanjian Helsinki (1964, 1975, 1983) yang berkembang sebagai respon terhadap uji klinis para dokter Nazi di kamp konsentrasi.

39 Ini sungguh komentar yang bagus mengingat ada banyak contoh-contoh bersifat anekdot tentang para peneliti yang maju begitu saja dengan sedikit kepedulian pada persoalan-persoalan Maori.

40 Smith, L. T. (1989), "On Being Culturally Sensitive: The Art of Gathering and Eating Kina Without Pricking Your self on the Finger", pidato pembuka pada Konferensi Tahunan Masyarakat Psikologi New Zealand, University of Auckland. Dicetak ulang dalam *The Issue of Research and Maori*, Research Unit for Maori Education, University of Auckland. *Kina* adalah makhluk laut kecil, penuh duri bagian luarnya dan bagian dalamnya sangat tidak menarik, kecuali bagi beberapa dari kami yang memandangnya sebagai kelezatan musim panas.

[41] Smith, G. H. (1992), "Research Issues Related to Maori Education", dalam *The Issue of Research and Maori*, Research Unit for Maori Education, University of Auckland, Auckland.

[42] Keduanya, *tiaki* dan *whangai*, mendefinisikan jenis-jenis hubungan yang dipandang postitif dan layak dalam batasan-batasan tertentu.

[43] Bishop, R. (1994), "Initiating Empowering Research?" *New Zealand Journal of Educational Studies*, Vol. 29, No. 1, hal. 175-188.

[44] Teariki, C. dan P. Spoonly (1992), *Te Whakapakari*.

[45] Mereka juga menggugat para akademisi dari negara-negara lain, khususnya bila mereka dianggap masa bodoh terhadap situasi orang-orang pribumi di negeri mereka atau, lebih parah, merepresentasikan mereka secara keliru.

BAB X

Arah Pengembangan Metodologi Pribumi

Penelitian Kaupapa Maori

Apa jadinya penelitian kalau yang diteliti menjadi peneliti? Seperti sudah dikemukakan dalam bab-bab sebelumnya, penelitian tentang Maori ditandai oleh sebuah sejarah yang menentukan sikap dan perasaan orang Maori terhadap penelitian. Penelitian terperangkap dalam produksi pengetahuan Barat, dalam corak karya akademis, dalam produksi teori-teori yang tidak memanusiakan Maori, serta dalam praktek-praktek yang terus-menerus mengistimewakan cara mengetahui Barat, seraya menyangkal validitas pengetahuan, bahasa dan budaya orang Maori. Kami juga mencatat dampak umum penelitian Barat atas sikap-sikap Maori terhadap teori dan pengetahuan akademis, sikap yang menggiring paling tidak sebagian orang Maori menuju ke arah menolak *semua* teori juga *semua* penelitian.

Salah satu gugatan bagi para peneliti Maori yang bekerja dalam konteks tersebut adalah agar mereka mendapatkan kembali sebagian ruang-ruang yang mereka miliki: Pertama,

ruang untuk meyakinkan orang Maori terhadap nilai penelitian bagi Maori; Kedua, meyakinkan berbagai komunitas penelitian yang terpecah-pecah namun kuat, tentang perlunya keterlibatan lebih besar Maori dalam penelitian; dan ketiga, mengembangkan berbagai pendekatan dan cara melakukan penelitian yang memperhitungkan, tanpa harus dibatasi oleh peninggalan penelitian sebelumnya, dan parameter pendekatan-pendekatan yang sudah berlaku. Apa yang kini dinamakan pendekatan-pendekatan Kaupapa Maori terhadap penelitian, atau penelitian Kaupapa Maori untuk lebih singkatnya, adalah suatu upaya untuk mendapatkan kembali ruang itu dan mencapai sasaran-sasaran umum tersebut. Penamaan penelitian yang demikian, memberikan sebuah fokus di mana orang-orang Maori, sebagai komunitas yang diteliti dan sebagai komunitas baru peneliti, mampu berperan serta dalam suatu dialog tentang penetapan arah baru bagi prioritas, kebijakan dan praktek penelitian bagi, oleh dan dengan Maori. Bab ini dibuka dengan pembahasan cara-cara di mana penelitian Kaupapa Maori menjadi sebuah cara menyusun asumsi, nilai, konsep, orientasi dan prioritas dalam penelitian.[1]

Penelitian oleh Maori

Terlebih dahulu perlu dinyatakan bahwa tidak semua orang yang menulis atau bicara tentang Kaupapa Maori terlibat dalam penelitian. Kaupapa Maori diterapkan dalam berbagai macam proyek dan usaha. Lebih dari itu, tidak semua peneliti Maori akan memandang diri mereka, atau penelitian mereka, cocok berada di dalam kerangka Kaupapa Maori. Ada beberapa elemen dalam definisi Kaupapa Maori yang berfungsi

menyeleksi apa yang dihitung dan apa yang tidak. Orang bisa menanyakan, misalnya: bisakah seorang peneliti Maori yang anti Maori melakukan penelitian Kaupapa Maori? Jawabannya, menurut definisi sekarang, adalah sama sekali tidak. Pertanyaan lainnya lebih gampang dijawab: bisakah seorang peneliti non pribumi melakukan penelitian Kaupapa Maori? Menurut definisi sekarang jawabannya lebih kompleks. Barangkali bunyinya adalah, seorang non pribumi, orang non Maori bisa terlibat dalam penelitian Kaupapa Maori tetapi tidak berdiri sendiri, dan jika mereka dilibatkan dalam penelitian seperti itu, mereka harus bisa menempatkan diri sebagai seorang non pribumi; atau interpretasi lebih radikalnya yang berbunyi, menurut definisi jawabnya tidak, penelitian Kaupapa Maori adalah penelitian eksklusif Maori. Dari dua pertanyaan dan jawaban itu dapat diketahui tentang apa penelitian Kaupapa Maori itu, dan apa yang tidak termasuk penelitian Kaupapa Maori.

Kathy Irwin mengkarakterisasi Kaupapa Maori sebagai penelitian yang aman secara kultural, yang melibatkan bimbingan (*mentorship*) para tetua, yang relevan dan cocok secara kultural sambil memuaskan hasrat penelitian, dan yang dilakukan oleh seorang peneliti Maori, bukan seorang peneliti yang jadi Maori.[2] Pernyataan ini menyiratkan bahwa, bentuk-bentuk penelitian lain, yaitu model-model yang sensitif secara kultural, tidak memuaskan pada taraf keamanan kultural. Irwin juga mendasarkan karyanya pada paradigma yang bersumber dari pandangan dunia Maori.[3] Russel Bishop menulis bahwa Kaupapa Maori menggarap ideologi-ideologi besar superioritas kultural yang merasuki institusi sosial, ekonomi

dan politik kami.[4] Model Bishop itu dibingkai dengan wacana yang terkait dengan Traktat Waitangi dan dengan perkembangan pendidikan tentang prakarsa-prakarsa Maori yang dikontrol oleh Maori. Dengan membingkai Kaupapa Maori dalam Traktat Waitangi, Bishop menyisakan ruang bagi keterlibatan peneliti non pribumi dalam mendukung penelitian Maori. Ia berpendapat bahwa orang-orang non pribumi, paling tidak secara umum, memiliki kewajiban untuk mendukung penelitian Maori (selaku rekan sesuai Traktat). Dan, yang kedua, beberapa peneliti non pribumi, yang memiliki kehendak tulus untuk mendukung persoalan-persoalan Maori, mesti dilibatkan, sebab mereka bisa menjadi sekutu berguna dan sejawat dalam penelitian. Dalam pandangan Bishop, isu kontrol terkait dengan tujuan pemberdayaan dalam konteks penelitian. Pemberdayaan berarti orang-orang Maori harus merebut kembali kontrol atas penyelidikan terhadap kehidupan orang-orang Maori.[5] Bishop juga berpendapat bahwa, penelitian Kaupapa Maori diletakkan dalam suatu konsepsi alternatif tentang dunia, yang dari situ bisa dimunculkan solusi dan aspirasi kultural. Konsepsi alternatif ini ditarik dari sebuah kode alternatif. Bishop menyebutnya sebagai sebuah penelitian *whanau* atas kepentingan. Irwin menyebutnya *whanau* pengawas. Bagi Bishop maupun Irwin, *whanau* menghadirkan persinggungan di mana peneliti bertemu Maori, atau Maori bertemu penelitian, dalam keadaan setara.

Dari komentar-komentar tersebut jelas terlihat bahwa di bawah rubrik penelitian Kaupapa Maori serangkaian ide dan isu yang berbeda-beda dinyatakan sama penting. Sebagian

dari rangkaian itu bersinggungan pada titik berbeda dengan penelitian sebagai sebuah aktivitas. Sebagian dari ciri-ciri itu dikerangkakan sebagai asumsi, sebagian sebagai praktek serta metode dan sebagian lainnya terkait dengan konsepsi Maori tentang pengetahuan.

Grahan Smith, yang secara ekstensif menulis tentang prakarsa Kaupapa Maori mengikhtisarkan ungkapan-ungkapan bahwa penelitian Kaupapa Maori:

1. Terkait dengan menjadi Maori;
2. Tersambung dengan filsafat dan prinsip-prinsip Maori;
3. Menerima begitu saja validitas dan legitimasi Maori, pentingnya bahasa dan budaya Maori.
4. Berkepentingan dengan perjuangan demi otonomi atas kekayaan kultural Maori.[6]

Smith menempatkan penelitian Kaupapa Maori dalam proyek perjuangan Maori demi penentuan nasib sendiri dan mengambil dari proyek itu serangkaian elemen yang menurutnya dapat dijumpai dalam seluruh proyek yang bersangkut-paut dengan Kaupapa Maori. Signifikansi umum prinsip-prinsip tersebut membuat mereka berkembang dalam praktek-praktek Maori yang sudah teruji serta terikat pada *rationale* yang jelas dan koheren.[7]

Sebuah Pendekatan Lokal terhadap Teori Kritis

Kebanyakan pembicaraan tentang Kaupapa Maori juga berhubungan dengan teori kritis, terutama dengan gagasan-gagasan tentang kritik, perlawanan, perjuangan dan emansipasi. Bab sebelumnya, misalnya, menempatkan penelitian

Maori dalam perdebatan anti positivisme yang diangkat oleh teori kritis. Pihama menegaskan bahwa,

> instrinsik dengan Kaupapa Maori adalah suatu analisis tentang struktur kekuasaan dan ketimpangan sosial yang berlangsung. Oleh karena itu teori Kaupapa Maori bersekutu dengan teori kritis, dalam tindakan mengekspos asumsi-asumsi pendukung, yang berfungsi menutupi relasi kekuasaan yang ada dalam masyarakat dan cara-cara di mana kelompok-kelompok dominan mengkonstruksikan konsep akal sehat dan fakta, guna memberikan justifikasi *ad hoc* bagi pengawetan ketimpangan dan melanjutkan penindasan atas orang Maori.[8]

Lebih jauh Bishop menekankan bahwa, pendekatan kritis terhadap penelitian senyatanya gagal menggarap isu-isu komunitas seperti Maori, dan pengembangan pendekatan alternatif oleh Maori mencerminkan sebentuk perlawanan terhadap teori kritis. Bishop mengutarakan hal ini dalam konteks perdebatan antara Ellsworth dan Giroux, tentang kegagalan pedagogi kritis dalam hubungannya dengan tujuan-tujuan emansipatoris.[9]

Tetapi Smith juga mengungkapkan bahwa Kaupapa Maori adalah suatu *positioning* teoritis lokal yang merupakan modalitas, di mana tujuan emansipatoris teori kritis, dalam suatu konteks historis, politik dan sosial spesifik, diterapkan. Lokalitas sasaran teori kritis ini sebagian merupakan perwujudan dari apa yang sesungguhnya ditawarkan teori kritis kepada kelompok-kelompok tertindas, terpinggirkan dan dibungkam. Proyek teori kritis meyakini kemungkinan bah-

wa, dengan emansipasi, kelompok-kelompok seperti Maori akan menguasai lebih besar kendali atas kehidupan dan humanitas mereka sendiri. Ini jelas mengimplikasikan bahwa, kelompok-kelompok akan menerima proyek emansipasi dan berusaha merealisasikannya sesuai keadaan mereka. Sementara para akademisi Barat mungkin meributkan tentang keberhasilan atau kegagalan proyek emansipatoris, dan mempersoalkan idealisme yang ada dibalik itu, ada kecenderungan untuk menghargai berlebihan proyek mereka sebagai sebuah resep universal yang harus diikuti kata demi kata jika ingin resep itu manjur. Lebih dari itu, pendirian ini mengasumsikan bahwa, penindasan punya karakter universal yang terlepas dari sejarah, konteks dan agensi. Pada tataran abstraksi, kurang lebih inilah yang harus dikemukakan, tetapi tidak akan demikian halnya di lapangan. Juga ada suatu kenaifan tentang kebusukan proyek politik, atau apa yang oleh Fanon dan penulis-penulis anti kolonial lain akan dipandang sebagai kekerasan yang dibutuhkan dalam perjuangan demi kemerdekaan. Hasil akhirnya tidak bisa ditentukan terlebih dahulu. Cara untuk mencapai tujuan melibatkan agensi manusia dengan cara yang kompleks dan kontradiktif. Gagasan *positioning* strategis sebagai suatu praktek sadar, sebagian merupakan upaya meliput keadaan yang tidak sama rata dan tidak bisa diperkirakan, di bawah tekanan orang orang yang terlibat dalam perjuangan emansipatoris. Visi lebih luas dari Kaupapa Maori mencakup pengertian tentang *positioning* strategis itu, tentang kemampuan membuat rencana, memprediksikan dan meliput, dalam sejumlah tempat dan kesibukan dalam perjuangan.

Dimensi lain penelitian Kaupapa Maori bisa ditemukan di seputar isu-isu identitas. Bishop, Irwin, Pihama dan Smith sama-sama berpendapat bahwa, menjadi Maori, mengidentifikasi sebagai Maori dan seorang peneliti Maori, adalah elemen sangat penting dari penelitian Kaupapa Maori. Meskipun pendirian itu anti positivisme, dalam dirinya juga ada ungkapan bahwa, kami melihat dunia melalui pijakan kami, dengan pandangan dunia Maori, sebagian besar peneliti Maori juga akan berpendapat bahwa menjadi Maori tidak merintangi untuk menjadi sistematis, menjadi etis, menjadi *scientific* dalam cara kami mendekati suatu problem penelitian.[10] *Positioning* para peneliti ini, berikut pandangan yang mereka bawa ke dalam penelitian, sudah dikemukakan secara meyakinkan sehubungan dengan penelitian feminis. Penelitian feminis mempertahankan fokusnya pada isu-isu gender (tidak melulu wanita), tetapi jauh dari pemikiran bahwa, hanya wanita yang bisa melakukan penelitian feminis dan beranjak ke arah pemikiran yang tidak begitu esensialis.[11] Penelitian Kaupapa Maori, sebagaimana dikerangkakan akhir-akhir ini, berpandangan bahwa menjadi Maori adalah kriteria mendasar untuk melaksanakan penelitian Kaupapa Maori. Tetapi pada saat yang bersamaan beberapa penulis menyarankan agar kami tidak terlalu terlibat dalam politik identitas, karena politik demikian berpotensi melumpuhkan pembangunan.[12] Pendirian ini bertumpu pada kekhasan sejarah kami maupun politik kami. Tetapi ini tidak menghalangi mereka yang bukan Maori untuk berpartisipasi dalam penelitian yang berorientasi Kaupapa Maori.[13]

Poin terakhir ini berkaitan dengan konsep *whanau*, seperti yang sudah dibicarakan sebelumnya, sebagai suatu cara mengorganisasi penelitian. Prinsip *whanau* adalah salah satu yang diidentifikasi Smith sebagai aspek penting pendekatan Kaupapa Maori. Seluruh prakarsa Maori berupaya mengorganisasikan pembuatan keputusan mendasar dan partisipasi dalam dan di sekitar konsep *whanau*. Dikatakan bahwa *whanau*, pada masa pra kolonial, lebih merupakan inti unit sosial ketimbang individu. Juga dinyatakan bahwa *whanau* tetap merupakan cara utama menghidupi dan mengorganisasi dunia sosial. Dalam hal penelitian, *whanau* adalah satu dari sekian konsep yang menjadi bagian dari suatu metodologi, satu cara mengorganisir sebuah kelompok penelitian, suatu cara memadukan prosedur etis yang memberikan laporan kepada komunitas, suatu cara memberi suara bagi sektor-sektor komunitas Maori yang berlainan, dan suatu cara memperdebatkan ide-ide dan isu-isu yang berimbas pada proyek penelitian. Hal itu juga memiliki suatu fungsi yang sangat pragmatis, yang dalam *whanau* merupakan cara mendistribusikan tugas, cara membekali rakyat dengan keahlian tertentu, dan menjaga agar nilai-nilai Maori tetap menjadi pusat dari proyek. Pada taraf inilah, misalnya, orang non pribumi bisa dilibatkan. Karena itu *whanau* bisa menjadi modalitas amat spesifik di mana penelitian dibentuk dan dilaksanakan, dianalisis dan disebarluaskan.

Whanau merupakan satu dari sekian aspek filsafat, nilai dan praktek Maori yang diketengahkan dalam penelitian Kaupapa Maori. Tuakana Nepe berpandangan bahwa, Kaupapa Maori diderivasikan dari fondasi epistemologis dan metafisis yang

sangat berbeda, inilah yang membedakan secara mencolok Kaupapa Maori dari filsafat Barat.[14] Dengan kata lain, ada sesuatu yang lebih pada Kaupapa Maori dibanding sejarah kami di bawah kolonialisme atau hasrat kami akan penentuan nasib sendiri. Kami memiliki tradisi epistemologis berbeda dalam membingkai cara melihat dunia, cara mengorganisir diri kami di dalamnya, pertanyaan-pertanyaan yang kami ajukan dan solusi yang kami upayakan. Ia lebih besar dari individu-individu yang ada di dalamnya dan merupakan momen spesifik di mana kini kami hidup. Signifikansi Kaupapa Maori bagi bahasa Maori terikat dengan kait-mengait antara bahasa, pengetahuan dan kebudayaan. Menurut Sir James Henare, salah seorang arsitek Te Kohanga Reo, "Bahasa sama dengan jubah yang menyandangi, membalut dan menghias berjuta-juta pikiran seseorang. (*Ko te reo kakahu o te whakaaro te huarahi i te ao turoa o te hinengaro*)."[15] Revitalisasi bahasa Maori membawa serta bentuk-bentuk pengetahuan Maori dan perdebatan yang menyertai bentuk-bentuk pengetahuan itu.[16] Tetapi Kaupapa Maori tidak berarti sama dengan pengetahuan dan epistemologi Maori. Konsep Kaupapa Maori menyiratkan suatu cara membingkai dan menstrukturkan bagaimana kami memikirkan tentang ide-ide dan praktek tersebut. Nepe menyatakan bahwa Kaupapa Maori adalah konseptualisasi pengetahuan Maori.[17] Inilah cara mengabstraksikan pengetahuan tersebut, merefleksikannya, ikut serta di dalamnya, kadang-kadang menerimanya begitu saja, membuat asumsi yang berdasarkan padanya, dan sekali waktu terlibat secara kritis saat dikonstruksikan maupun sedang mengkonstruksikannya.[18] Dalam Kaupapa Maori terdapat kemungkinan untuk membahas konstruksi

yang berbeda tentang pengetahuan Maori. Contoh bagus hal ini terdapat pada perkembangan teori wanita Maori tentang masyarakat Maori yang mempertanyakan kajian yang dibuat kaum pria, termasuk pria Maori, karena masih mempertahankan pandangan yang menyatakan bahwa isu-isu gender bagi Maori tidak membuat kami sama dengan wanita kulit putih.[19] Teori kritis Kaupapa Maori, oleh karena itu, juga berlaku bagi cara berpikir Maori, cara Maori melakukan segala sesuatunya, tetapi tidak menampik eksistensi atau legitimasi fundamental orang Maori terhadap bentuk-bentuk pengetahuan Maori. Bagaimanapun juga, ia berusaha memahami bentuk-bentuk tersebut sesuai pengertian-pengertiannya sendiri dan dalam kerangka lebih luas nilai-nilai dan sikap Maori, bahasa Maori, serta cara hidup Maori.

Ada ciri khas lain dari penelitian Kaupapa Maori, yang menjadi kian penting ketika pendanaan penelitian direstrukturisasi di sekitar prioritas dan kebijakan pemerintah. Negara adalah lembaga pendanaan terbesar bagi penelitian di New Zealand. Restrukturisasi yang berlangsung setelah 1994 memisahkan fungsi pembuatan kebijakan pemerintah dari alokasi sumber daya bagi penelitian. Jumlah uang terbesar dilembagakan melalui Yayasan untuk Penelitian, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (*Foundation for Research, Science and Technology*) Kementerian dan departemen pemerintah lain memang masih mendanai penelitian, tetapi penelitian demikian berupa 'pembelian' laporan spesifik yang memenuhi output kementerian yang bersangkutan, dan yang dalam banyak kasus, ditulis (ditulis ulang) dan tunduk pada hak cipta pemerintah. Dalam batasan demikian, penelitian bukanlah penelitian;

tetapi sebuah produk yang dibeli dan menjadi milik negara. Sehingga bisa diperdebatkan apakah produk belian layak diperhitungkan secara serius di luar pemerintahan. Restrukturisasi penelitian, erat hubungannya dengan restukturisasi lebih luas negara seiring dengan kebijakan ekonomi neo-liberal. Kebijakan-kebijakan itu menekankan pentingnya tujuan pemerintah, kompetisi dan kelayakan bersaing, pemisahan kebijakan dari pendanaan, output yang dibeli, dan hasil.[20] Pergeseran ke arah neo-liberalisme ini, yang berlangsung di New Zealand sejak dekade silam, punya implikasi mendalam bagi nilai-nilai dan praktek budaya Maori.[21] Hal itu pun berimplikasi besar bagi Maori dalam pemberlakuan kembali pendekatan-pendekatan positivis terhadap penelitian ilmiah.[22]

Penelitian Kaupapa Maori dan Positivisme

Dalam hal penelitian Kaupapa Maori, pertanyaan yang lebih penting terkait dengan isu-isu keadilan sosial. Perdebatan tentang aspek penelitian berlangsung pada berbagai tingkatan. Merekonsiliasikan penelitian yang disetir pasar, kompetitif dan bersifat kewirausahaan, yang mendudukkan New Zealand di pentas internasional, dengan kebutuhan Maori untuk melakukan penelitian yang memulihkan sejarah, menggugat kembali tanah dan sumber daya serta mengembalikan keadilan tampaknya nyaris tidak mungkin. Tepatnya inilah mengapa perdebatan seputar penentuan nasib sendiri dan Traktat Waitangi menjadi sangat penting. Upaya yang ditempuh Maori untuk ikut serta dalam aktivitas negara, melalui mekanisme Traktat Waitangi, membuahkan semacam ruang di mana Maori bisa memperjuangkan jenis-

jenis prioritas penelitian yang berbeda. Tetapi ruang itu sangat terbatas karena bukan saja ruang itu harus direbut paksa dari negara, melainkan juga dari komunitas ilmuwan positivisme, yang padangannya terhadap Maori tidak simpatik. Lebih dari itu, lingkungan kompetitif hasil restrukturisasi ekonomi membuat penelitian Kaupapa Maori harus bersaing demi sumber daya, dengan penelitian positivistik. Problemnya bukan semata-mata ilmu pengetahuan postivistik sudah sangat mapan secara kelembagaan dan teoritis, tetapi ilmu ini memiliki keterjalinan pada level anggapan umum dengan seluruh masyarakat yang, katakanlah begitu, menerima begitu saja metode dan kepemimpinannya dalam pencarian pengetahuan. Sejauh orang banyak dilibatkan, penelitian adalah positivis; tidak bisa lain. Kaupapa Maori adalah sebuah pendekatan baru yang tumbuh dalam komunitas relatif kecil peneliti Maori, yang pada gilirannya eksis dalam sebuah budaya minoritas yang terus-menerus direpresentasikan dalam wacana kolonial antagonistik. Ia adalah sebuah pendekatan kontra-hegemonik bagi bentuk-bentuk penelitian Barat dan tetap eksis di pinggiran.

Penelitian Kaupapa Maori dilengkapi dengan suatu pendirian kuat terhadap anti positivistik. Meskipun demikian, visi lebih luas komunitas Maori adalah menyertakan pendekatan penelitian Maori kepada seluruh peneliti yang tengah berupaya bekerja dengan Maori dan mengangkat topik-topik penting bagi Maori. Sisi luar dari Kaupapa Maori tidak mesti dilukiskan secara tajam meski ada, pada tataran politis, sebagai sesuatu yang dipertaruhkan. Salah satu arus dari sebuah komunitas penelitian Maori yang sedang berkembang adalah

pengembangan penelitian kesehatan Maori. Pengembangan tersebut menyediakan kesempatan *vis a vis* antara pendekatan-pendekatan ilmu medis yang lebih positivistik terhadap penelitian, terutama epidemologi, dengan pendekatan-pendekatan ilmu sosial seperti sosiologi dan analisis kebijakan. Kegagalan penelitian medis menanggapi kebutuhan Maori dalam kesehatan, setaraf dengan kegagalan penelitian pendidikan. Kesadaran akan kenyataan tersebut menggeser sebagian wilayah penelitian tentang kesehatan ke arah: *Pertama,* pengembangan penelitian yang lebih sensitif secara kultural. *Kedua,* menerapkan pendekatan-pendekatan Kaupapa Maori. Ini meliputi keterlibatan para peneliti Maori dalam sebagian besar studi, dan pembentukan pusat dan unit penelitian kesehatan Maori yang terfokus pada isu-isu kesehatan Maori, yang dikelola dan diorganisir oleh orang Maori, dan memanfaatkan pendekatan multidisipliner dalam suatu kerangka Kaupapa Maori.[23] Oleh sebab itu, kerja survey epistemologis berskala besar dan studi etnografis kualitatif, duduk berdampingan pada *centre* yang sama. Keterjalinan antara kedua hal tersebut juga menyoroti warna lain dari penelitian Kaupapa Maori. Melaksanakan pendekatan-pendekatan tersebut secara tepat adalah isu pertama dan utama; isu kedua adalah menerapkan metode dan mempekerjakan orang yang cocok. Sekali waktu kerja penelitian positivistik bisa dilakukan oleh para peneliti Maori, tetapi pertanyaan yang hendak dicari jawabannya, problem yang hendak diperiksa dan data yang hendak dihimpun, sudah diprioritaskan dan diperdebatkan oleh orang-orang Maori yang bekerja dalam suatu kerangka Kaupapa Maori. Ada tiga poin berbeda yang perlu ditegaskan di sini. *Pertama,* ada politik yang

melekat pada penelitian yang kebanyakan peneliti memahaminya; sederhana sekali, yaitu penelitian positivistik menarik dana. *Kedua,* terdapat akuntabilitas dan diskusi pra penelitian yang sudah membingkai, dan hingga batas tertentu mentransformasi pendekatan terhadap penelitian. *Ketiga,* kebanyakan unit penelitian kesehatan Maori mengembangkan ikatan yang kokoh dengan komunitas-komunitas Maori tertentu.[24] Semua itu tercermin dalam cara *centre* diwujudkan dan wilayah geografis di mana *centre* bergerak.

Mungkin akan muncul pertanyaan mengenai apakah penelitian Kaupapa Maori punya paradigma sendiri. Irwin menyatakan ada.[25] Pihak-pihak lain yang terlibat dalam Kaupapa Maori pasti enggan ikut serta dalam perdebatan demikian, karena itu sama saja dengan mengangkat perbandingan dengan ilmu pengetahuan Barat, sesuatu yang jelas dilawan Kaupapa Maori.[26] Kaupapa Maori kurang sekaligus melebihi dari sebuah paradigma.[27] Ia benar-benar menggelar sebuah bidang studi yang memungkinkan terjadinya suatu proses seleksi, dan yang mendefinsikan apa yang perlu dikaji serta pertanyaan apa yang mesti diajukan. Selain itu ia mempunyai seperangkat asumsi serta nilai-nilai dan pengetahuan yang memang seperti itulah sejak dulu, di atas itulah ia dibangun. Dalam pengertian demikian ia bisa dicangkokkan ke dalam beberapa cara pendefinisian suatu paradigma. Bagaimanapun, ia juga lebih dari sekadar penjumlahan dari bagian-bagian itu. Penelitian Kaupapa Maori adalah sebuah proyek sosial; ia menyelip keluar masuk keyakinan dan nilai-nilai kultural Maori, cara mengetahui bagi Barat, sejarah dan pengalaman Maori di bawah kolonialisme, bentuk-bentuk

pendidikan Barat, aspirasi dan kebutuhan sosial ekonomi Maori, perekonomian dan politik global Barat. Kaupapa Maori berkepentingan dengan situs dan dataran. Masing-masing situs adalah situs perjuangan. Tiap-tiap situs tersebut juga diklaim oleh pihak lain sebagai tanah mereka. Mereka dipilih atau memilih sendiri, karena mereka adalah situs perjuangan, selain itu karena mereka memiliki beberapa arti penting strategis bagi Maori. Saat ini kami tidak sedang menaruh minat pada fisika nuklir, tetapi kami menjadi tertarik pada ilmu genetika.[28] Ada alasan masuk akal mengapa kami berminat dalam bidang pendidikan, tenaga kerja, kesehatan dan sejarah. Masing-masing domain tersebut menempatkan kami dalam krisis. Mereka lebih nyata dan lebih mendesak.

Bagaimana Kaupapa Maori Bekerja

Pendekatan-pendekatan Kaupapa Maori terhadap penelitian didasarkan pada asumsi bahwa, penelitian yang melibatkan orang Maori, selaku individu maupun komunitas, harus dilakukan guna menghasilkan sebuah perbedaan positif bagi yang diteliti. Tidak harus berupa manfaat langsung atau seketika. Intinya, penelitian harus didefinisikan dan dirancang dengan ide-ide mengenai manfaat jangka pendek atau jangka panjang penelitian tersebut. Pendekatan penelitian juga harus menanggapi secara serius dasar kultural pranata penghargaan, pranata bekerja dengan komunitas, proses berbagi dan pengetahuan. Penelitian Kaupapa Maori juga menggabungkan berbagai proses seperti pembuatan jaringan, konsultasi komunitas dan kelompok penelitian *whanau*, yang membantu mengangkat ke fokus problem-problem penelitian yang

signifikan bagi Maori. Pada prakteknya, semua elemen pendekatan Kaupapa Maori tersebut dirundingkan dengan komunitas atau kelompok-kelompok yang mempunyai kepentingan. Artinya, para peneliti harus berbagi kontrol penelitian mereka dan berupaya memaksimalkan partisipasi dan minat Maori. Pada banyak konteks, penelitian tidak dapat dilaksanakan tanpa proyek tersebut didiskusikan terlebih dahulu oleh suatu komunitas atau pertemuan suku dan memperoleh dukungan suku. Ada beberapa suku yang prosesnya benar-benar ketat dan sangat mapan. Salah satu suku ada yang mengalokasikan sehari dalam sebulannya untuk mengurusi berbagai hubungan eksternal. Suku lain ada yang punya reputasi sebagai penguji sengit bagi proyek penelitian. Banyak komunitas yang punya kesan kuat menyangkut apa yang digolongkan sebagai penelitian etis. Definisi mereka tentang etika tidak terbatas pada penelitian yang berhubungan dengan subyek manusia hidup, melainkan juga meliputi penelitian yang melibatkan lingkungan, penelitian kearsipan dan segala penelitian yang membedah para leluhur, entah itu dalam bentuk peninggalan fisik (ekstraksi DNA), atau menggunakan foto-foto mereka, catatan harian maupun catatan kearsipan mereka.

Salah satu faktor menguntungkan bagi pengembangan penelitian Kaupapa Maori adalah meningkatnya keterlibatan peneliti muda Maori dalam proyek-proyek, di mana mereka dipekerjakan sebagai peneliti kelompok minoritas. Sistem pendukung dan proses *mentoring* yang mengumpulkan para peneliti tersebut untuk mengembangkan, dan untuk mendiskusikan berbagai isu, menciptakan kelompok anak-anak

muda yang terus membesar yang menghendaki karir dalam penelitian, tetapi ini menghadapi kesulitan luar biasa, terutama dalam upaya membela Maori pada proyek-proyek yang mempekerjakan mereka sebagai asisten, sekadar untuk tanda penghargaan. Sistem pendukung menghimpun sekelompok orang dari berbagai latar belakang penelitian yang amat berbeda. Melalui pertemuan-pertemuan tersebut, dan perkumpulan-perkumpulan informal, diskusi tentang masalah-masalah terkait dengan penelitian menjadi bagian alamiah dalam pertemuan. Isu-isu pelatihan dimunculkan, cerita-cerita menyeramkan soal etika, dan sering kali pengalaman sangat positif didiskusikan. Beberapa kesulitan dalam mewawancarai para tetua, diperdebatkan dan problem-problem yang berkaitan dengan penulisan penelitian tidak ketinggalan dibahas. Dinamika dwi bahasa di mana para peneliti bekerja juga menjadi topik diskusi. Pada saatnya, Kaupapa Maori menjadi suatu pendekatan terhadap pelatihan dan menjadi pendukung para peneliti muda, yang pendidikan akademisnya tidak membekali mereka untuk bekerja di dalam komunitas mereka sendiri, serta di dalam sistem nilai dan praktek kultural mereka sendiri.

Arah Strategis

Pada konferensi para peneliti kesehatan Maori tahun 1996, saya mengangkat daftar prioritas sebagai sebuah basis untuk diskusi:

- Selaku Maori menentukan kebutuhan penelitian dan prioritas kami sendiri.
- Mendefiniskan bagaimana penelitian semestinya dijalankan.

- Pelatihan peneliti Maori.
- Diskusi tentang etik yang cocok secara kultural.
- Pengembangan berkelanjutan metode yang simpatik secara kultural.
- Kolaborasi berkesinambungan dengan *iwi* kami dan komunitas-komunitas yang berkepentingan.
- Pengembangan dan penyebaran literatur karya orang Maori tentang penelitian.
- Refleksi, evaluasi dan kritik terus-menerus terhadap diri kami selaku sebuah komunitas peneliti Maori.
- Memperluas batas bagi Maori (dan untuk bangsa pribumi lainnya) dalam bidang garap dan disiplin kami.
- Pendidikan bagi komunitas peneliti lebih luas, termasuk komunitas ilmiah, akademis dan kebijakan.
- Akuntabilitas pada dan hasil-hasil bagi Maori.

Daftar ini tidak dimaksudkan untuk mengatakan bahwa ia merupakan daftar dan urutan prioritas definitif, melainkan untuk mengajak orang agar mendiskusikan dan memikirkan tentang luasnya proyek penelitian Maori. Para partisipan dalam perkumpulan itu benar-benar mendiskusikan berbagai prioritas dan menyerahkan daftar tersebut kepada organisasi dan komunitas mereka, untuk diperdebatkan lebih lanjut. Daftar tersebut meliputi perdebatan meluas yang berlangsung sehubungan dengan penelitian Maori. Sepuluh tahun sebelumnya, perdebatan serupa itu tidak akan mungkin terjadi dalam suatu pertemuan para peneliti Maori. Tidak cukup jika para peneliti cuma mengadakan perkumpulan saja. Belum lama ini, dua tahun sesudah daftar tersebut diperkenalkan untuk pertama kalinya, diselenggarakan sebuah pertemuan

untuk mendiskusikan rencana strategis bagi penelitian kesehatan Maori dari suatu agensi besar pendanaan penelitian. Prioritas yang diangkat dalam makalah diskusi aslinya banyak mewarnai diskusi tersebut. Prioritas-prioritas tadi didiskusikan dan dimanfaatkan oleh berbagai komunitas berbeda dan organisasi kesehatan yang mementingkan arah mereka sendiri. Item-item dalam daftar itu masih penting, bukan saja untuk penelitian kesehatan melainkan juga untuk seluruh penelitian Maori. Sebagai sebuah pendekatan, Kaupapa Maori menyediakan ruang dialog bagi Maori, di segala disiplin tentang penelitian. Para peneliti dari bidang kesehatan dan kedokteran, keadilan dan pendidikan, sejarah, hukum, politik, arsitektur, perencanaan dan manajemen lingkungan, bersama-sama dengan para peneliti berbasis suku dan komunitas, dapat berkumpul dan mendiskusikan penelitian dalam cara yang tidak selalu tersedia bagi komunitas lain. Kepentingan Maori dalam penelitian menjadikan lebih menariknya penelitian. Komunitas Maori bisa berkecimpung dalam penelitian dengan cara yang menyenangkan jika mereka disertakan dalam penelitian.

Diskusi tentang dimensi lebih luas penelitian merupakan upaya pendahuluan ke arah domain penelitian. Mirip upaya coba-coba memasuki suatu domain asing. Para peneliti Maori harus bekerja keras memahami mengapa dan bagaimana penelitian mendatangkan ketakutan dan antagonisme sedemikian rupa, umumnya bagi bangsa pribumi, dan orang Maori pada khususnya. Yang harus dipahami itu adalah suatu observasi partisipan pribumi dari penelitian, budaya dan politik penelitian, bagaimana hal itu terlembagakan dan

mapan di berbagai koloni, dan bagaimana penelitian bisa mempunyai implikasi dalam kolonisasi kami. Tetapi pemahaman tersebut juga menyangkut soal memahami cara-cara di mana penelitian bisa menyediakan cara sistematis memahami segala kesulitan kami, menjawab segala pertanyaan kami, dan menolong kami selaku komunitas dalam menyelesaikan problem-problem kami dan mengembangkan diri kami. Ikut serta dalam sebuah diskusi mengenai penelitian ketika isu-isu pribumi hendak mencari suara, atau cara menyuarakan keprihatinan, ketakutan, hasrat, aspirasi, kebutuhan dan persoalan saat isu-isu tadi terkait dengan penelitian. Ketika bangsa pribumi menjadi peneliti dan bukan cuma yang diteliti, aktivitas penelitian mengalami transformasi. Segala pertanyaan dikerangkakan secara berbeda, prioritas diperingkatkan secara berbeda, berbagai problem didefinisikan secara berbeda, orang pun berpartisipasi dengan syarat-syarat berbeda. ❋

Catatan:

1 Olsen M. (1991), "Producing the Truth about People", dalam *Growing Up, The Politics of Human Learning*, ed. J. Morss dan T. Linzey, Auckland, Longman Paul.

2 Irwin, K. (1994), "Maori Research Methods and Practices", dalam *Site*, 28, Musim Semi, hal. 27.

3 *Ibid.*, hal. 28.

4 Bishop, R. (1994), "Initiating Empowering Research?" dalam *New Zealand Journal of Educational Studies*, Vol. 29, No. 1, hal. 175.

5 *Ibid.*, hal. 176.

6 Smith, G. H. (1990), "Research Issues Related to Maori Education", makalah disajikan pada NZARE Special Interest Conference, Massey University, dicetak ulang tahun 1992, *The Issue of Research and Maori*, Research Unit for Maori Education, University of Auckland.

7 Dalam hal ini *kaupapa* berarti proyek atau rencana.

8 Pihama, L. (1993), "Tungia te Ururua, Kia Tupu Whakaritorito Te Tupu o te Harakeke: a Critical Analysis of Parernts as First Teachers", tesis MA, University of Auckland, hal. 57.

9 Perdebatan ini secara resmi bermula dengan sebuah makalah yang ditulis Ellsworth, E. (1989), "Why Doesn't This Feel Empowering? Working Through the Repressive Myths of Critical Pedagogy", dalam *Harvard Educational Review*, Vol. 59, No 3, hal. 297-324. Ellsworth mempertanyakan berbagai asumsi dasar pedagogi kritis. Umpannya disambar Henri Giroux dan permasalahan-permasalahan lebih lebar dari perdebatan tersebut dirangkum secara lebih utuh dalam Lather, P. (1991), *Getting Smart, Feminist Research and Pedagogy With/in the Postmodern*, New York, Routledge, hal. 43-49.

10 Smith, L. T. (1995), "Re-centering Kaupapa Maori Research", makalah disampaikan pada Te Matawhanui Conference, Maori Studies Department, Massey University.

11 Hal ini bukan tidak memancing silang pendapat, karena beberapa kelompok feminis pasti akan tetap berkeras bahwa kaum laki-laki, sebab mereka laki-laki, sangat mustahil mengartikulasikan suatu pendirian feminis atau melaksanakan penelitian feminis. Yang jelas, apa yang ingin saya isyaratkan adalah bahwa kelimuan feminis sudah bergeser dari fondasi awalnya dan hal serupa juga berlaku bagi penelitian Kaupapa Maori.

[12] Misalnya, Kathy Irwin menulis, perdebatan destruktif masih berlangsung di beberapa tempat menyoal siapa yang riil, terlarang, wanita Maori yang bisa diterima ... Banyak sekali waktu berharga yang terbuang sia-sia di antara kita, hanya karena mempersoalkan siapa Maori yang bisa diterima dan siapa pula yang tidak. Irwin, K. (1992), "Towards Theories of Maori Feminisms", dalam *Feminist Voices, Women's Studies Texts for Aotearoa/New Zealand*, ed. R. du Plessis, Auckland, Oxford University Press, hal. 3.

[13] Inipun tidak menghalangi mereka yang mengidentifikasi diri sebagai Maori tetapi tidak bisa berbicara dalam bahasa Maori, mereka yang orang Maori tetapi tidak tahu-menahu soal *whakapapa* mereka, tidak pula mengecualikan mereka yang Maori tetapi menetap jauh dari teritorial *iwi* atau *whanau* mereka.

[14] Nepe, T. (1991), "E Hao Nei e Tenei Reanga: Te Toi Huarewa Tipuna, Kaupapa Maori, an Educational Intervention System", tesis MA, University Auckland.

[15] Dikutip dalam Nepe, "E Hao Nei", hal. 15.

[16] Lihat Salmond, A (1985), "Maori Epistemologies", dalam *Reason and Morality*, ed. J. Overing, London, Tavistock.

[17] Nepe, "E Hao Nei", hal. 15.

[18] Misalnya, mereka yang berkecimpung dalam proyek Kaupapa, Maori mempertanyakan upaya-upaya mistifikasi pengetahuan Maori atau mempergunakan identitas dan pengetahuan tentang *whakapapa* atau bahasa Maori sebagai cara untuk mengesampingkan orang Maori lain dari partisipasi dalam pembuatan keputusan atau bentuk-bentuk keterlibatan lain.

[19] Lihat misalnya, Te Awekotuku, N. (1992), "He Whiriwhiri: Framing Women's Studies for Aotearoa", dalam *Te Pua* 1, University of Auckland, hal. 46-58.

[20] Untuk diskusi lebih lanjut mengenai poin-poin ini lihat Clark, J. (1995), "The New Right and Educational Research", dalam *Input*, Wellington, New Zealand Association for Research in Education, Vol. 16, hal. 2-8.

[21] Untuk diskusi lebih mendalam tentang poin ini merujuk pada Smith, G. H. (1993), "The Commodification of Knowledge and Culture", dalam *Overview*, Corso, No. 49, November, hal. 149-153 dan Smith, G. H. (1994), "Maori Culture for Sale", dalam *Polemic*, University of Sidney Law Society, Sidney, Friar Press, Vol. 4, No. 3, hal. 149-153.

[22] Misalnya, lihat panduan dan kebijakan bagi Foundation for Research, Science and Technology dan formulir-formulir aplikasinya.

[23] Dua unit serupa itu, Te Pumanawa Hauora di Massey University dan Eru Pomare Research Centre di Wellington Clinical School, didanai oleh Health Research Council; unit yang lain terdapat di University of Auckland Medical School dan unit-unit lain yang beroperasi dalam *centre-centre* yang ada, seperti The Alcohol and Public Health Research Centre di University of Auckland.

[24] Meliputi komunitas pedesaan dan urban serta beberapa kelompok *iwi*.

[25] Irwin, K. (1994), "Maori Research Methods and Practices", dalam *Sites*, 28, Musim Gugur, hal. 27.

[26] Untuk diskusi lebih jauh lihat Smith, G. H. (1995), "Falling Through the Cracks of the Constructivism Debate: The Neglect of the "Maori Crisis" within Science Education" dalam *Acces*, 14, segera diterbitkan oleh ACCES, Education Department, University of Chicago Press.

[27] Saya memakai definisi tentang paradigma oleh Kuhn, T. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, edisi kedua, International Encyclopedia of Unified Science, Vol. 2, No. 2, Chicago, University of Chicago Press.

[28] Bukan berarti fisika nuklir dianggap tidak punya dampak pada kehidupan kami—tetapi prospek ini belum begitu nyata bagi kami sebagaimana nyatanya kemajuan mutakhir yang dicapai dalam rekayasa genetis dan kemungkinan yang kini muncul di bawah GAAT bagi material genetis "kami" untuk dikopi dan dipatenkan.

KESIMPULAN

Sebuah Perjalanan Pribadi

Bulan Februari 1985, Evelyn Stokes membingkai ulang frustrasi umum terhadap penelitian yang melanda Maori dalam sebuah makalah diskusi untuk National Research Advisory Council. Makalah tersebut ditulis untuk disertakan dalam diskusi umum dengan formasi tujuan-tujuan ilmu pengetahuan nasional baru. Stokes menganjurkan supaya diterimanya pengetahuan dan nilai-nilai Maori, mendukung dikehendakinya signifikansi sosial bagi penelitian Maori, dan menyokong kebutuhan untuk mendidik para peneliti Maori. Yang membuat makalah Stokes jadi penting adalah audiens dan waktunya. Makalah tersebut ditujukan untuk kebijakan tingkat puncak, di mana kebijakan yang dibuat akan menentukan prioritas nasional bagi penelitian. Sejak saat itu, prioritas-prioritas tersebut, dan cara-cara di mana mereka dilembagakan direstrukturisasi secara radikal. *Timing* makalah itu sangat strategis karena ia mengangkat kepentingan penelitian Maori pada agenda kebijakan ilmu pengetahuan nasional. Beberapa penulis sebelumnya sudah mengangkat berbagai isu serupa dan menyuarakan *concern* demikian dalam berbagai konferensi dan seminar. Namun sayang, kesempatan-kesempatan semacam itu lebih banyak diseleng-

garakan dalam berbagai disiplin kewilayahan yang minim sekali menyertakan realitas politik penelitian ilmu social. Sementara perhatian orang maori sendiri yang boleh jadi punya kapasitas melakukan penelitian tampak sedikit sekali.[1]

Masih di tahun yang sama, saya sebagai seorang mahasiswa tingkat doktor mewawancarai sekelompok wanita Maori yang anak-anaknya masuk ke Te Kohanga Reo. Anak perempuan saya masuk ke Te Kohanga Reo yang sama dan para wanita itu kenal baik dengan saya. Mereka setuju sekali untuk diwawancarai karena hanya sedikit yang saya dapatkan dari buku pegangan metodologis standar bagi isu-isu yang nantinya saya hadapi sebagai seorang Maori yang melakukan penelitian terhadap orang Maori lain. Diskusi-diskusi tentang lintas kultural jarang berguna karena saya tidak bekerja secara lintas kultural. Kebanyakan literatur lintas budaya mengasumsikan bahwa peneliti adalah bagian dari kelompok kultural dominan yang melakukan penelitian karena sebuah kelompok minoritas. Ada beberapa studi yang menggarap isu bagi para peneliti wanita yang hendak melakukan studi di desa-desa terpencil Afrika atau Amerika Selatan. Dan tentu saja ada laporan romantis National Geographic tentang wanita yang menghabiskan waktu bertahun-tahun mempelajari primata di berbagai tempat terpencil, yang terus terang saja tidak menarik.

Literatur tersebut menguatkan ide tentang diperlukannya keterampilan-keterampilan khusus karena sensitif secara kultural dan cara-cara efektif mendapatkan jalan masuk ke dalam komunitas yang dipelajari sekaligus mendapatkan kepercayaan informan.[2] Terbatasnya literatur terkait dengan

kritik atas pendekatan metodologis—literatur itupun lebih banyak ditulis para sarjana Afro-Amerika ketimbang orang-orang pribumi lainnya—,[3] mengakibatkan tidak ada satupun yang bisa membantu saya memikirkan bagaimana membingkai apa yang saya lakukan dalam konteks kultural saya, atau bagaimana kalau saya hendak melakukan penelitian salah satu komunitas saya. Sementara penelitian yang sudah dilakukan para akademisi Maori pun nampak problematis bagi saya, pertama karena mereka menulis seolah-olah mereka adalah orang luar dalam dunia mereka sendiri, dan kedua karena mereka semua laki-laki, fasis berbahasa Maori dan dianggap berpengatuhan mendalam tentang budaya Maori.[4] Saya menulis sebuah makalah sebagai pembuka proyek penelitian, menggelar isu-isu yang saya hadapi dan mencoba mengartikulasikan apa yang membuat isu-siu itu menjadi sedemikian problematik.[5]

Ketika bergerak di seputar komunitas di mana saya terlibat, saya menyadari ada sebuah wacana anti penelitian dan sangat sinis terhadap penelitian non pribumi, namun setelah itu saya bersyukur ternyata masih ada juga dukungan bagi pekerjaan yang sedang saya lakukan. Orang-orang berminat tulus membicarakan fokus mengenai kehidupan mereka. Mereka juga sangat tertarik untuk mencari tahu apakah orang-orang memang seperti yang mereka pikir selama ini. Saya mendapati orang-orang itu mempercayakan pada saya informasi tentang diri mereka yang sangat pribadi sifatnya. Saya merasa terhormat atas kepercayaan itu, dan terbebani tentu saja—dalam artian harus amat hati-hati dan sangat menjaga martabat dalam menangani informasi demikian.

Keleluasaan (*discretion*) bukanlah sesuatu yang sejak dari mula sudah saya sadari untuk bersikap hati-hati menggunakannya, *diskrei* agaknya lebih merupakan keterampilan penting dalam konteks pekerjaan saya selaku seorang peneliti. Setelah beranjak dari status mahasiswa pasca sarjana untuk bekerja sebagai koordinator penelitian kesehatan saya menemukan penerimaan lebih besar terhadap peran saya sebagai peneliti berbasis komunitas. Peran itu berbeda dari peran-peran yang sebelumnya saya jalani sebagai orang tua dan guru, dan saya menemukan sebuah peran yang sangat diistimewakan. Saya diundang untuk berperan serta dalam berbagai pertemuan komunitas tentang kesehatan Maori tetapi tidak dilibatkan dalam politik panas kesehatan berbasis komunitas. Saya sanggup bekerja di antara dan dalam pengelompokan berlainan kepentingan kesehatan dan pendidikan komunitas. Saya diminta menjelaskan seluk-beluk kebijakan pemerintah dan penelitian kesehatan terkait. saya pun diharapkan untuk menyambungkan seluruh informasi resmi dengan apa yang sedang coba dilakukan komunitas dan dengan cara mereka membahas masalah kesehatan. Komunitas menggunakan kerangka yang sepenuhnya berbeda dalam memahami pembicaraan resmi. Ini jelas menggusarkan para pejabat yang mendapati diri mereka harus menjelaskan kebijakan kepada orang-orang yang tidak sepakat dengan asumsi dasar di mana kebijakan disandarkan, dan yang mesti bertanggung jawab bagi sejarah tentang kebijakan dan hubungan dengan Maori!

Saya menyaksikan kekuatan komunitas dan kemampuan mereka untuk mendekonstruksi pembicaraan resmi dengan

mudah. Saya menyaksikan kepercayaan berkesinambungan dalam diri mereka, pandangan positif dan optimisme mereka serta harapan mereka bahwa mungkin, suatu hari nanti, kehidupan akan membaik. Dengan berbicara bersama orang-orang dalam komunitas saya menjadi tertarik pada pertanyaan-pertanyaan yang mereka ajukan tentang kesehatan yang tidak ditanggapi oleh para peneliti. "Kami tahu kami sedang sekarat," seseorang berkata, "tapi tolong beri tahu kami mengapa kami sekarang hidup? Kesehatan kami tidak akan membaik kecuali kami mampu mengatasi kenyataan bahwa kami tidak punya kedaulatan, kami bisa gila mendengar apa yang salah pada kami, beri tahu kami solusi yang baik untuk sebuah perubahan, atau mengapa mereka selalu berpikir dengan melihat kami, mereka akan menemukan jawaban bagi problem-problem kami, mengapa mereka tidak melihat diri sendiri?" Pertanyaan-pertanyaan senada juga diajukan menyangkut masalah pendidikan dan keadilan. Saya sendiri pun ingin tahu mengapa *concern* komunitas selalu dibingkai ulang di sekitar problem-problem standar penelitian. Bagaimana penelitian akan mengkaji kebutuhan-kebutuhan kami selaku bangsa pribumi kalau pertanyaan-pertanyaan kami tidak pernah dianggap serius? Seolah-olah pertanyaan-pertanyaan komunitas tidak pernah didengar, lewat begitu saja, sudah.

Saya tidak membuat keputusan secara sadar tentang menjadi seorang peneliti, tentang memutuskan untuk secara aktif terlibat dalam politik penelitian, atau dalam pengajaran penelitian, atau dalam praktek sebagai seorang peneliti. Meskipun demikian, entah di mana dalam proses menjadi

seorang peneliti saya juga banyak berpikir tentang peran penelitian bagi Maori dan peran saya sendiri selaku seorang peneliti Maori. Kedua isu tersebut, dalam pandangan saya, sangat terkait sekaligus terpisah sangat jauh. Pendefinisian saya tentang diri saya selaku seorang peneliti Maori atau pribumi nampaknya merupakan hal alami yang memang demikian adanya. Saya seorang maori. Saya bekerja sebagai seorang peneliti dalam suatu proyek yang harus menyertakan keluarga-keluarga Maori dalam studi; keahlian saya adalah membangun jaringan dan pendekatan-pendekatan untuk mewawancarai keluarga-keluarga Maori dalam *setting* komunitas. Saya adalah koordinator seluruh studi, bukan cuma bagian yang terkait dengan Maori, dan memandu seluruh aspek kuisioner dan jadwal wawancara. Ketika saya membaca buku-buku metodologi, utamanya terkait dengan metodologi feminis, bagi saya yang tampak penting adalah praktek-praktek kelaziman yang dijalankan keluarga-keluarga Maori bersama saya selaku peneliti kapan dan di manapun kami menemui kebutuhan yang perlu dibicarakan dan digolongkan sebagai proses.

Saat mengunjungi tempat-tempat lain saya menemui bangsa pribumi yang mengalami cerita serupa sebagai peneliti. Pendidikan perguruan tinggi mengalienasi dan memenggal mereka dari kebutuhan komunitas mereka sendiri. Makin berpendidikan mereka makin kuat asumsi bahwa mereka enggan pulang ke komunitas asal mereka. Kebijakan asimilasi dalam pendidikan dimaksudkan untuk menyediakan jalan raya jalur cepat bagi bangsa pribumi tersebut yang *qualified*. Banyak yang mengambil jalan itu dan tidak pernah kembali.

Meski begitu ada banyak lainnya yang memilih tetap tinggal, menyandang identitas mereka penuh bangga serta bekerja dengan dan bagi komunitas maupun *nation* mereka. Di berbagai tempat di seluruh dunia terdapat prakarsa-prakarsa kecil yang menyediakan bagi bangsa pribumi ruang untuk mencipta dan menjadi pribumi. Penelitian agaknya merupakan suatu aspek kecil dan teknis dari politik lebih besar bangsa pribumi. Penelitian sering kali dianggap sebagai aktivitas yang cuma dilakukan antropolog! Selaku bs pribumi kami punya kebutuhan dan prioritas penelitian sendiri. Pertanyaan-pertanyaan kami pun penting. Penelitian membantu kami menemukan jawabnya. ❋

Catatan:

1 Konferensi disiplin tahunan sering kali didominasi oleh presentasi akademis dan watak 'politis' penelitian dianggap sepi begitu saja. Watak demikian dalam beberapa kasus dipandang sebagai pengganggu dan orang yang mengangkat atau mempersoalkan

2 Saya selalu memandang diri saya sebagai bagian dari komunitas informan dan karena itu merasa cukup terlatih untuk menginformasikan tentang diri saya sendiri, tetapi tidak cukup terlatih untuk meminta orang lain melakukan hal demikian pada saya! Dan tentu saya membaca apa yang dituturkan dalam wawancara, seolah-olah saya masih menjadi anggota komunitas informan, dan sangat sadar tentang kata-kata yang diungkapkan pada saya sesungguhnya diseleksi dan dibingkai dengan cermat.

3 Misalnya lihat, Mitchel, J. (1982), "Reflections of a Black Social Scientist: Some Struggles, Some Doubts, Some Hopes", dalam *Harvard Educational Review*, Vol. 52, No. 1, hal. 27-34.

4 Tidak satupun yang bersangkutan dengan bagaimana saya melihat diri saya.

5 Bagian pertama dari serangkaian makalah, Smith, L. T. (1985), "Te Rapunga Ki Te Ao Marama", Education Department, University of Auckland.

Daftar Pustaka

Abu-Lughod, J. (1989). "On the Remaking of History: How to Reinvent the Past". *Remaking History*. Seattle: Dia Art Foundation, Bay Press.

Acoose, J. (1995). *Iskwewak-Kah' Ki Yaw Ni Wahkomakanak. Neither Indian Princesses nor Easy Squaw*. Toronto: Women's Press.

Adas, M. (1989). *Machines as the Measure of Man. Science, Technology and Ideologies of Western Dominance*. Ithaca: Cornell University Press.

Adorno, T. W. *et al.* (1976). *The Positivist Dispute in German Sociology*. Translated by G. Adrey dan D. Frisby. London: Heinemann.

Alfred, G. R. (1995). *Heeding the Voices of our Ancestors, Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Nationalism*. Toronto: Oxford University Press.

Ames, M. (1986). *Museums, The Public and Anthropology*. London: University of Columbia Press.

Ashcroft, B., G. Griffiths and H. Tiffin (1989). *The Empire Writes Back, Theoryand Practice in Post-colonial Literatures*. London: Routledge.

Asher, G. and D Naulls (1987). *Maori Land*. Wellington: New Zealand Planning Council.

Awatare, D. (1984). *Maori Sovereignty*. Auckland: Broadsheet.

Bazin, M. (1993). "Our Science, Their Science". *Race and Class*. Vol. 34, No. 2.

Beaglehole, E. and Beaglehole, P. (1948). *Some Modern Maoris*. Wellington: New Zealand Council for Educational Research.

Beaglehole, J. C. (1962). *The Endeavour Journal of Joseph Banks 1768- 1771*. Sydney: Angus dan Robertson.

Bernal, M. (1991). *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization.* London: Vintage.

Bernstein, B. (1971). "On the Classification and Framing of Knowledge". *Knowledge and Control, New Directions for the Sociology of Education. Eds.* M. F. D. Young. London: Collier Macmillan.

Beverly, J. (1992). "The Margin at the Centre: on Testimonies". *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography. Ed,* S. Smith dan J. Watson. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Binney, J. (1968). *The Legacy of Guilt: A Life of Thomas Kendal.* Auckland: Oxford University Press.

Bishop, R. (1996). *Collaborative Research Stories.* Palmerston North: Dunmore Press.

Blackledge, D. and B. Hunt (1985). *Sociological Interpretations of Education.* London: Croom Helm.

Blea, I. I. (1995). *Researching Chicano Communities.* Westport: Praeger.

Bowles, S. and H. Gintis (1976). *Schooling in Capitalist America.* USA: Basic Book.

Brennan, J. F. (1991). *Racist Culture, The History and System of Psychology.* New Jersey: Prentice Hall International.

Brockway, L. H. (1979). *Science and Colonial Expansion. The Role of the British Royal Botanical Gardens.* New York: Academic Press.

Buck, P. (1949). *The Coming of Maori.* Wellington: Maori Purposes Fund Board, Whitcombe and Tombs Ltd.

Burger, J. (1990). *The Gaia Atlas of First Peoples.* London: Gaia Books.

Cajete, G. (1994). *Look to the Mountain. An Ecology of Indigenous Education.* Colorado: Kivaki Press.

Carnoy, M. (1974). *Education as Cultural Imperialism.* New York: D. McKay Co.

Cesaire, A. (1969). *Return to My Native Land.* Harmondsworth: Penguin Books.

Churchil, W. (1994). *Indians Are Us? Culture and Genocide in North America.* Maine: Common Courage Press.

Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture, Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art.* Cambridge: Harvard University Press.

Clifford, J. and Gregory, D. (1994). *Geographical Imaginations.* Cambridge: Blakwell.

Collins, P. H. (1991). "Learning from the Outsider Within: the Sociological Significance of Black Feminist Thought". *Beyond Methodology, Feminist Scholarship as Lived Research,* ed. M. Fonow dan J. A. Cook. Blooming: Indiana University Press.

Coney, S. (1988). *The Unfortunate Experiment.* Auckland: Penguin.

Craig, E. (1964). *Man of the Mist. A biography of Elsdon Best.* Wellington: Penguin.

Dodson, M. (1994). "Voices of the Peoples—Voices of the Earth; Indigenous Peoples—Subjugation or Self-determination?". *Voices of the Earth. Ed.* Leo van der Vlist. Netherlands: International Books, NCIP.

Drake, M. (1989). *The New Maori Myth.* Auckland: Wycliffe Christian Schools.

Erler, M. and M. Kowaleski (1988). *Women and Power in the Middle Ages.* Athens: University of Goergia Press.

Fanon, Frantz (1976). *The Wretched of the Earth.* London: Penguin Books.

Fonow, M. M. and J. A. Cook (1997). *Beyond Methodology. Feminist Scholarship as Lived Research.* Bloomington: Indiana University Press.

Foucault, M. (1972). *The Archeology of Knowledge.* New York: Pantheon.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* London: Penguin.

Freire, P. (1987). *Literacy :Reading the Word and The World.* London: Routledge and Kegan Paul.

Furness, E. (1995). *Victims of Benevolence: The Dark Legacy of the Williams Lake Residential School.* Vancouver: Arsenal Pulp Press.

Garrod, A. and C. Larimore, ed (1997). *First Person, First People. Native American College Graduates Tell Their Life Stories.* Ithaca: Cornell University Press.

Gibson, R. (1986). *Critical Theory and Education.* London: Hodder and Stoughton.

Giddens, A. (1989). *Sociology.* Cambridge: Polity Press.

Goldberg, D. T. (1993). *Racist Culture, Philosophy and the Politics of Meaning.* Oxford: Blackwell.

Gould, Stephen Jay (1981). *The Mismeasure of Man.* London: Penguin Books.

Harding, S. (1987). *Feminism and Methodology.* Bloomington: Indiana University Press.

Harjo, J. dan G. Bird, ed. (1997). *Reinventing the Enemy's Language. Contemporary Native Women's Writings of North America.* New York: W.W. Norton and Company.

Haunani Kay Trask (1993). *From a Native Daughter.* Maine: Common Courage Press.

Hooks, b. (1992). *Black Looks, Race and Representation.* Boston: South End Press.

Ihimaera, W. (1990). *Te Ao Marama.* Auckland: Reed Books.

Irwin, K. (1992). "Towards Theories of Maori Feminisms". *Feminist Voices, Women's Studies Texts for Aotearoa/New Zealand.* Auckland: Oxford University Press.

Jaggar, A. (1983). *Feminist Politics and Human Nature.* Sussex: Harvester Press.

Jaimes, M. A., ed. (1992). *The State of Native America: Genocide, Colonization and Resistance.* Boston: South End Press.

Johnson, S. and D. Budnik (1994). *The Book of Elder.* San Fransisco: Herper.

Jonas, S., E. McCaughan dan E. Martinez (1984). *Guatemala: Tyranny on Tria.* San Fransisco: Synthesis Publications.

Kuhn, T. (1970). "The Structure of Scientific Revolutions". *International Encyclopedia of Unified Science,* Vol. 2, No. 2. Chicago: University of Chicago Press.

Kuper, A. (1988). *The Invention of Primitive Society.* London: Routledge.

Laffey, J. F. (1993). *Civilization and its Discontented.* New York: Black Rose Books.

Lather, P. (1991). *Getting Smart, Feminist Research and Pedagogy With/in the Postmodern.* New York: Routledge.

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space.* USA: Blackwell.

Lippman, L. (1981). *Generations of Resistance. The Aboriginal Struggle for Justice.* Melbourne: Longman Cheshire.

Livingstone, D. (1992). *The Geographical Tradition.* Oxford: Blackwell.

Mackenzie, J.R. (1990). *Imperialism and the Natural World.* England: Manchester University Press.

Mander, J. (1991). *In the Absence of Sacred: the Failure of Technology and the Survival of the Indian Nations.* San Fransisco: Sierra Book Club.

Mangan, J. (1993). *The Imperial Curriculum-Racial Images and Education in the British Colonial Experience.* London: Routledge.

Maracle, L. (1996). *I Am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminisme.* Vancouver: Press Gang Publishers.

McClellan, J. E. (1985). *Science Recognized: Scientific Societies in the Eighteenth Century.* New York: Columbia Press.

Memmi, A. (1965). *The Colonizer and the Colonized.* Boston: Beacon Press.

Menchu, R. (1984). *I, Rigoberta Menchu. An Indian Woman in Guatemala.* London: Verso.

Minh-ha, Trinh T. (1989). *Woman, Native, Other.* Bloomington: Indiana University Press.

Mitchel, J. (1982). "Reflections of a Black Social Scientist: Some Struggles, Some Doubts, Some Hopes". *Harvard Educational Review*. Vol. 52, No. 1.

Moraga, C. and G. Anzaldua (1981). *This Bridge Called My Back*. New York: Kitchen Table Women of Color Press.

Morrison, T. (1993). *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. New York: Vintage Books.

Moses D. D. and T. Goldie (1992). *An Anthology of Cabadian Native Literature in English*. Toronto: Oxford University Press.

Nabokov, P. (1992). *Native American Testimony*. New York: Penguin Books.

Nandy, A. (1989). *The Intimate Enemy: Loss and Recoveryof Self under Colonialism*. Delhi: Oxford Press.

Ngugi Wa Thiong'o (1986). *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.

Pool, D. L. (1977). *The Maori Population of New Zealand 1769-1971*. Auckland: Auckland University Press and Oxfort University Press.

Reinharz, S (1992). *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.

Rintoul, S. (1996). *The Wailing: A National Black Oral History*. Australia: Heinemann.

Riseborough, H. (1989). *Days of Darkness: Taranaki 1878- 1884*. Wellington: Allen and Unwin.

Rose, W. (1992). "The Great Pretenders: Further Reflections on Whitesamanism". *The State of Native America: Genocide, Colonization and Resistance*. Boston: South End Press.

Rowse, A. L. (1989). *The Controversial Colensos*. Cornwall: Dyllansow Truran Cornish Publishing.

Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Said, E. (1983). "Opponents, Audiences, Constituencies and Community". *The Politics of Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press.

Sale, K. (1990). *The Conquest of Paradise, Christopher and the Columbian Legalcy in North America*. New York: Alfred Knopf.

Salmond, A. (1985). "Maori Epistemologies". *Reason and Morality*. London: Tavistock.

Salmond, A. (1991). *Two Worlds, First Meetings Between Maori and European 1642-1772*. Auckland: Viking.

Sardar, Z. A., A. Nandy and W. Davies (1993). *Barbaric Others, A Menifesto of Western Racism*. London: Pluto Press.

Shiva V. (1993). *Monocultures of the Mind*. London: Zed Books. Malaysia: Third World Network.

Sisson, J. (1991). *Te Waimana. The Spring of Mana*. New York: Unersity of Otago Press.

Smith, G. H. (1994). "Maori Culture for Sale". *Polemic*. University of Sidney Law Society, Sidney: Friar Press. Vol. 4, No. 3.

Smith, L. T. (1985). "Te Repunga I Te Ao Maori". *Issues of Research and Maori. Eds*, G. H. Smith dan M. K. Hohepa. Research Unit for Maori Education, Education Department, University of Auckland.

Smith, L. T. (1994). "In Search of a Language and a Shareable Imaginative World: F Kore Taku Moe, E Riro I a Koe". *Hecate*. Vol. 20, No. 2.

Sorrenson, M. P. K. (1992). *Manifest Destiny, The Polynesian Society Over 100 Years*. Auckland: The Polynesian Society.

Spivak, Gayatri (1990). *The Post-Colonial Critic*. New York: Routledge.

Stanley, L. and S. Wise (1993). *Breaking Out Again. Feminist Ontology and Epistemology*. London: Routledge.

Steadman, C. (1992). "Culture, Cultural Studies and the Historians". *Cultural Studies. Eds*, G. Nelson, P.A. Treicher and L. Grossberg. New York: Routledge.

Stocking, G. Jr (1987). *Victorian Anthropology*. London: The Free Press.

Street, B. V. (1984). *Literacy in Theory and Practice*. New York: Cambridge University Press.

Stringer, E. T. (1996). *Action Research. A Handbook for Practitioners*. California: Sage Books.

Sykes, R. B. (1989). *Black Majority*. Melbourne: Hudson Hawthorn.

Te Awekotuku, N. and Manatu Maori (1991). *He Tikange Whakaaro. Research Ethics in the Maori Community*. Wellington: Manatu Maori.

Temm, P. (1990). *The Waitangi Tribunal*. Auckland: Random Century.

Thiong'o, Ngugi Wa (1986). *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.

———(1995). *Third World Resurgence*. No. 63.

Thompson, A.S. (1859). *The Story of New Zealand: Past and Present, Savage and Civilized*. London: John Murray.

Thornberry, P. (1991). *International Law and the Rights of Minorities*. Oxford: Clarendon Press.

Torgovnick, M. (1990). *Gone Primitive: Savage Intelects, Modern Lives*. Chicago: University of Chicago Press.

Trask, H.K. (1993). *From a Native Daughter*. Maine: Common Courage Press.

van Dijk, T. A. (1989). *Elite Discourses and Racism*. California: Sage Publications, Newbury Park.

Walker, R. (1990). *Ka Whawhai Tonu Matou. Struggle Without End*. Auckland: Penguin.

Whitt, L. (1995). "Indigenous Peoples and the Cultural Politics of Knowledge". *Issues in Native American Cultural Identity*. New York: Peter Lang Publishing.

Williams, R. (1973). *The Country and the City*. London: Paladin.

Wilmer, F. (1993). *The Indigenous Voices in World Politics*. California: Sage Publication.

Young, R. (1990). *White Mythologies: Writing, History and the West*. London: Routledge.

Yudice, G. (1991). "Testimonies and Post Modernism". *Latin American Perspective: A Journal on Capitalism and Socialism*. Vol. 18, No. 3-4.

Indeks

Aborigin xvii
  Aboriginal xvi
  Aborigin Tasmania 155
Adam Kuper 91
Afro-Amerika 144
Albert Memmi 17
Alexic Sherman 241
Allen Duff 241
Amazon Basin Declaration, Kari Oca Declaration 184
American Indian Movement (AIM) (lihat International Indian Treaty Council) xviii, 176
Amerika Serikat xxvi
  Asosiasi Antropologi Amerika 185
  kasus Leonard Peltier 175
  Peabody Museum, Salem, Massachusetts xxvi
  Revolusi Amerika xxvi
  Yale University 201
Andrew Paul 176
Anglo-French
  paruh kedua abad delapan belas 90
Anglo-Saxon 121
Annette Sykes 252
Aristoteles 56
Armed Constabulary 122
Aroha Mead 151
A.S. Thomson 12
Ashis Nandi xx
Aztlan 193

Basil Bernstein 93
Bastion Point 166
Bell Hooks 134
Bernice Reagon Johnson 193
Biodiversity 183
Black Australia (lihat Aborigin) xvii
Bobbi Sykes 11, 147
British Empire Exhibition pada 1924 (lihat Rumah pahatan Maori) 64
Building block 58

C. Steadman 21
Cherryl Smith 34, 83
Christopher Columbus 3
Cultural studies xxxiii, 96
Cultural survival 223

David Theo Goldberg 51
Dewan Dunia Bangsa Pribumi (lihat The National Indian Brotherhood) 176
Dekolonisasi xiii
Dekonstruksi xii
Descartes 56
Devide et impera 149
Doktrin Terra Nillius 168
Donna Awatare 97, 172
Draft Deklarasi bagi Perlindungan Hak-Hak Bangsa Pribumi 178

East India Company xxvi
Edward Said viii
Ellsworth 306
Elsdon Best 128
Elsdon Craig 123
Empire writes back (lihat literatur pasca kolonial) 33
Evelyn Stokes 325

Feminisme xxiii, 243
Filsafat Yunani Klasik 56
First Nations (lihat NAIB) xvi
First Nation Canadian, xxii
First Peoples xvi
Foucault x, 62
Fourth World Peoples xvi
Frantz Fanon xxxii
Franke Wilmer 165
Freud 25
Frustrasi urbanisasi 165

Gayatri Spivak 100
General Agreement on Tariffs and Trade (GATT) (lihat Human Genome Diversity Project) 12
Genocide: penghancuran 130
George Grey 120
George Manuel 176
Gerald Alfred 169
Graham Smith 233
Gregory Cajete 230
Greg, Tasmania Lehman 4

Giroux 306

Gunder Frank 269

Haunani Kay Trask 199

Hagahai dari Papua New Guinea 151

Hawai Haunani Kay Trask 4

Hegel 24
Hegelian 25

Henri Lefebvre 61

Henry Louis Gates Jr 91

Human Genome Diversity Project (lihat GATT dan National Institute of Health) 151, 250

Imperialisme vii

Indigenous xvi
Indegenous Peoples xviii
Indigenous Peoples World Conference on Education xxxvi

Indian Country (lihat Navaho Nation) 192

Insider xv

International Indian Treaty Council (lihat AIM) 176

Irene Blea 193

Iwi atau Suku 101

Jaman Baru (New Age) xvii

J. A. Hobson tahun 1902 5

James Cook 3
Cook ke Pasifik Selatan 127

James Clifford 81

Janet Abu-Lughod 21, 92

Janice Acoose 209

Jerry Mander 160

Jimmy Everett 155

John Laffey 90

John Howard 249

Joseph Banks 82

Julian Burger xxxi

Kahnawake 193

Kanaka Maoli xxxiv

Kant 91

Kathie Irwin 37

Kolonialisme vii

Kompeni Belanda Hindia Barat 127

Komisi Penyelidikan Kerajaan 248

Konstantinopel 86

Konferensi Dunia Bangsa xxxvi

Land Wars era 1860-an 118
Lee Maracle xxii
Lenin 1917. 5
Lester Rigney 232
Leonie Pihama 31
Louise Erdrich 240

M. Annette Jaimes 232
MacKanzie 7
Manifest Destiny 84
Maori
  Kaupapa Maori 191
  Kanohi kitea xxxiii
  Maori-Centred 191
  Rumah pahatan Maori (lihat Maatatua) 64
  Research Unit for Maori Education 201
  Tikanga Maori (adat budaya Maori) 166
Marianna Torgovnick 90
Mataatua (lihat British Empire Exhibition di Sidney) 64
  Deklarasi Mataatua tentang Hak Kekayaan Kultural dan Pribumi 184
Martin Carnoy 270
Martinez Cobo 177
Marques xxvi
Marxisme 47, 270
Mazisi Kunene 97
Mediterania 86
Merata Mita 242
Michael Dodson 178
Mohawk (lihat Pan-Native) 193

Nation's Band Office 235
National Geographic 326
National Institute of Health (lihat Human Genome Diversity Project) 151
National Research Advisory Council 325
Native Peoples xvi
Navaho Nation (lihat Indian Country) 192
Nazi Jerman 268
Negro 25
Nested identities 193
New South Wales xxxvi
New Zealand xxxvii
  Asosiasi Antropolog Sosial New Zealand 185
  Yayasan Marsden
    Blue skies 204
Nga Tamatoa xxx
Ngahuia Te Awekotuku 184
Ngati Awa xxx, 65

Ngati Awa Research Centre 197
Ngugi wa Thiong'o 1
North American Indian Brotherhood (NAIB) 175
Northern Territories 167

Oedipus kompleks 91
Organisasi Buruh Internasional (ILO) 176
Oriental 13
Other viii

Pan-Native 193
Paris Academy didirikan tahun 1660-an 125
Pasca kolonial
Literatur pasca kolonial (lihat Empire writes back) 33
Pasifik Selatan 3
Patricia Grace 31
Patricia Johnston xxii
Paulo Freire 117
Perang Vietnam 268
Percy Smith 120
Piagam Suku Bangsa Pribumi tentang Hutan Tropis 183
Polynesian Society 122
Plato 56

Rangatiratanga 53
Ranginui Walker 165
Raupatu xxx
Rebecca Robins 175
Revi Maniapoto 158
Revolusi Industri 75
Rigoberta Menchu 227
River Thames 116
Royal Society London 127
Robert Young 21
Royal Botanic Gardens 82
Russel Bishop 303
Russel Means 176

Salman Rushdie 1
Sally Morgan 240
Sandy Johnson 230
Sir Apirana Ngata 201
Sir James Henare 310
Sir Peter Buck 201
Skot Gaelic 239
Stuart Rintoul 228

South Sea Islanders 116
South Seas Exhibition 65
Stuart Hall 46

Tangata Whenua xvii
Te Kohanga Reo xxxi
The Canadian Indian Brotherhood xviii
The European Bureau of Lesser Languages 235
The National Indian Brotherhood 176
The Squamish Nation 235
The Tohunga Suppression Act 125
Thornberry 177
Tino rangatiratanga (kedaulatan), 166
Toni Morrison 35
Traktat Waitangi xxx
Trinh T. Minh-ha 91
Tuakana Nepe 309

Undang-undang Bahasa (Language Act) 235
Universitas Curtin 209
University of Hawai'i 200
University of Saskatechewan 209
University of Auckland 201
Departemen Pendidikan University of Auckland 201

Vandana Shiva 150
virtual reality 155
Voyeur xxii

Waitangi Tribunal xxx
Wananga o Awanuiarangi 197
Ward Churchill 85
Wendy Rose 155
Whakapapa xxix
Witi Ihimaera 239
Woollongong xxxvi

Yahudi 25

Zoologi xxi

Tentang Penulis

Linda Tuhiwai Smith *(Ngati Awa dan Ngati Porou)* adalah Associate Professor bidang Pendidikan dan Direktur International Research Institute for Maori and Indigenous pada University of Auckland. Tahun 1991 Ottawa, bersama Graham diundang untuk menghadiri *All Chiefs Special Conference on Education* yang diselenggarakan *Assembly of First Nations*. Tahun 1992, bersama Aroha menjadi delegasi resmi ke Rio de Jeneiro mengikuti *Earth Summit*. 1 Januari 1993 menghadiri perkumpulan Ngati Porou untuk merayakan *International Year for Indigenous Peoples*.

Pada 1993 Whakatane, mewakili pribumi membicarakan hak kekayaan kultural dan intelektual, konferensi tersebut melahirkan kesepakatan *Mataatua Declaration on Cultural and Intelectual Property Rights of Indigenous Peoples*. Tahun 1993, terlibat dalam konferensi Bangsa Pribumi se-Dunia tentang Pendidikan. Konferensi tersebut menelurkan *Coolangatta Statement*. 1994 Menjadi penasihat akademis untuk *Te Wananga o Awanuiarangi*, yang berarti Universitas Suku. 1997 Diundang untuk bicara tentang penelitian pada program pribumi di Western Australia. Dan 1997 menjadi pembicara panel pada konferensi tentang penelitian pendidikan. ❋