

# Siapa yang Muncul di Album Keluarga? Menulis Sejarah Perjuangan Revolusi Indonesia

*Jane Monnig Atkinson*

*Editor terjemahan: Dwi Elyono*

**Abstrak:** Membahas tentang kajian Sulawesi Tengah bagian timur, Indonesia, bab ini membandingkan perspektif dari dua sejarah. Perspektif pertama ditulis dari sudut pandang pusat metropolitan Jawa dan perspektif kedua ditulis dari sudut pandang kelompok dataran tinggi yang menganut kepercayaan pagan yang bermukim di pedalaman Sulawesi Tengah. Perspektif kedua adalah sebuah sejarah lisan yang dikumpulkan dari para petani Wana; perspektif pertama dikumpulkan oleh para sejarawan yang disponsori pemerintah Indonesia melalui wawancara dengan elite politik daerah. Kedua sejarah berfokus pada peristiwa-peristiwa yang terjadi setelah invasi Jepang di Sulawesi Tengah. Sejarah yang dikumpulkan dari petani Wana menyangkut sebuah gerakan milenarian, dan sejarah yang disponsori pemerintah Indonesia menyangkut perjuangan kemerdekaan nasional yang membentuk transisi dari rezim kolonial Belanda ke negara Republik Indonesia yang merdeka.

*Kata kunci:* Sulawesi, Indonesia, pusat metropolitan, petani Wana, invasi Jepang, rezim kolonial Belanda, sejarah versi pemerintah, sejarah lisan

*Tulisan ini adalah terjemahan dari artikel Jane Atkinson "Who appears in the family album: Writing the History of Indonesia's Revolutionary Struggle" dalam Renato Rosaldo ed. Cultural Citizenship in Island Southeast Asia: Nation and Belonging in the Hinterlands (University of California Press, 2003), 134-61.*

---

Hobsbawm mencirikan bangsa sebagai "fenomena ganda, yang pada dasarnya dibangun dari atas, tetapi yang tidak dapat dipahami kecuali jika dianalisis dari bawah dalam hal asumsi, harapan, kebutuhan, kerinduan dan kepentingan orang-orang biasa, yang tidak selalu bersifat nasional dan yang masih kurang nasio-

nalis" (1990, 8). Kajian tentang nasionalisme, bersama dengan tulisan-tulisan terkait tentang historiografi, mencakup dan memperdebatkan polaritas dari kepentingan, perspektif, dan kesadaran kelompok elite dan orang kebanyakan. Oposisi logis, keelitan, dan alternitas juga merupakan istilah-istilah relatif, yang

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

kadang-kadang sulit diuraikan dalam kasus-kasus konkret (lihat Guha 1982, 4; 1988, 44; Spivak 1988, 284–85). Esai ini membahas representasi-representasi yang saling berlawanan dari tindakan dan kepentingan “rakyat biasa” — para petani dan petani subsisten di Sulawesi Tengah bagian timur — dan para anggota elite politik lokal yang terlibat dalam perjuangan anti-kolonial sebelum kemerdekaan Indonesia. Elite yang dikaji dalam analisis saya tidak beroperasi di tingkat pan-nusantara, seperti pemimpin nasionalis Sukarno, Hatta, atau Sjahrir. Lebih tepatnya, bisa dikatakan bahwa “keadaan di atas” mereka dalam hal-hal lokal mengingkari sebuah “keadaan di bawah” atau setidaknya sebuah lokasi pinggiran dalam proses revolusi dan pembangunan bangsa di bekas Hindia Belanda. Mereka menduduki apa yang secara tepat disebut oleh Gayatri Chakravorty Spivak sebagai “zona penyangga mengambang dari subalternitas-elite regional” (1988, 285). Meskipun marjinal, kasus yang dikaji di sini menawarkan sebuah perspektif unik tentang tantangan-tantangan yang ada dalam membaca “asumsi, harapan, kebutuhan, kerinduan, dan kepentingan” orang biasa dan orang yang tidak begitu biasa yang terpelempar dan terbentuk kembali dalam transformasi Hindia Belanda menjadi Republik Indonesia modern.

Kasus ini juga menjelaskan dinamika dalam menegosiasikan keanggotaan dalam komunitas nasional Indonesia. Semua negara-bangsa modern dengan berbagai cara bersusah-payah mengakomodasi pluralisme sambil bersikeras

mempertahankan prinsip-prinsip tertentu yang dianggap superkultural (misalnya, “pragmatis,” “rasional,” “transenden,” “dijamin oleh Tuhan,” atau hanya “benar”). *Kewarganegaraan kultural* di Indonesia bukanlah sebuah oksimoron. Kewarganegaraan Indonesia dikonstruksi secara pluralistik; perbedaan budaya diperbolehkan, benar-benar dirayakan — selama perbedaan itu ada di dalam, bukan berjarak dari, parameter-parameter tertentu yang ditetapkan secara nasional. Warga negara Indonesia harus mengakui dua komunitas yang lebih diutamakan daripada komunitas budaya mereka sendiri: yang pertama, sebuah komunitas internasional orang-orang yang percaya pada sebuah kepercayaan monoteistik yang disetujui (lihat Atkinson 1983); dan yang kedua, masyarakat nasional. Diskusi berikut ini mempertimbangkan kondisi-kondisi keanggotaan ini ketika mereka mempengaruhi “massa”, yang dalam kasus khusus ini dibagi ke dalam petani dan petani penggarap subsisten, warga negara dan penentang kebijakan pemerintah.

Strategi saya di sini adalah menjembatani kedua kutub pada dikotomi Hobsbawm dengan menyatukan dua jenis narasi — yang pertama adalah sebuah eksperimen Indonesia dalam sejarah publik; yang satunya adalah sebuah representasi antropologis dari sebuah gerakan milenarian.<sup>1</sup> Kedua upaya penarasian ini menyangkut peristiwa-peristiwa yang terjadi di wilayah yang sama di Sulawesi Tengah bagian timur pada tahun 1942. Karena sangat berbeda dalam hal pembingkai dan isi, dua narasi ini saling melengkapi satu sama lain, meskipun

---

<sup>1</sup> Esai ini menggabungkan penelitian lapangan yang dilakukan di dataran tinggi Sulawesi selama pertengahan 1970-an (lihat Atkinson 1989) dengan penelitian perpustakaan, arsip, dan lapangan berikutnya pada tahun 1990 yang didukung oleh Komite Fulbright. Saya berterima kasih kepada Dekan Harjoeno dan

stafnya di Universitas Hasanuddin di Ujung Pandang dan Dr. Sulaiman Mamor dari Universitas Tadulako di Palu atas bantuannya yang tak ternilai. Saya sangat berhutang budi kepada keluarga Tanjumbulu yang tinggal di Ampana atas dukungan mereka dan kepada banyak penghuni bekas Swapraja yang telah berbagi kenangan mereka dengan saya.

tidak sampai membuat keduanya menjadi satu narasi yang sempurna. Kekosongan di dalam dan di antara kedua narasi tersebut menarik perhatian pada keterbatasan dan potensi dalam penulisan narasi sejarah dan antropologis, serta dalam hal pemberian kewarganegaraan kepada kelompok-kelompok minoritas di Indonesia kontemporer.

### Sejarah dan Kewarganegaraan

Eksperimen historiografis yang dibahas di sini adalah produk dari perdebatan internal di Indonesia mengenai isu-isu kewarganegaraan kultural. Dalam setengah abad pertama setelah kemerdekaan Indonesia sebagai sebuah negara-bangsa, dominasi politik dan budaya Jawa atas nusantara, dengan penduduknya yang sangat beragam, telah menjadi sumber ketegangan dan perselisihan yang terus terjadi, yang terkadang mengancam keutuhan republik. Terlalu sering, di mata penduduk pulau-pulau terluar, kebangsaan Indonesia tampak sebagai sebuah cerita yang diceritakan oleh orang Jawa tentang diri mereka sendiri. Upaya-upaya pemerintah untuk melawan kesan ini melalui inklusivitas regional dan budaya terlihat dalam banyak ranah kehidupan Indonesia kontemporer. Pemrograman pada stasiun televisi milik pemerintah (TVRI), taman hiburan nasional Taman Mini Indonesia Indah, dan arsitektur bandara internasional Jakarta semuanya mewakili secara kuat keragaman budaya bangsa. Dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan telah mensponsori penelitian tentang budaya dan sejarah daerah yang dalam beberapa hal paralel dengan eksperimen dalam multikulturalisme yang saat ini sedang berlangsung di badan-badan dan lembaga-lembaga publik dan swasta di Amerika Serikat.

Historiografi nasional, atau penarasian kebangsaan, tidak pernah terbebas dari kepen-

tingan politik. Historiografi nasional selalu melibatkan konstruksi narasi sejarah yang secara selektif mengaitkan signifikansi pembangunan bangsa dengan aktor-aktor dan peristiwa-peristiwa tertentu dan bukan dengan yang lain. Sejarawan Indonesia Taufik Abdullah (1993) berbicara tentang sejarah nasional sebagai sebuah "album keluarga", yang dilihat orang untuk mencari potret mereka. *Sejarah Nasional Indonesia*, buku enam jilid yang diprakarsai dan disponsori oleh pemerintah, dan yang diterbitkan pada tahun 1970-an, mendokumentasikan sejarah Indonesia dari perspektif Jawa, pusat bangsa yang banyak sekali penduduknya dan kuat. Orang Indonesia yang tinggal di pulau-pulau terluar (termasuk Sulawesi) hampir-hampir tidak menemukan bagian dalam buku tersebut yang menunjukkan keterlibatan mereka dalam proyek nasional tersebut. Oleh karena itu, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Indonesia pada akhir 1970-an memprakarsai dan mensponsori sebuah proyek nasional penulisan sejarah daerah dengan sebuah tema yang sesuai dengan kepentingan nasional. Untuk sebuah bangsa yang besar, beragam, dan baru seperti Indonesia, periode revolusioner menjelang kemerdekaan adalah sebuah pilihan yang jelas untuk inisiatif ini. Sementara *Sejarah Nasional Indonesia* telah menunjukkan kemerdekaan Indonesia sebagian besar sebagai sebuah pencapaian dari pusat Jawa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan mengeluarkan sebuah undangan dari ibu kota negara yang dikirim ke setiap daerah untuk mengajak mereka "untuk berdiri dan diperhitungkan," yang pada intinya — untuk menceritakan bagian mereka dalam kelahiran bangsa Indonesia. Para peneliti dikirim ke berbagai provinsi dengan tugas mengidentifikasi dan mewawancarai otoritas-otoritas lokal tentang masa revolusi. Proyek ini menghasilkan penerbitan dalam beberapa jilid, yang masing-

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

masing merinci sejarah revolusi dari sebuah provinsi.<sup>2</sup> Di sinilah kesempatan bagi masyarakat lokal, melalui “para ahli” yang ditunjuk, untuk menambahkan suara mereka ke dalam cerita yang diceritakan oleh bangsa Indonesia tentang dirinya sendiri.

Kritik-kritik terhadap historiografi elite berpendapat bahwa historiografi beroperasi di dunia sebagai sebuah bentuk wacana politik yang signifikan (misalnya, Prakash 1992). Namun, dampak dari historiografi terhadap kesadaran massa adalah sebuah hal yang perlu diuji secara empiris, bukannya sebuah asumsi apriori. Sepenting apa pun proyek sejarawan di mata mereka sendiri, signifikansi proyek mereka bagi proyek pembangunan dan pemeliharaan bangsa mungkin berbeda dari bangsa satu ke bangsa lainnya dan dari generasi satu ke generasi lainnya. Rosaldo (1993), misalnya, mencatat bahwa, untuk Meksiko, antropologi, bukannya sejarah, menjalankan sebuah fungsi kunci pembangunan bangsa. Untuk Indonesia, tentu saja, ada contoh-contoh yang terdokumentasikan dengan baik dari para pemimpin politik yang menggunakan alusi-alusi sejarah untuk memajukan klaim mereka (Anderson 1990; Tsing 1987). Namun, Pembangunan (dengan visi masa depan pemersatunya) menyisihkan Sejarah (dengan kenangan yang perlu ditekan serta kenangan yang perlu dirayakan) sebagai sebuah wacana nasional pusat.

Saat ini saya tidak dalam posisi untuk mengukur dampak dari eksperimen historiografi yang dikaji di sini. Kementerian Pen-

didikan dan Kebudayaan menerbitkan seri tentang budaya dan sejarah daerah dalam beberapa jilid kertas berukuran kecil. Selain kajian tentang revolusi, ada kajian terhadap topik-topik seperti cerita rakyat dan gaya arsitektur daerah. Seluruh jilid dengan sebuah tema tertentu memiliki sampul menarik yang sama. Sejarah daerah perjuangan revolusi, misalnya, menampilkan seorang pejuang yang membawa tombak di atas seekor kuda yang sedang berdiri. Buku-buku tersebut disimpan di perpustakaan-perpustakaan universitas, perpustakaan-perpustakaan provinsi, dan kantor-kantor Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, di mana saya mendapati mereka tersedia tidak untuk dibeli, tetapi untuk difotokopi. Di wilayah yang menjadi fokus esai ini, dampak lokal pada tahun 1990 dari buku-buku terbitan 1982 tersebut sangat minim. Para pakar lokal yang diwawancarai untuk proyek tersebut bangga dengan peran mereka sebagai konsultan. Namun, buku-buku tersebut tidak dikenal atau tersedia secara lokal. Tidak ada bukti bahwa kajian yang disampaikan dalam buku-buku tersebut telah mempengaruhi pendidikan sekolah umum. Anak-anak sekolah yang saya temui mengenal sejarah kerajaan-kerajaan kuno dan pahlawan-pahlawan revolusi di Nusantara bagian barat, tetapi tidak mengetahui bekas kesultanan (yang ibu kotanya mereka huni) dan perannya dalam perjuangan melawan kolonialisme Belanda.

---

<sup>2</sup> Dalam pembahasan berikut ini, saya menyebut jilid buku yang membahas sejarah provinsi Sulawesi Tengah yang ditulis oleh H. B. Suwondo dan rekan-rekannya sebagai “sejarah pemerintah.” Sebutan singkat ini dimaksudkan untuk meningkatkan keterbacaan dari sebuah perbandingan yang memang padat antara tulisan sejarah yang diterbitkan dalam beberapa jilid oleh Kementerian Pendidikan dan

Kebudayaan dan catatan etnografi saya sendiri pada periode yang sama. Meskipun pengutipan saya terhadap jilid tersebut menekankan tulisan sejarah tersebut sebagai produk dari sebuah badan pemerintah, pengutipan tersebut tidak boleh diartikan bahwa jilid ini adalah satu-satunya tulisan sejarah atau tulisan sejarah terakhir tentang subjek tersebut yang disponsori oleh pemerintah Indonesia.

## Para Pejuang Revolusi Kota Kecil

Kota pesisir kecil Ampana, yang terletak di pantai selatan Teluk Tomini di provinsi Sulawesi Tengah, tampaknya tidak mungkin menjadi sebuah situs sejarah revolusi, tetapi memang, peristiwa-peristiwa yang terjadi di sana pada tahun 1942 melampaui yang terjadi di kota-kota besar di provinsi tersebut. Berikut saya rangkum sebagian dari cerita nasional yang disusun oleh para peneliti pemerintah. Antara 1 Februari dan 20 Februari pada tahun 1942, di tiga kota di Sulawesi Tengah, masyarakat setempat untuk sementara merebut kendali dari pemerintah kolonial. Ketiga kota tersebut semuanya adalah kota pelabuhan: Toli-Toli, di pantai utara dari lengan utara Sulawesi; Luwu, di ujung tenggara dari lengan tengah Sulawesi; dan Ampana, di pantai selatan dari teluk yang dibentuk oleh pertemuan di arah timur dari kedua lengan semenanjung tersebut. Secara signifikan, ketiga lokasi tersebut — komersial, berorientasi laut, dan Muslim — memiliki koneksi ke Gorontalo, di pantai utara Teluk Tomini. Gorontalo adalah markas dari sebuah kelompok revolusioner, yang dipimpin oleh Nani Wartabone dan Kusnodhanupoyo, yang dikenal sebagai Gerakan Merah Putih (GMP), yang namanya mengacu pada bendera Indonesia, yang oleh pemerintah kolonial Belanda dinyatakan ilegal untuk dikibarkan.<sup>3</sup> Pada tanggal 23 Januari 1942, anggota GMP menangkap pejabat-pejabat Belanda di Gorontalo, mengibarkan bendera Indonesia, dan menyanyikan lagu kebangsaan Indonesia di

lapangan olahraga kota. Kejadian-kejadian serupa terjadi pada bulan berikutnya di Toli-Toli, Luwu, dan Ampana.

Berikut adalah bagaimana peristiwa di Ampana digambarkan dalam sejarah perjuangan kemerdekaan provinsi:

Pada tanggal 21 Februari, dikeluarkan sebuah proklamasi yang menyatakan bahwa seluruh penduduk Ampana merdeka dari kekuasaan kolonial Belanda. Bendera merah putih dikibarkan dengan hormat saat lagu “Indonesia Raya” dinyanyikan dan dikeluarkan perintah agar semua kantor, sekolah, rumah, dan kapal mengibarkan bendera merah putih. Pada hari itu didirikan sebuah komite bernama Ampana Revolusioner, yang terdiri dari R. G. Datupamusu sebagai Ketua I, L. Laesa sebagai Ketua II, S. Pangemanan sebagai Sekretaris I, A. K. Lanuru sebagai Sekretaris II, L. Tanda sebagai Bendahara I, dan L. Magulili sebagai Bendahara II.

Komite ini bertugas menyelenggarakan pemerintahan, mengelola dana pemerintah, dan mendirikan pertahanan. Di kantor Swapraja Tojo Ampana, komite tersebut mengadakan rapat untuk menentukan pimpinan pasukan untuk menghadapi kemungkinan respon yang akan datang dari pemerintah Belanda di Poso. Pertemuan itu menghasilkan keputusan: Abdul Karim Lanuru akan menjabat sebagai kepala pasukan pertama; Mohammed Muslaeni sebagai kepala kedua.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Bendera dan lagu kebangsaan, bersama dengan bahasa nasional, Bahasa Indonesia, diadopsi oleh Kongres Rakjat Indonesia pada tahun 1939 untuk lebih mempersatukan gerakan nasionalis. Bahkan, bahasa Indonesia telah menjadi bahasa resmi kaum nasionalis sejak Konferensi Pemuda Indonesia (sebuah pertemuan yang diadakan oleh sebuah organisasi pemuda

nasionalis) tahun 1926. Lagu kebangsaan tersebut digubah oleh W. R. Soepratman pada tahun 1929 dan menyebar dengan cepat di kalangan organisasi-organisasi nasionalis (Kahin 1952, 97).

<sup>4</sup> Suwondo dkk. 1982, 19–20. Terjemahan dari sumber-sumber berbahasa Indonesia dan Belanda yang ada dalam esai ini adalah karya saya sendiri.

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

Pengibaran bendera, penyanyian lagu kebangsaan, pembentukan komite, dan penugasan fungsi-fungsi kepemimpinan adalah elemen-elemen kunci dalam kegiatan revolusioner yang dijelaskan untuk setiap tempat. Para penulis mencatat sebuah ciri yang tidak biasa dari pemberontakan di Ampana, yaitu, keterlibatan bangsawan. Komite revolusioner bertemu di kantor raja. Ketua komite tersebut, Raja Gunu Datupamusu, adalah putra seorang raja dan menantu raja lainnya. Panglima kedua dari kekuatan revolusioner tersebut, Mohammed Muslaeni, adalah putra Pue Taka, mantan raja dari wilayah yang dikenal sebagai Kerajaan Tojo, atau Tojo-Ampana.<sup>5</sup> Dalam aksinya pada tanggal 21 Februari, komite revolusioner yang diketuai oleh putra menantu Raja itu tidak menentang atau menggulingkan kepemimpinan kerajaan tetapi menolak otoritas pemerintahan Belanda.

Setelah peristiwa tanggal 21, Raja Gunu Datupamusu pergi ke hulu untuk menjemput mertuanya, Raja Tanjumbulu, penguasa Tojo, dan menjelaskan apa yang telah terjadi — yaitu, bahwa ibu kotanya telah mendeklarasikan kemerdekaannya dari dominasi kolonial dan bersiap menyerang Belanda di kota Poso. Menurut para sejarawan pemerintah, sebuah misi pengintaian, setelah menentukan perbedaan yang signifikan dalam persenjataan, ke-

mudian memberikan saran kepada para pejuang untuk tidak melakukan serangan itu. Sebagai gantinya, diputuskan bahwa kaum revolusioner harus membuat pertahanan di tepi Sungai Bongka di sebelah barat Ampana.

Revolusi ini memiliki pengkhianat:

Pada tanggal 22 Februari 1942, sebuah perahu motor yang disebut *Togean* tiba di Tojo dari Poso, membawa sembilan orang serdadu Belanda, dipiloti oleh seorang sersan dari Manado, dan dilengkapi dengan senjata. Pemandu mereka, seorang pria bernama Alkaf Muslaeni, adalah seorang anggota Gerakan Merah Putih yang telah mengkhianati sesama pejuang kemerdekaan. Mendengar kedatangan kapal itu, A. Badudu dikirim dari Bongka [tempat pertahanan kaum revolusioner] ke Tojo [di sebelah barat Sungai Bongka di jalan dari pusat Belanda di Poso] untuk memeriksa kebenaran cerita ini. Saat melakukan penyelidikanannya, A. Badudu bertemu dengan Alkaf Muslaeni yang masih dia anggap sebagai sesama pejuang kemerdekaan. Ketika ditanya oleh A. Muslaeni tentang pertahanan rahasia Bongka, A. Badudu menjawab dengan jujur bahwa kekuatan pasukan itu besar tetapi senjata mereka hanya pedang, tombak, dan beberapa senapan. (Suwondo dkk.

---

Seperti yang dicatat Shiraishi, tidak ada solusi yang mudah untuk memecahkan masalah pengejaan nama-nama orang dan tempat dalam bahasa Indonesia (1990, xv). Saya telah memilih menggunakan ortografi kontemporer bahkan dalam hal penulisan nama-nama pribadi karena teks bahasa Indonesia yang saya teliti menggunakan ortografi kontemporer, dan karena putra dari protagonis utama dalam teks itu sendiri telah mengubah ejaan patronimiknya (“Tandjoemboeloe” dalam ejaan yang belum disempurnakan).

<sup>5</sup> Pemerintahan kolonial Belanda di pulau-pulau terluar seperti Sulawesi disusun di sekitar unit-unit politik yang disebut Swapraja, yang sebelumnya

merupakan kerajaan-kerajaan yang merdeka, dikemas ulang sebagai daerah administratif dengan raja sebagai kepala utama mereka. Di belakang dan di atas pemerintahan yang diperkirakan otonom ini (*Zelf bestuur en Landschappen*) ada sebuah struktur administrasi kolonial yang mengawasi raja. Setiap penguasa memiliki kembaran administrasinya (sebuah fase administratif awalnya di Jawa dijelaskan dengan baik oleh Eduard Douwes Dekker dalam novelnya *Max Havelaar*, yang diterbitkan dengan nama samaran Multatuli). Penyandingan administratif ini akhirnya terbukti fatal bagi Raja Tojo Tanjumbulu, tetapi hal tersebut mendahului cerita ini.

1982, 21).

Pada tanggal 23 Februari, Raja Tanjumbulu turun ke muara Sungai Bongka, di mana rakyatnya sedang menunggu kedatangan pasukan Belanda. Dia menyapa kepada pasukan yang berkumpul tersebut, mengatakan bahwa "rasa persatuan yang telah ada selama ini harus diperkuat dan tentara Belanda tidak boleh melewati pertahanan ini atau memasuki ibu kota kerajaan Ampana" (Suwondo et al. 1982, 21). Kemudian Raja memberikan restunya kepada semua yang telah dilakukan rakyatnya di sini dan di tempat lain untuk merebut kekuasaan dari Belanda.

Kisah tersebut mengontraskan kepahlawanan Tanjumbulu dengan kepengecutan bangsawan-bangsawan lainnya. Ketika pasukan Belanda bergerak ke arah timur dari Poso ke ibu kota kerajaan Ampana, tidak ada perlawanan yang terjadi:

Bagaikan perjumpaan dengan domba Belanda, begitu damainya salah satu kelompok dalam pasukan kerajaan Tojo, yang dipimpin oleh A.C. Kussoy, mulai berpihak ke Belanda. Yang termasuk dalam kelompok tersebut adalah beberapa tokoh terkemuka, pangeran-pangeran dari wilayah Tojo, di antaranya Raja Tua Muslaeni, A. K. Lasupu, Badaruddin, Alkaf Muslaeni, dan lain-lain.

Sungai Bongka menjadi garis pemisah antara pasukan Belanda dan pasukan Indonesia. (Suwondo dkk. 1982, 21–22).

Pasukan Belanda dengan singkat mengalahkan barisan pertahanan di Sungai Bongka. Menurut para sejarawan pemerintah, Belanda bisa mengalahkan pertahanan tersebut dengan singkat karena informasi yang diungkapkan kepada mereka oleh "mata-mata mereka Alkap

[sic] Muslaeni" (22), putra lain dari mantan penguasa Pue Taka. Setelah menangkap tiga puluh pejuang di Sungai Bongka, pasukan Belanda menyerbu Ampana dan menyerang markas pejuang revolusi di kompleks kantor raja. Ketika tentara Belanda akan menurunkan bendera revolusi, dua orang lokal menyerang dan melukai mereka hingga keduanya terbunuh. Para pejuang lainnya melarikan diri. Raja Tanjumbulu telah mundur ke sebuah perkebunan di luar kota. A.C. Kussoy dikirim oleh penguasa Belanda untuk membujuknya agar bersedia bertemu dengan mereka. Raja menolak dan melanjutkan perjalanannya, pertama ke suatu tempat (Tanjung Api) di utara kota, kemudian ke Kepulauan Togean, dan akhirnya menyeberangi Teluk Tomini ke Gorontalo. Sementara itu, lima pejuang yang ditangkap ditembak di laut dalam perjalanan ke Poso.

Saat meninggalkan kerajaannya, "Raja Tanjumbulu, sebagai pemimpin tertinggi Angkatan Perang Kerajaan Tojo, mengeluarkan beberapa instruksi dan sebuah keputusan sementara," yang menetapkan putra menantunya sebagai pengganti dia sementara dan yang memberi amanah kepada beberapa orang lain untuk memegang jabatan seperti "Panglima Angkatan Laut," "Asisten Panglima Angkatan Laut," dan "Asisten Panglima Angkatan Bersenjata Kerajaan" (Suwondo dkk. 1982, 23). Sesampainya di Gorontalo, Tanjumbulu bertemu dengan pemimpin revolusi Nani Wartabone dan Kusnodhanupoyo. Dia tetap berada di sana hingga Jepang mengamankan posisinya di Poso, saat dia bisa kembali dengan selamat ke Ampana.

Beberapa komentar tentang kisah sejarah tersebut perlu disampaikan di sini. Para sejarawan pemerintah telah mengemas peristiwa-peristiwa lokal dalam istilah-istilah nasional dan nasionalis yang dapat dipahami oleh

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

sekelompok audiens Indonesia. Seperti dalam sebuah drama moralitas, karakter-karakternya terbagi ke dalam dua bentuk — pahlawan revolusi dan pengkhianat. Tidak ada ruang untuk ambiguitas atau ambivalensi. ‘Kejutan’ khusus dalam kisah sejarah tersebut adalah bahwa dua tokoh kerajaan ditonjolkan sebagai nasionalis yang mendukung perjuangan revolusi. (Kebanyakan anggota bangsawan di seluruh koloni Belanda dianggap mendukung status quo kolonial, yang mempertahankan hak istimewa mereka.) Kisah sejarah tersebut juga memiliki penjahat kerajaan yang lebih dikenal yang, seperti domba, tunduk kepada Belanda. Motivasi-motivasi dari para aktor dalam peristiwa tersebut jelas dan tidak ada unsur-unsur yang saling bertabrakan di dalamnya. Sikap Tanjumbulu yang anti-Belanda digali oleh para penulis dari sejarah pribadinya sendiri. Ayahnya, Kolomboi, mengambil sikap menentang penjajahan Belanda di masa awalnya dan, sebagai akibatnya, diasingkan pada tahun 1905 dan meninggal tak lama kemudian: “Pada tahun 1928 putra Kolomboi, yang bernama Tanjumbulu, diangkat oleh Belanda menjadi raja Tojo, karena tampaknya kharisma raja di hadapan rakyatnya tidak bisa dipungkiri. Memang, Belanda bermaksud menggunakan kharisma ini sebagai alat untuk mencapai dominasi kolonial. Namun demikian, semangat perlawanan yang diwarisi Tanjumbulu dari ayahnya tetap tinggi dan akhirnya tertuangkan di akhir kekuasaan Belanda pada tahun 1942” (Suwondo et al. 1982, 17). Terlepas dari warisan genealogisnya, catatan sejarah tersebut tidak menunjukkan bukti adanya kecenderungan anti-kolonial Tanjumbulu sebelum Desember 1941 — yang mungkin tidak secara kebetulan bertepatan dengan bulan serangan Jepang ke Pearl Harbor dan Filipina. Saat itu, kami diberitahu, bahwa raja melakukan perjalanan ke barat ke desa Malei, dekat Poso, di mana

beberapa pemimpin lokal sedang mendiskusikan tindakan untuk melawan penguasa kolonial. Dia memanfaatkan perjalanan inspeksinya ke wilayah dataran tinggi Bongka pada bulan Januari untuk bertemu lagi dengan kelompok itu.

Tidak ada pertanyaan yang diajukan tentang pilihan-pilihan yang dihadapi Raja Tojo saat ia kembali ke rumah dari perjalanan inspeksinya di mana dia menyaksikan adanya sebuah perjuangan di ibukotanya, atau tentang keputusannya untuk menjauh dari kerajaannya daripada bertemu dengan penguasa Belanda. Tidak ada yang digali dan diungkapkan lebih lanjut dari unsur-unsur proaktif atau reaktif dari perilakunya. Sebaliknya, dia digambarkan sebagai sebuah ikon yang karakter warisan paternalnya cukup untuk menjelaskan perannya dalam kisah sejarah tersebut.

Para penjahat dalam kisah tersebut juga berkarakter dua dimensi. Fakta bahwa mereka adalah anggota bangsawan tampaknya cukup untuk menjelaskan aliansi mereka dengan Belanda. Tidak disebutkan adanya fakta bahwa orang-orang yang diduga “pengkhianat” ini berperan strategis bagi bangsa yang belum ada itu dengan mengambil posisi di depan barisan pertahanan bersenjata, sedangkan Tanjumbulu yang heroik berada di belakangnya. Mungkin diketahui bahwa, ketika mereka menghadapi batalyon Belanda — yang bersenjata lengkap, dan sedang dalam perjalanan untuk menumpas sekelompok pasukan pejuang (sekelompok penduduk setempat yang lemah dan kurus yang sebagian besar bersenjatakan tombak besi dan pedang tua) — para “pangeran” ini, dalam keadaan tidak bersenjata, berusaha menenangkan daripada melawan penjajah tersebut. Seorang haji tua yang ayahnya bekerja erat dengan Raja Muslaeni, dan yang kemudian menjabat sebagai pegawai negeri, membela para bangsawan Tojo tersebut dengan meng-

atakan kepada saya bahwa mereka melakukan hal tersebut untuk mencegah pembantaian para pejuang. Memang, tidak ada kematian di garis pertempuran di Sungai Bongka. Mungkin perilaku bangsawan Tojo tersebut menunjukkan paternalisme dan keakraban dengan penguasa Belanda, daripada sebuah sikap anti-nasionalis yang eksplisit. Namun, bahwa tindakan mereka terjadi bersamaan dengan sebuah demonstrasi revolusioner, dan bahwa hal tersebut telah tertulis dalam sebuah sejarah regional tentang perjuangan kemerdekaan nasional, telah mencap mereka, setidaknya dalam buku sejarah ini, sebagai kontra-revolusioner. Beberapa penduduk Sulawesi Tengah provinsi yang berpendidikan tinggi dan berpengaruh pasti akan tersinggung dengan apa yang mereka lihat di halaman ‘album keluarga’ sejarah nasional ini.

Tidak diragukan lagi bahwa sikap politik kaum bangsawan, termasuk Tanjumbulu, bersifat *feodal*. Namun demikian, sikap ini tidak bertentangan dengan sikap anti-Belanda atau pro-kemerdekaan. Tampaknya ada tekanan dan kebingungan yang intens pada hari-hari menjelang pemberontakan 21 Februari di Ampana. Sejarah pemerintah memberi kesan bahwa ada tantangan yang dihadapi putra menantu Tanjumbulu, Raja Gunu Datupamusu, yang telah diperintahkan untuk memimpin ibu kota selama ketidakhadiran Raja Tanjumbulu. Kredensial revolusioner Raja Gunu sendiri secara meyakinkan ditunjukkan dengan menyebutkan

fakta bahwa ayahnya, Raja Dolo Datupamusu, telah diasingkan ke Ternate oleh penguasa kolonial karena perannya dalam mempromosikan Sarekat Islam.<sup>6</sup> Pada tanggal 18 Februari, sebuah delegasi anggota Gerakan Merah Putih (GMP) tiba di Ampana dari Bunta dengan dua tujuan: mendesak anggota Muhammadiyah di Ampana untuk bergabung dalam perjuangan revolusioner, dan meminjam senjata untuk memperkuat posisinya sendiri.<sup>7</sup> Raja Gunu menolak permintaan kedua karena dia khawatir bahwa, apabila sewaktu-waktu terjadi sebuah serangan dari Belanda, penduduknya sendiri tidak bisa melawan karena kehabisan senjata. Keesokan harinya, pada tanggal 19 Februari, Dai Wartabone dan Ismail Kamba tiba dari markas pejuang revolusi di Gorontalo dengan membawa pesan dari Nani Wartabone bahwa raja dan rakyatnya harus memberontak (Suwondo 1982, 18-19). Di sini kita diberitahu bahwa “wakil Raja yang diangkat oleh Raja Gunu Datupamusu menjawab secara positif dan berinisiatif untuk mengumpulkan orang-orang dari semua lapisan masyarakat pada tanggal 21 Februari di sekolah Muhammadiyah di Uentanaga, Ampana” (Suwondo 1982, 19). Ada yang tidak jelas dalam pernyataan ini — yang didasarkan pada pembacaan jurnal Raja Gunu oleh para peneliti pemerintah — yaitu yang berkaitan dengan tanggung jawab Raja Gunu sendiri dalam aksi tersebut. Apakah kita harus berasumsi bahwa, karena dia menunjuk wakil raja (yang tetap tidak disebutkan nama-

<sup>6</sup> Sarekat Islam adalah organisasi politik nasionalis pertama di koloni Belanda ini. Didirikan pada tahun 1912, organisasi ini telah berkembang dari sebuah masyarakat perdagangan Islam (lih. Kahin 1952, 65 dst). Di tempat lain, para bangsawan dalam pemerintahan kolonial telah menentang Sarekat Islam. Namun demikian, di “negara-negara mikro” Sulawesi Tengah, tumpang tindih antara dunia kebangsawanan dan kepentingan perdagangan cukup besar.

<sup>7</sup> Muhammadiyah adalah sebuah gerakan pembaruan Islam yang didirikan di Jawa Tengah pada tahun 1912, yang sama dengan tahun berdirinya Sarekat Islam. Berbeda dengan Sarekat Islam, Muhammadiyah tidak dipandang sebagai sebuah ancaman oleh penguasa kolonial dan diizinkan untuk berkegiatan secara terbuka di koloni Hindia Belanda.

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

nya), dia menyetujui tindakan yang diambil tersebut? Apakah ketergantungan kepada seorang bawahan untuk melakukan tindakan tersebut diakui sebagai modus operandi yang lazim bagi royalti di wilayah tersebut? Apakah itu menunjukkan adanya upaya untuk menjauhkan diri dari sebuah situasi eksplosif, di mana tekanan-tekanan revolusioner sedang dikerahkan oleh anggota-anggota yang berpengaruh dari komunitas perdagangan yang luas di Teluk Tomini, yang mana padanya kemakmuran Ampana bergantung? Begitu tindakan itu diambil, Raja Gunu mendukung rakyatnya dan menjadi ketua komite revolusioner.

Dalam fokusnya pada signifikansi nasional dari peristiwa-peristiwa 1942 di Ampana, sejarah pemerintah tidak mengeksplorasi dimensi-dimensi lokal dari yang terjadi di sana. Faktanya, politik dari peristiwa-peristiwa tersebut jauh lebih dalam dari yang diungkapkan oleh sumber pemerintah. Tanjumbulu diangkat menjadi penguasa oleh pemerintah Belanda pada tahun 1928 untuk menggantikan ibu tirinya, Pue Taka, dan suaminya, Muslaeni “Raja Tua” (dalam kisah sejarah di atas). Sebelumnya, Pue Taka adalah salah satu dari tiga istri Raja Kolomboi. Setelah Kolomboi diasingkan oleh Belanda, Pue Taka terpilih sebagai penguasa Tojo. Melalui ayahnya, Pue Taka (née Toeduntaka) merupakan seorang keturunan generasi keempat dari pendiri Bugis kerajaan Tojo; dia juga keturunan penduduk asli melalui ibunya, yang berasal dari daerah dataran tinggi Bongka (Ulu Bongka). Suami keduanya, Muslaeni, adalah seorang warga biasa yang berasal dari lengan utara Sulawesi. Dia orang terpelajar, sering bepergian, dan sangat memahami dunia yang lebih luas dari budaya pesisir Muslim. Tampaknya ada pembagian kerja dalam perkawinan mereka di mana Pue Taka berperan sebagai penguasa adat,

dengan memelihara adat dan menerima upeti dari penduduk asli, sementara Muslaeni menangani urusan-urusan di wilayah komersial dan kolonial.

Pada tahun 1926, penguasa kolonial meminta Pue Taka untuk mundur. Ia digantikan oleh Tanjumbulu — anak dari suami pertamanya, Kolomboi, dan salah satu istrinya yang lain yang juga merupakan anggota sebuah keluarga bangsawan di Sulawesi Tengah bagian barat. Menurut sejarah pemerintah, Tanjumbulu diangkat menjadi raja karena kharismanya. Tentu saja penguasa Belanda sangat menyadari bahwa mengangkat Tanjumbulu — seorang keturunan langsung pihak laki-laki dari pendiri dinasti Tojo, Lacuku Pilewiti, dan putra Raja Kolomboi yang diasingkan — ke jabatan ayahnya akan menjadi tindakan yang populer. Setidaknya ini berlaku bagi mereka yang bukan sekutu dekat penguasa saat ini, yaitu ibu tiri Tanjumbulu, Pue Taka, dan suaminya, Muslaeni. Namun, penunjukan ini tidak hanya memanfaatkan karisma kerajaan. Tanjumbulu, yang dibesarkan dalam keluarga ibunya di Sulawesi Tengah bagian barat (dan yang kebetulan tidak berbicara satu pun bahasa daerah Tojo ketika ia mulai menjabat), memiliki aset lain yang membuatnya dikagumi penguasa kolonial. Dalam konteks Sulawesi Tengah waktu itu, ia memiliki pengetahuan dan kemampuan yang dibutuhkan untuk menjadi seorang penguasa kerajaan modern. Dia mengenyam pendidikan dan pernah menjabat sebagai pengawas jalan, menteri vaksinasi, dan kepala, pada waktu yang berbeda, dari dua desa. Ketiga peran tersebut mendukung upaya kolonial Belanda selama periode ini, termasuk pembangunan infrastruktur yang penting bagi transportasi dan komunikasi di wilayah tersebut, peningkatan kesejahteraan penduduk lokal, dan pembentukan pemerintahan yang efektif. Dengan demikian, penguasa kolonial bertaruh

bahwa Tanjumbulu dapat memenangkan hati rakyatnya melalui ikatannya dengan leluhur mereka dan, secara bersamaan, dapat mempromosikan tujuan penguasa Belanda sendiri untuk membentuk pemerintahan yang lebih efisien.

Tanjumbulu memindahkan ibu kota kerajaan dari Tojo, di mana keluarga Muslaeni terus tinggal, ke tempat baru Ampana, yang sebagian disebabkan ketegangan antara dirinya dan pasangan yang telah dia gantikan. Ketika pada bulan Februari 1942 batalyon Belanda mencapai Tojo dalam perjalanan mereka ke Ampana, yang mereka temui adalah Pue Taka dan sekelompok kecil pendukung Muslaeni. Para sejarawan pemerintah memperoleh informasi mereka dari sumber-sumber di Ampana yang bersekutu dengan Tanjumbulu dan menentang Muslaeni. Mereka mengidentifikasi sebuah garis yang memisahkan di antara rival-rival politik lokal sebagai sebuah demarkasi antara "Indonesia dan Belanda".

Aktor-aktor utama dalam kisah sejarah ini laki-laki dan berasal dari kelompok elite,<sup>8</sup> meskipun perlu disebutkan bahwa dua orang laki-laki yang tewas dalam perjuangan mereka di bawah tiang bendera adalah orang biasa dengan nama lokal, Nggai dan Salibu, yang dikenal dengan nama tektonim mereka Papa Judaedah dan Papa Dero. Penggambaran massa dalam kisah sejarah versi pemerintah perlu dikomentari secara khusus. Dalam sebuah kritik terhadap historiografi India, Dipesh Chakrabarty mengidentifikasi "sebuah ikatan ganda yang dilalui oleh subjek sejarah 'India' dalam mengartikulasikan dirinya sendiri. Di satu sisi, subjek sejarah 'India' adalah subjek dan objek dari modernitas karena dia mewakili

sebuah kesatuan yang diasumsikan yang disebut orang 'India' yang selalu terbelah menjadi dua – sekelompok elite yang memodernisasi dan kaum tani yang masih harus dimodernisasi. Namun demikian, 'meta-narasi', yang mana dalam konteksnya 'subjek terpisah' ini berbicara menegaskan 'negara bangsa India'" (1992, 18). Sementara wacana elite Indonesia biasanya menggambarkan massa sebagai orang yang berkemauan baik tetapi polos dan terbelakang, narasi pemerintah, dalam penegasannya terhadap tujuan nasional bersama, menyoroti kepemimpinan dari individu-individu elite dan *sekaligus* mengaitkan komitmen nasionalis progresif kepada massa. Sementara kaum elite lokal mungkin terbagi ke dalam kelompok pahlawan revolusioner dan kelompok pengkhianat pengecut, kisah sejarah ini menggambarkan reaksi di kalangan massa (rakyat) yang seragam dan bersatu dalam perjuangan revolusioner, tidak hanya di kota pesisir Ampana tetapi juga di pedalaman, yang dikenal sebagai Ulu Bongka.<sup>9</sup> Disebutkan dalam kisah tersebut bahwa Tanjumbulu tidak berada di ibu kotanya saat pemberontakan terjadi karena adanya sebuah pembunuhan politik di dataran tinggi Ulu Bongka (Suwondo et al. 1982, 18).

Pada titik ini saya menyisipkan sebuah narasi yang saya susun sendiri tentang apa yang terjadi di hulu di wilayah kekuasaan raja. Narasi ini dipinjam dari sebuah makalah yang tidak diterbitkan tentang gerakan-gerakan milenarian di kalangan orang Wana — penduduk dataran tinggi Ulu Bongka dan penduduk dua wilayah di dekatnya, yaitu Bungku Utara dan Barone — yang mana dengannya saya melakukan kerja lapangan jangka panjang pada 1970-an (lihat Atkinson 1989). Kutipan dari Hobs-

ka besar, yang bermuara di Teluk Tomini di antara pusat-pusat pesisir Ampana dan Tojo. Ulu Bongka juga mengacu pada sebuah wilayah pemerintahan.

<sup>8</sup> Saya sendiri yang memasukkan Pue Taka sebagai seorang karakter dalam kisah tersebut.

<sup>9</sup> *Ulu* atau *hulu* mengacu pada hulu sungai. Ulu Bongka, kemudian, mengacu pada hulu Sungai Bong-

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

bawm yang membuka esai ini mempolarisasi perspektif-perspektif politik dalam hal kelas dan kekuasaan. Pada titik ini saya masukkan sebuah bentuk polarisasi tambahan — sebuah polarisasi harfiah (pesisir) yang membedakan “asumsi, harapan, kebutuhan, kerinduan dan kepentingan” sebuah penduduk pesisir dataran rendah dari yang dimiliki oleh penduduk tetangganya yang tinggal di pegunungan.

## Sebuah Pemberontakan di Tempat Terpencil

*Ngua (pertemuan spiritual atau politik) Pai Monso dan Tapis dikenang karena kekerasannya. Namun warisan dari ngua berikutnya yang dipentaskan oleh Apa Ila di Barangas pada tahun 1942 lebih besar lagi. Acara ini diadakan di sebuah situs yang kaya akan mitologi. Para pembuat ngua membangun sebuah altar (palampa) di atas makam yang diduga sebagai makam Pololoiso, seorang pahlawan budaya Wana, untuk menyajikan persembahan berupa ayam, telur, beras, dan bir. Mereka berharap bahwa Pololoiso akan bangkit kembali, bahwa kekuatan dari baraka atau kuasa lama akan kembali memberikan energi baru bagi tanah air Wana, dan bahwa Belanda akan digulingkan. Acara ini dikunjungi oleh banyak orang dari seluruh wilayah Wana. Desa demi desa menjadi kosong saat orang-orang berbondong-bondong untuk melihat apa yang sedang terjadi: orang-orang datang dari desa-desa utara Mire, Linte, dan Yapi; dari desa-desa tengah Ue Matopa, Bino, dan Manyo'e; dan dari desa-desa selatan Lij, Laut, dan Salea. Para saksi mata menggambarkan pemandangan di sana (di mana para peserta ngua mendirikan gubug-gubug peneduh mereka dalam sebuah konfigurasi yang padat) seperti sebuah “kota” dengan rumah-rumah yang begitu berdekatan sehingga atap-atap mereka saling*

*bersentuhan. Seperti di sebuah kota, biaya hidup di sana tinggi — makanan dan bahkan jerami dijual dengan harga yang sangat mahal. Apa Weri, yang saat itu masih kecil, menceritakan kepada saya bagaimana para laki-laki di daerahnya yang tinggal di dekat Sea mendaki untuk melihat apa yang terjadi dan meninggalkan para perempuan dan anak-anak kecil di belakang. Pemimpin tua Salea melakukan perjalanan panjang, merasa resah dengan peringatan Apa Ila bahwa, “jika Kamu terlambat datang, kakimu akan basah terkena air laut” — yang artinya, setelah pemenuhan nubuatan, sebuah banjir baru akan terjadi. Keselamatan penduduk terancam di dataran tinggi dekat Gunung Tua di tanah air Wana. Belanda diperingatkan akan adanya peristiwa tersebut oleh penduduk Mori dari desa-desa selatan. Dalam kejadian lainnya, sekelompok orang Wana telah melaporkan ngua ke penguasa negara, tetapi dalam catatan ini, rekan saya menyalahkan anggota-anggota dari sebuah kelompok etnis lain atas pengkhianatan tersebut. Apa Weri memberitahu saya bahwa Belanda menangkap dua warga Salea yang tersisa, merantai mereka, dan memaksa mereka untuk memberitahu lokasi persembunyian warga-warga lainnya .*

*Segera patroli Belanda bergerak menuju ke utara ke Barangas. Pada saat yang sama, sebuah rombongan lain — yang terdiri dari raja Tojo (yang terletak di sebelah utara wilayah Wana) dan rombongan bersenjataanya — sedang mendaki ke selatan. Ada yang mengatakan bahwa dia melakukan ini untuk mencegah perang antara rakyatnya (Wana utara) dan Belanda; yang lain mengatakan bahwa dia bermaksud memimpin sebuah serangan melawan penindas kolonial. Begitu mendengar kabar kedatangan Belanda, Apa Ila memberikan sebuah pinang jimat kepada setiap rumah tangga untuk memastikan bahwa*

*senapan musuh gagal menembak. Ketika pihak-pihak tersebut bertemu, satu laporan menyebutkan bahwa Raja Tojo, dalam bahasa terselubung, menyarankan untuk membersihkan daerah itu dari perempuan dan anak-anak sehingga pertempuran bisa dimulai. Makna dari saran yang dia sampaikan disalahpahami dan kesempatan untuk mengusir Belanda hilang. Beberapa narasumber mengatakan kepada saya bahwa raja datang hanya untuk menyelamatkan kerabat Wananya dan tidak berniat memerangi tentara Belanda. Kepala-kepala desa dari wilayah kekuasaan raja dibebaskan dan diserahkan kepada dia; mereka yang berasal dari wilayah selatan dirantai dan dipaksa menandatangani surat pernyataan yang tidak bisa mereka baca. Mengenai Apa Ila, dia dan rekan-rekan dekatnya dibawa ke penjara di Kolonodale, meninggalkan pemukiman dan altar mereka yang menyala-nyala setelah dibakar dengan obor-obor patroli Belanda.*

Berbeda dengan sejarah revolusi politik versi pemerintah, kisah yang saya susun merupakan kisah standar dari sebuah gerakan milenarian atau kebangkitan budaya atavistik — kategori yang mengeksotisasi para peserta dan tindakan mereka (bnd. Iletto 1979, 3). Pemberontakan dataran tinggi yang saya gambarkan — suatu peristiwa yang disebut *ngua* oleh orang Wana — tampak primitif atau didasari pandangan terbelakang, kontras dengan sifat progresif dan revolusioner dari aksi-aksi yang berlangsung di pesisir. Dalam kisah yang saya susun, yang dipenuhi dengan istilah-istilah asing, para aktornya jelas merupakan karakter “antropologis” dalam sebuah keping budaya yang asing dengan sebuah label eksotis, *ngua*. Sebaliknya, para peserta dalam sejarah pemerintah tampak “historis,” karena mereka melakukan tindakan patriotisme,

revolusi, dan pembentukan komite yang telah dikenal secara umum. Deskripsi saya menunjukkan adanya sebuah watak religius pada acara tersebut, dengan menyebutkan sebuah altar, persembahan, dan ritual makam. Sejarah pemerintah tanpa tedeng aling-aling bersifat politis, lengkap dengan bendera, lagu kebangsaan, garis-garis pertempuran, dan sebuah motif anti-kolonial yang jelas. (Dalam sejarah pemerintah, kita tidak menemukan ilmu gaib kekebalan yang digunakan di Bongka, kita tidak menemukan perilaku mengamuk dari orang-orang yang mempertahankan tiang bendera, dan kita tidak menemukan penghormatan rakyat di sana kepada penguasa mereka.) Distereotipkan sebagai nomaden, buta huruf, dan tanpa agama oleh orang Indonesia dataran rendah, para ahli waris *ngua* Apa Ila — yang dikenal sebagai orang Wana — sekarang dianggap oleh masyarakat Indonesia sebagai penyintas primitif, yang terpinggirkan dari proyek nasional. Sebaliknya, tetangga-tetangga pesisir mereka cocok dengan model warga kota kecil Indonesia — Muslim atau Kristen yang taat; dididik setidaknya sampai tingkat dasar, beberapa ada yang jauh melebihi tingkat dasar; mengenal dan menerima prinsip-prinsip kebangsaan Indonesia yang diartikulasikan dalam Pancasila.

Namun demikian, kedua cerita ini bersinggungan dalam beberapa hal penting yang membuat dikotomi semacam itu dipertanyakan. Alasan Raja Tojo tidak hadir dalam “revolusi” di Ampa pada Februari 1942 adalah bahwa dia telah melakukan perjalanan untuk menghadiri “gerakan milenarian” di Barangas seperti yang telah dijelaskan di atas. Apakah kedua gerakan ini terjadi pada waktu bersamaan secara kebetulan? Apakah raja telah melewati sebuah distorsi waktu-budaya, di mana dia bisa berpindah dari satu peristiwa ke peristiwa lainnya dalam waktu bersamaan? Perhatikan

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

informasi berikut: Pasukan Jepang telah memasuki Hindia Belanda pada tanggal 11 Januari 1942 (satu bulan setelah penyerangan terhadap Pearl Harbor), dan merebut Manado di ujung lengan utara Sulawesi — di seberang Teluk Tomini dari Ampana.<sup>10</sup> Berita invasi tersedia bisa diketahui melalui radio. Ada beberapa radio di Ampana. Salah satunya ada di rumah raja, dan satunya lagi ada di rumah Sun Ho, seorang pedagang Cina kaya dan sekutu Tanjumbulu. Laporan-laporan daerah hampir selalu dikirimkan melalui laut dengan kapal penangkap ikan dan juga kapal dagang. Dengan komunikasi melalui laut, kaum revolusioner seperti Wartabone menggalang dukungan bagi gerakan revolusioner ketika peristiwa-peristiwa di dunia yang lebih luas (seperti invasi Jerman ke Belanda pada bulan Mei 1940) memberi tanda-tanda bahwa kekuatan Belanda mungkin akan melemah.

Personel sipil dan militer Belanda di Sulawesi Tengah bagian timur bersiap untuk berperang. Bergerak dari Sulawesi utara, pasukan Belanda bersiap untuk bertahan di kota Poso, dan menetapkan Kolonodale, yang terletak lebih jauh ke selatan, sebagai posisi cadangan mereka. Perintah diberikan kepada raja untuk menghancurkan mesin dan barang dagangan agar tidak jatuh ke tangan penjajah Jepang. Dengan enggan, Tanjumbulu memerintahkan agar semua stok kopra di kerajaannya dibuang ke laut. Putranya Abu Saleh Tanjumbulu mengingat kemarahan ayahnya ketika diperintahkan untuk menggelindingkan mobilnya sendiri (sebuah Essex) dari dermaga ke laut di pelabuhan untuk mencegah penjajah Jepang menggunakan bagian-bagian mesinnya sebagai onderdil. Perintah ini kemungkinan besar dibe-

rikan pada bulan sebelum bulan terjadinya pemberontakan Februari — setelah invasi Manado dan yang jelas sebelum Tanjumbulu melarikan diri ke utara.

Berita tentang kelemahan Belanda dan invasi yang akan segera terjadi tersebar luas di wilayah pesisir dan ditegaskan, tidak diragukan lagi, dari tindakan pembuangan harta benda berharga ke laut. Berita tersebut tentunya juga sampai ke pasar-pasar pesisir tempat penduduk dataran tinggi membawa hasil-hasil hutan — khususnya resin — untuk diperdagangkan dengan garam, kain, dan barang-barang logam (yang persediaannya akan segera menipis). Saya tidak bisa mengatakan seberapa tahu Apa Ila sendiri — pemimpin *ngua* di Barangas — tentang peristiwa-peristiwa kontemporer yang telah dan sedang terjadi di dunia yang luas. Namun, panggilannya menarik banyak sekali pengikut yang belum pernah terjadi sebelumnya, terutama orang-orang yang tinggal di kampung-kampung pesisir.

Pembuatan *ngua* memiliki sejarah panjang di daerah ini. Secara singkat, *ngua* adalah sejumlah orang yang berkumpul bersama dengan harapan mencapai sebuah kehidupan yang baru dan lebih baik — misalnya, sebuah kebangkitan dari sebuah masa lalu mitos atau sebuah perjalanan ke surga (*saruga*). Pertemuan-pertemuan semacam itu telah digunakan oleh orang Wana, dan juga penutur Pamona di barat, sebagai sebuah bentuk protes politik (lihat Atkinson 1989; Krut dan Adriani 1913; van der Kroef 1962). Tindakan-tindakan tersebut adalah sebuah bentuk dari yang disebut Adas sebagai "protes penghindaran," "yang mana dengannya kelompok yang tidak puas berusaha untuk mengurangi kesulitan mereka dan meng-

---

<sup>10</sup> Fakta tersebut sulit ditemukan dalam sumber-sumber standar tentang sejarah Indonesia, yang biasanya merujuk pada invasi berikutnya di Jawa dan,

mungkin, Sumatera, tetapi tidak menyebutkan invasi sebelumnya di wilayah timur.

ekspresikan ketidakpuasan mereka melalui pelarian, penarikan sektarian, atau kegiatan-kegiatan lain yang meminimalkan tantangan atau bentrokan dengan orang-orang yang mereka pandang sebagai penindas mereka.” (1992, 89). Adas berpendapat bahwa, sementara bentuk-bentuk perlawanan sehari-hari seperti yang dibahas oleh Scott (1985) menargetkan tokoh-tokoh kekuasaan lokal, protes-protes penghindaran umumnya diarahkan pada penguasa negara.<sup>11</sup> Namun demikian, protes penghindaran dilakukan berdasarkan asumsi bahwa sebenarnya dimungkinkan untuk menghindari pengawasan dan hukuman pembalasan dari negara. Asumsi ini sering kali terbukti benar di dalam, yang disebut oleh Adas sebagai, "negara-negara kontes," yang tidak memiliki kekuatan untuk mewujudkan kontrol yang mereka nyatakan (1992, 90). Asumsi tersebut terbukti benar di kalangan orang-orang dataran tinggi, dalam ingatan orang Wana, sebelum diberlakukannya pemerintahan Belanda dan pada periode pasca-kemerdekaan. Namun demikian, selama empat dasawarsa pemerintahan kolonial langsung di Sulawesi Tengah bagian timur, penguasa Belanda berusaha mendukung kontrol kekuasaan mereka dengan kekuatan militer, yang menyebabkan konfrontasi seperti yang terjadi di Barangas.

*Ngua* dalam skala kecil merupakan kejadian yang lumrah di wilayah Wana dan berlanjut hingga saat ini. Namun, *ngua* dalam skala pertemuan Apa Ila bertepatan dengan terja-

dinya gangguan-gangguan politik yang lebih luas di wilayah tersebut. Gangguan-gangguan ini terjadi di awal abad kedua puluh, ketika Belanda menetapkan kontrol langsung atas wilayah tersebut; pada tahun 1942; dan di akhir tahun 1950-an dan awal 1960-an, ketika gerakan-gerakan separatis dan kegiatan gerilya menyebar ke seluruh Indonesia. Pesan Apa Ila memiliki daya tarik yang luas karena acara tersebut diadakan pada saat bahaya yang bersumber dari luar tampaknya akan segera datang dan berdampak pada banyak orang, termasuk mereka yang tinggal di kaki bukit dekat pusat-pusat pesisir. Dengan adanya ancaman serangan melalui laut, bergerak menuju perbukitan kelihatannya bisa menjadi sebuah strategi yang masuk akal — setidaknya bagi beberapa orang.

Secara signifikan, sejarah pemerintah tidak membedakan antara kegiatan di Barangas dan aksi revolusioner di Ampana. Jika generasi masa depan dataran tinggi Wana membaca sejarah pemerintah, mereka akan mendapati leluhur mereka digambarkan dalam ‘album keluarga’ bukan sebagai revivalis pribumi, tetapi sebagai pejuang kemerdekaan. Raja Tanjumbulu dilaporkan telah melakukan sebuah “perjalanan pemeriksaan” di wilayah Bongka atas karena telah terjadi sebuah pembunuhan politik di sana: “Begitu mendengar, setelah jatuhnya Manado ke tangan Jepang, bahwa tentara Belanda yang bergerak mundur akan bertahan di Poso di bawah kepemimpinan Letnan Satu De Jong, dengan basis pertahanan direncanakan di Ulu Bongka, penduduk lokal

---

<sup>11</sup> Adas 1992, 129. Adriani (dalam Kruyt dan Adriani 1913) berargumen bahwa *mejapi* —*ngua* Wana versi Poso — adalah sebuah bentuk protes tradisional (pra-kolonial) terhadap kepala desa yang terus berlanjut di era kolonial. Karakteristik *ngua* Wana juga menunjukkan bahwa ia adalah sebuah aktivitas kuno. Oleh karena itu, bisa muncul sebuah pertanyaan apakah protes-protes ini muncul sebagai reaksi

terhadap sentralisasi politik pada periode pra-kolonial (misalnya, pembentukan kesultanan-kesultanan regional). Secara lebih spesifik, apakah sentralisasi politik menciptakan ketegangan antara pemimpin-pemimpin lokal dan para pengikut mereka karena para pemimpin lokal tersebut diangkat sebagai perwakilan oleh kepala-kepala masyarakat dan raja-raja yang lebih berkuasa?

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

di sana merespon dengan membunuh seorang pejabat kolonial Belanda di Ulu Bongka” (Suwondo dkk. 1982, 18). Penduduk dataran tinggi Ulu Bongka, seperti rakyat lainnya, muncul dalam sejarah pemerintah sebagai peserta bersama dalam upaya umum untuk mengakhiri pemerintahan kolonial. Masalahnya adalah tidak ada bukti bahwa pembunuhan tersebut pernah terjadi. Penduduk dataran tinggi benar-benar membunuh tentara Belanda di Pindu Loe di awal abad kedua puluh (yang kemungkinan besar berkaitan dengan penentangan Kolomboi terhadap Belanda). Dalam sebuah peristiwa lain, bertahun-tahun setelah Perang Dunia II, tiga pejabat sipil — yang semuanya pribumi — dibunuh di sebuah *ngua*. Tetapi tidak satu pun dari banyak percakapan saya dengan penduduk dataran tinggi yang menghadiri peristiwa di Barangas, dan tidak satu pun dari wawancara terfokus saya dengan penduduk dataran rendah yang terlibat dalam pemberontakan Ampana, mendukung klaim bahwa seorang pejabat Belanda terbunuh di wilayah tersebut pada waktu itu. Hal ini tidak menutup kemungkinan bahwa raja pergi ke Barangas untuk menyelidiki sebuah desas-desus bahwa pembunuhan semacam itu telah terjadi. Demikian pula, fakta bahwa tentara Belanda dikirim ke pedalaman menunjukkan keseriusan penguasa pesisir dalam memandang aksi penduduk dataran tinggi itu. Tindakan penguasa Belanda ini sesuai dengan kebijakan yang dianjurkan oleh misionaris dan ahli bahasa Belanda Nicolaus Adriani dalam catatannya tentang gerakan-gerakan *mejapi* serupa di kalangan orang-orang Poso yang merupakan tetangga mereka:

*Mejapi* bukanlah sebuah ekspresi keagamaan murni yang telah memperoleh makna politik, tetapi *mejapi* berasal dari sebuah ekspresi lama yang mengandung makna

antipati, ketidaksudian dan ketidakpuasan terhadap keadaan saat ini yang mana darinya pembebasan dan pelarian akan diperjuangkan melalui sebuah jalan religius.

Menyebut *mejapi* sebagai sebuah kebiasaan populer adalah melebih-lebihkan... Sebagian besar masyarakat Poso selalu berpendapat bahwa praktik-praktik seperti itu dilakukan dalam sebuah masyarakat yang tertib, apalagi sekarang [sejak diberlakukannya pemerintahan kolonial], setelah jalan mengadu terbuka; dan sudah diketahui secara umum bahwa pemerintah bisa diminta untuk mempertimbangkan dan membuat keputusan tentang penderitaan akibat ketidakadilan yang mungkin sedang terjadi; *mejapi* dapat dianggap tidak lebih dari sebuah demonstrasi menentang keadaan baru dan sebuah upaya untuk menarik diri.

Ketakutan pemerintah untuk ikut campur dalam sesuatu yang di dalamnya agama menjadi sebuah faktor seharusnya tidak mendapat tempat di sini. Dengan melarang pengayauan (yang mempersembahkan sajian kepala kepada leluhur) dan membatasi pesta pemakaman besar, pemerintah telah memberikan dua pukulan berat terhadap agama rakyat Toraja. Dalam tradisi *mejapi*, masyarakat belum sekali pun memberlakukan sebuah adat populer dengan ritual keagamaan yang diatur; tetapi [mereka telah memberlakukan beberapa adat] dengan kepetualangan bebas yang jarang terjadi dari orang-orang yang tidak puas yang akan membebaskan diri dari lingkungan mereka dan mempersuasi sejumlah orang sederhana untuk melakukannya bersama mereka. (Kruyt dan Adriani 1913, 150–51)

Senada dengan arah rekomendasi Adriani untuk Poso, yang merupakan tetangga Wana, penguasa kolonial menganggap *ngua* Wana

sebagai pelanggaran serius dan oleh karena itu menghukum mereka yang terlibat di dalamnya. Patroli Belanda tanpa henti mencari pertemuan-pertemuan ilegal semacam itu dan memenjarakan para pemimpinnya. Sejak kemerdekaannya, sebagaimana diamati oleh orang-orang tua Wana, penguasa pemerintahan sudah tidak begitu gigih dalam melakukan pengejaran dan penangkapan.

### Prasyarat untuk Nasionalisme

Seperti para penguasa kolonial, para sejarawan pemerintah tidak membedakan antara aksi politik pejuang dataran tinggi dan aksi politik pejuang dataran rendah dan karenanya menyiratkan tidak adanya batas antara kewarganegaraan kelas satu dan kewarganegaraan kelas dua. Tidak ada label etnis yang disematkan pada masyarakat dataran tinggi Ulu Bongka. Semuanya ini membuat kita bertanya-tanya mengapa sebagian orang memilih jalur Apa Ila sementara sebagian lainnya memilih bergabung dalam aksi revolusioner Gerakan Merah Putih. Pertama, banyak penduduk dataran tinggi dan dataran rendah sama-sama tidak melakukan keduanya. Namun demikian, mereka yang melakukannya dipengaruhi oleh kondisi-kondisi "protonasionalis" tertentu yang berkembang di seluruh wilayah tersebut (Hobsbawm 1990). Di antara kondisi-kondisi tersebut, yang paling menentukan, dengan merujuk pada catatan Hobsbawm, adalah "kesadaran menjadi bagian

atau telah menjadi bagian dari sebuah entitas politik yang langgeng" (73). Penduduk dataran tinggi dan dataran rendah sama-sama memiliki ikatan dengan sebuah pemerintahan, kerajaan Tojo, yang didirikan pada paruh kedua abad kedelapan belas dan diperintah oleh para keturunan Bugis dari keluarga bangsawan Bone. Pemerintahan ini multi etnis.<sup>12</sup> Masyarakat dataran tinggi Tojo adalah penutur varian lokal Pamona.<sup>13</sup> Banyak dari penduduk dataran rendahnya mengidentifikasi diri sebagai pendatang atau keturunan pendatang dari bagian-bagian lain Sulawesi, terutama Sulawesi di bagian selatan, dan juga dari wilayah-wilayah lain, antara lain Gorontalo, Kalimantan, Ternate, Cina, dan Arab. Terlepas dari perbedaan antara penduduk asli dan orang asing, garis batas antara penduduk dataran rendah dan penduduk pesisir di daerah ini sangat cair, dan hegemoni dataran rendah adalah sebuah fenomena yang baru terjadi. Sampai akhir abad kesembilan belas, mayoritas penduduk terkonsentrasi di pedalaman. Namun demikian, dalam dekade-dekade terakhir abad kesembilan belas, mulai ada upaya seksama untuk menarik penutur Taa dan Pamona dari dataran tinggi untuk tinggal dan bertani di wilayah pesisir yang berpenduduk lebih sedikit. Saat ini banyak anggota masyarakat petani pribumi di dataran rendah pesisir dan wilayah kaki bukit mengatakan bahwa orang tua atau kakek nenek mereka adalah pemukim yang berasal dari dataran tinggi pedalaman. Namun demikian,

<sup>12</sup> Seperti dalam kasus Eropa, penguasa dan rakyat di Sulawesi Tengah tidak memiliki "kebangsaan" yang sama (dalam pengertian lama). Sebagian besar kesultanan di wilayah itu konon didirikan oleh bangsawan-bangsawan pengembara yang berasal dari kerajaan-kerajaan besar di Sulawesi selatan.

<sup>13</sup> Di wilayah tersebut, dua bahasa dibedakan: Pamona, atau Bare'e seperti yang dahulu dikenal, dan Taa.

Tetapi data linguistik yang ada tidak menunjukkan adanya perbedaan yang tegas yang bisa membuat Pamona dan Taa dikategorikan ke dalam dua bahasa yang berbeda; Pamona dan Taa lebih baik dikategorikan ke dalam satu bahasa yang sama, tetapi masing-masing ditempatkan pada kedua titik yang berbeda pada sebuah kontinum yang berisi varian-varian lokal yang kaya akan elemen-elemen kebahasaan.

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

beberapa penduduk dataran tinggi menolak untuk dipindahkan; beberapa penduduk lainnya bersedia dipindahkan, tetapi kemudian kembali ke kampung halaman mereka. Orang-orang ini dan para keturunan mereka dikenal sebagai orang Wana. Etnografer-misionaris Adriani dan Kruyt menganggap kategorisasi ini pada dasarnya bersifat politis, bukan kultural:

Di pegunungan liar di hulu [Sungai] Bongka, masih hidup banyak orang Toraja, yang dikenal dengan nama To Wana, "orang hutan." Namun, mereka tidak lain adalah orang To Ampana yang, menentang semua aturan dan paksaan, tetap hidup mengembara di pegunungan. Pernah sekali mereka mendatangi pesisir di Teluk Tolo dan menyatakan ketundukan mereka kepada pemerintah Kolono Dale (sebelumnya kepada raja Tobungku), dan kemudian mereka menghilang lagi ke dalam hutan; kemudian setelah waktu yang cukup lama berlalu, mereka muncul di wilayah Poso (sebelumnya wilayah Raja Tojo). (1914, 74)

Sejarah versi pemerintah tidak menyinggung adanya sebuah pembagian — politik atau kultural — antara penduduk dataran tinggi dan penduduk dataran rendah. Sebaliknya, sejarah pemerintah menekankan sentimen anti-kolonial bersama dari "rakyat" di wilayah tersebut.

Selain keterikatan (betapapun lemahnya) pada suatu pemerintahan, baik penduduk dataran tinggi maupun penduduk dataran rendah juga berbagi kenangan terkini dan menyakitkan tentang penaklukan mereka oleh Belanda. Ketika Belanda pindah ke Sulawesi Tengah pada dekade pertama abad kedua puluh, mereka menekan para penguasa lokal untuk tunduk pada kekuasaan mereka. Hanya Kolomboi dari Tojo yang menolak. Penduduk setempat mengklaim bahwa Belanda menipu Kolomboi

dengan memberinya alkohol secara terus menerus, membawanya ke pengasingan, dan kemudian memaksa kerajaannya untuk tunduk di bawah kekuasaan istrinya, Pue Taka. Adriani dan Kruyt menceritakan kisah serupa:

Penggugat yang paling berhak atas kedudukan raja pada waktu itu [1902] adalah Kolomboi (Papa i Lila), seorang keponakan laki-laki dari Lariwoe [penguasa yang baru meninggal]. Namun, orang ini sangat pemarah dan cenderung bermusuhan terhadap pemerintah, sehingga lama kelamaan dia semakin berada di bawah pengawasan Kontroler Engelenberg. Tuan Engelenberg ingin mencegah penobatan Kolomboi sebagai raja.... Pada tahun 1905 Kolomboi ditangkap dan diasingkan dengan alasan sikapnya yang bermusuhan terhadap pemerintah. Dia meninggal setelah hanya beberapa bulan di pengasingan. (1914, 81)

Perlawanan terus berlanjut di wilayah tersebut. Di antara pertemuan-pertemuan yang disebut oleh orang Wana sebagai *ngua* tersebut, pertemuan paling awal yang dapat saya tempatkan secara historis diadakan di Pindu Loe, sebuah gunung yang berdekatan dengan jalur selatan, masuk wilayah Wana. Di sana, sekelompok orang Wana yang dipimpin oleh seorang laki-laki bernama Pai Jama membangun sebuah benteng dan benar-benar berperang melawan Belanda. Pai Jama menyatakan bahwa jika Belanda menyerang, ia akan menaburkan beras ketan putih dan hitam ke tanah. Beras putih akan berubah menjadi pendekar berbaju putih; beras hitam akan berubah menjadi pendekar berbaju hitam untuk memangi Belanda. Janji itu tidak terwujud, dan senjata orang Wana yang lambat menembakkan pelurunya bukanlah tandingan bagi senjata Belanda yang lebih canggih, meskipun saya

diberitahu bahwa empat tentara Belanda adalah di antara korban pertempuran itu. Perjuangan ini tampaknya bertepatan dengan perlawanan Kolomboi sendiri terhadap pemberlakuan kekuasaan kolonial. Pada tahun-tahun berikutnya, di pinggiran Ampana sendiri, ada harapan mesianis yang melekat pada Kolomboi dan ingatan akan dia. Setidaknya satu individu muncul di daerah Ampana yang dianggap sebagai Kolomboi yang kembali dari kematian.

Meskipun orang-orang tersebut sama-sama beridentitas sebagai rakyat Tojo dan berbagi sebuah kenangan akan Kolomboi dan perlawanannya terhadap kekuasaan kolonial, ada beberapa pembagian penting yang mendorong kelompok-kelompok tertentu dalam populasi Ampana untuk terlibat dalam acara-acara pertemuan semacam yang dipimpin oleh Apa Ila dan kelompok-kelompok lainnya untuk terlibat dalam aksi revolusioner di Ampana. Salah satu pembagian penting tersebut adalah pembagian berdasarkan agama. Masyarakat perdagangan pesisir yang tinggal di lengkung Teluk Tomini sebagian besar beragama Islam, sedangkan penduduk pedalaman pada waktu itu hampir seluruhnya menganut keyakinan pagan. Identitas Islam, yang tersebar melintasi keberagaman bahasa dan etnis di antara kebanyakan orang yang berorientasi laut, direvisi dan diperkuat oleh upaya reformis pada dekade-dekade awal abad kedua puluh. Sebagai sebuah organisasi keagamaan, Muhammadiyah diizinkan untuk berkegiatan di daerah tersebut dan mengadakan kegiatan-kegiatan untuk menyatukan umat Islam demi kemajuan agama dan sosial. Ketika Gerakan Merah Putih datang di Ampana, gerakan revolusioner tersebut beroperasi melalui saluran-saluran Muhamma-

diyah (Suwondo et al. 1982, 18-19). Sentimen nasionalis dan revolusioner yang tumbuh bersifat konsisten dan, memang, terkait dengan bentuk-bentuk yang diperbarui dari komitmen keislaman.

Sebaliknya, aksi Apa Ila di pegunungan memiliki atribut-atribut pagan — aksi tersebut dipentaskan di sebuah gunung di situs makam dari seorang pahlawan budaya dan dibingkai sebagai upacara untuk memanggil kekuatan-kekuatan magis dari sebuah zaman di masa lampau. Beberapa dekade sebelumnya, ritual semacam itu mungkin konsisten dengan praktik umum di wilayah tersebut bagi orang muslim dan juga bagi penganut keyakinan pagan. Keluarga kerajaan Tojo, seperti pahlawan budaya Pololoiso, dimakamkan di puncak-puncak bukit di situs-situs yang memiliki kekuatan spiritual.<sup>14</sup> Persembahan yang disajikan di Barangas adalah yang diberikan kepada bangsawan yang masih hidup serta roh-roh yang memiliki kekuatan. Selama pemerintahan Tanjumbulu (1928–1942), ritual *salia*, di mana persembahan semacam itu dilakukan, dibuat lebih sederhana, mungkin untuk menghormati sentimen keagamaan yang lebih ortodoks dan mungkin juga karena Tanjumbulu merasakan bahwa kekuasaannya bersifat lebih sekuler. (Saya diberitahu bahwa, selama pemerintahan Tanjumbulu, ibu tirinya, Pue Taka, terus menerima upeti dalam bentuk-bentuk yang lebih ritual. Namun demikian, putri Tanjumbulu ingat pernah berdiri, benar-benar diam, bersama keluarganya, yang semuanya mengenakan pakaian terbaik mereka, saat para selebran (pemimpin upacara) di festival panen melingkari mereka, melantunkan syair untuk menghormati mereka.) Mereka yang bergabung

<sup>14</sup> Tanjumbulu dan Pue Taka adalah penguasa pertama Tojo yang tidak dimakamkan dengan cara ini. Jenazah Pue Taka disemayamkan di sebuah pemakaman di

halaman sebuah masjid yang dia bangun bersama suaminya di kota Tojo.

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

dengan Apa Ila berpartisipasi dalam sebuah upaya yang secara eksplisit bersifat revivalis yang dikemas dalam simbolisme pra-Islam, atau setidaknya pra-reformis.

Pembagian lainnya berdasarkan bahasa. Kerajaan Tojo memiliki bahasa yang beragam. Tetapi bahasa Melayu tersedia sebagai sebuah lingua franca bagi penduduk pesisir, terutama mereka yang terlibat dalam perjalanan dan perdagangan. Penduduk dataran tinggi berada jauh dari konteks di mana bahasa Melayu digunakan. Beberapa dari mereka — khususnya, laki-laki yang mampu dan bersedia melakukan perjalanan ke pasar-pasar pesisir — memperoleh pengetahuan dasar bahasa Melayu, tetapi penduduk dataran tinggi pada umumnya tidak memiliki kesempatan untuk berbicara atau membaca dalam bahasa ini yang menawarkan akses ke percakapan proto-nasionalis yang lebih luas di mana lebih banyak penduduk "sentrifugal" terlibat (Geertz 1963). Percakapan-percakapan semacam itu untuk pusat-pusat pesisir difasilitasi oleh rute-rute perdagangan dan komunikasi yang telah ada selama berabad-abad (yang dibuat lebih aman oleh Pax Nederlandica) dan teknologi-teknologi baru untuk pengelolaan negara seperti jalan, jembatan, perahu motor, dan radio.

### Penilaian

Baik upaya revolusioner di Ampana maupun pertemuan Apa Ila di Barangas merupakan aksi anti-kolonial. Saya berpendapat bahwa di balik atribut anti-kolonial dari kedua aksi tersebut, ada banyak fakta yang kompleks. Segera setelah kedua aksi tersebut dijalankan, keduanya langsung mengalami kegagalan. Aksi Ampana mungkin lebih membawa petaka

daripada aksi Apa Ila, karena dalam aksi Ampana, ada korban tewas dan raja diasingkan. Sekarang aksi Ampana dicatat dalam sebuah proyek sejarah nasional sebagai bagian dari perjuangan revolusi. Aksi Apa Ila didokumentasikan dalam sebuah catatan antropologis yang menempatkannya dalam kerangka budaya lokal daripada sejarah nasional. Ada yang diperoleh dan ada yang hilang dalam sejarah nasional dan catatan antropologis tersebut. Sejarah nasionalis memasukkan Tojo-Ampana ke dalam kisah sejarah bangsa Indonesia sebagai sebuah situs awal perjuangan revolusi — tentu saja hal ini merupakan sebuah keuntungan bagi penduduk setempat yang sekarang dapat menemukan diri mereka dalam album keluarga bangsa Indonesia. Namun demikian, seperti historiografi nasionalis pada umumnya, kisah sejarah tersebut memiliki beberapa kekurangan.<sup>15</sup> Dalam kisah tersebut, motivasi para pelaku aksi digambarkan sebagai transparan — misalnya, Tanjumbulu digambarkan sebagai seorang revolusioner, sedangkan saingan-saingannya sesama bangsawan digambarkan sebagai pro-Belanda; para pengikutnya termotivasi sentimen nasionalis. Pembacaan-pembacaan *post facto* semacam itu tidak menggali bagaimana jaringan-jaringan dan kepeningkatan-kepentingan lokal memengaruhi tindakan-tindakan individu. Pembacaan-pembacaan tersebut tidak menggali masa depan apa yang dibayangkan dan diinginkan oleh para aktor dari aksi tersebut, dan tujuan-tujuan apa yang ingin mereka raih.

Catatan antropologis saya tentang pertemuan di Barangas juga terbatas. Menggunakan sebuah lensa budaya dan memanfaatkan hanya sumber-sumber Wana terkait peristiwa tersebut, catatan saya tidak memasukkan infor-

---

<sup>15</sup> "Membuat sejarah yang salah adalah bagian dari menjadi sebuah bangsa" (Renan dikutip dalam

Hobsbawm 1990, 11).

masi signifikan tentang konteks dan hubungan-hubungan regional dan historis dari gerakan tersebut. Karena para interlokutor Wana yang saya wawancarai memandang pertemuan di Barangas dan pertemuan-pertemuan lain semacam itu sebagai upaya untuk melawan atau melarikan diri dari kekuasaan kolonial, saya mengikuti pandangan mereka dan membaca pertemuan-pertemuan tersebut sebagai aksi anti-kolonial. Namun, karena penduduk dataran tinggi Wana tidak menjadikan pertemuan di Barangas sebagai bagian dari proyek kemerdekaan nasional, saya juga tidak membingkainya seperti itu. (Memang, rekan-rekan saya di dataran tinggi Wana — yang sangat akrab dengan pertemuan di Barangas dan pertemuan-pertemuan semacam itu lainnya — mengkategorikan aksi di Barangas sebagai sebuah *ngua* dan menyamakannya dengan tindakan-tindakan kebodohan lainnya, seperti menari telanjang di tebing untuk bertemu roh dan merayu pasangan dan anak-anak orang lain untuk mencapai keselamatan kolektif.)

Sebaliknya, tidak ada perbedaan mencolok dalam cara penguasa kolonial Belanda menangani tindakan di Barangas dan Ampana.<sup>16</sup> Dalam kedua kasus, pasukan dikirim dan penangkapan dilakukan. Tampaknya tidak ada perbedaan yang dibuat antara "pemberontak primitif" dan pemberontak modern — sebuah perbedaan yang memisahkan antropologi dari sejarah, yang memisahkan penganut kultus kargo dari kaum revolusioner. Pendekatan antropologis menyoroti keunikan budaya dan psikologis; pendekatan sejarah menyoroti realisme politik dan pragmatisme. Upaya-upaya awal untuk menjembatani perpecahan ini memandang peristiwa-peristiwa seperti Barangas sebagai aksi-aksi awal yang tidak

mengundang masalah yang mengindikasikan adanya pemahaman politik yang mulai terbentuk (lihat Hobsbawm 1959). Apakah ekspresi-ekspresi milenarian Wana merupakan ide-ide politik yang baru lahir yang masih terbungkus dalam bahasa agama? Pembacaan seperti itu berasal dari sebuah anggapan Pencerahan bahwa peran agama dalam kehidupan publik secara tak terelakkan akan berkurang ketika pemikiran rasional dan institusi-institusi sekuler menjadi dominan. Ada alasan-alasan untuk mempertanyakan keniscayaan dari transisi ini dan asumsi positivis bahwa kebenaran mungkin merupakan produk dari politik progresif yang dibersihkan dari unsur-unsur keagamaan kuno. Orang-orang dataran tinggi mengemas aksi mereka dalam idiom struktur keagamaan dan politik pra-Belanda. Dengan mengibarkan bendera merah-putih dan menyanyikan lagu kebangsaan, pejuang Ampana mengemas aksi mereka dalam sebuah idiom baru yang sedang dikembangkan di tempat lain. Bahwa idiom ini lebih familiar di telinga kita daripada idiom yang digunakan para pengikut Apa Ila sebagian disebabkan oleh cara nasionalisme telah menjadi sebuah idiom global, yang lebih transparan dan lebih dapat diterjemahkan daripada agama (bnd. Brennan 1990, 59).

Apakah penggunaan idiom nasionalis baru oleh kaum revolusioner di Ampana bersumber dari pengalaman masa lalu mereka, saya tidak tahu. Selama beberapa abad, bendera (yang disebut *bandera*, dari bahasa Portugis, yang memiliki pengaruh kuat di sebelah timur Teluk Tomini) memiliki arti penting dalam simbol-simbol kekuasaan kerajaan. Dua dari pusaka kerajaan Tojo adalah dua bendera usang, yang terlalu rapuh bahkan seabad lalu untuk

<sup>16</sup> Saya sedang mencari catatan kolonial untuk tahun 1942, tetapi mengingat keadaan invasi Jepang, saya

pesimis bahwa catatan Belanda untuk bulan-bulan terakhir pemerintahan kolonial ini masih ada.

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

dikibarkan (Adriani dan Kruyt 1914, 81). Perbedaan (pesan dan makna) apa yang dibuat oleh para pejuang saat mereka merobek bendera Belanda dan mengibarkan bendera nasionalis mereka? Apakah mereka bertindak dengan visi demokrasi konstitusional atau dengan kenangan akan kerajaan pra-kolonial? Apakah mereka mengantisipasi Sukarno atau mengenang Kolomboi? Keseimbangan apa yang diperoleh antara sentimen progresif dan sentimen nostalgia (lih. Hobsbawm 1990, 41)? Menempatkan peristiwa-peristiwa ini dalam narasi kemerdekaan nasional menimbulkan pertanyaan-pertanyaan antropologis tentang bentuk masa depan yang dicari oleh para pelaku aksi tersebut (cf. Iletto 1979, 318–39).

Hobsbawm mengidentifikasi modernitas sebagai sebuah ciri bangsa modern (1990, 14). Modernitas Tanjumbulu dan berkembangnya ekonomi perkebunan di pesisir Tojo-Ampana, yang dipelopori oleh para pengusaha Muslim, berkontribusi pada terbentuknya kondisi-kondisi yang mendukung nasionalisme di kalangan penduduk pesisir. Mereka yang tetap tinggal di pegunungan telah menolak bujukan dan upaya paksa untuk membuat mereka bersedia tinggal di lokasi-lokasi di mana mereka dapat berpartisipasi sebagai petani dan buruh perkebunan dalam ekonomi pesisir yang sedang tumbuh. Menurut sumber-sumber pesisir saya, upaya-upaya untuk memaksa penduduk dataran tinggi bermukim di wilayah pesisir dimulai sebelum kedatangan Belanda. Kemudian penguasa kolonial menggunakan kekuatan militer untuk merelokasi mereka. Ada yang sejak awal menolak, dan ada beberapa yang menggunakan *ngua* atau pertemuan milenarian sebagai sebuah sarana untuk mengorganisir diri. Banyak yang tunduk; yang lainnya terombang-ambing, bergerak bolak-balik antara pesisir dan pedalaman. Sebelum tahun 1942, penduduk asli Tojo telah bergelut dengan

pertanyaan apakah akan mempertaruhkan masa depan mereka pada pembangunan pesisir atau mengambil posisi aman dengan tetap tinggal di dataran tinggi. Pertemuan Apa Ila adalah sebuah panggilan eksplisit untuk melakukan tindakan yang kedua tersebut. Perjalanan Tanjumbulu ke Barangas menegaskan dilema semacam itu bagi penduduk asli. Apakah raja pergi ke Barangas untuk bergabung dengan pusat dari masyarakat dataran tinggi dan menyatukan nasibnya dengan mereka atau untuk memanggil rakyat dataran rendahnya untuk pulang ke kampung halaman mereka? Apakah dia mengakui kedudukan yang tinggi dari sebuah pusat suci dataran tinggi, atau apakah dia menegaskan kekuasaannya atas pusat pesisirnya sendiri? Perdebatan tentang hal ini terus berlanjut, beberapa dekade kemudian, di antara penduduk dataran tinggi Wana.

Pada masa revolusi, penduduk dataran tinggi dan dataran rendah sama-sama mengidentifikasi diri dengan pemerintahan Tojo, yang pernah merdeka dan kemudian tunduk pada rezim kolonial Belanda. Namun demikian, setelah kemerdekaan, identitas Tojo ini surut. Penduduk dataran tinggi diberitahu bahwa “kisah lama” tidak lagi berlaku — bahwa mereka harus melepaskan harapan mereka akan sebuah kebangkitan dataran tinggi dan sebagai gantinya mereka harus bergabung dengan bangsa Indonesia yang baru. Para penguasa dataran rendah mengungkapkan keheranan sekaligus kekecewaan karena begitu banyak penduduk dataran tinggi tampaknya menolak adanya perbedaan antara negara kolonial dan negara nasional — yaitu, antara pemerintahnya para penindas asing dan pemerintahnya “kita” rakyat Indonesia. Mereka yang tetap tinggal di pedalaman telah direklasifikasi sebagai “suku-suku terpencil,” yang belum terintegrasi ke dalam negara-bangsa Indonesia. Orang-orang yang di masa lalu

mempersalahkan upeti kepada raja dan membayar pajak kepada penguasa kolonial tersebut sekarang dianggap sebagai penduduk liar yang hidup nomaden di luar kendali negara. Pembangunan, bukan sejarah, menjadi kerangka penafsiran dan seruan yang paling efektif.

## Epilog

Selama pengasingan diri di Gorontalo, Raja Tanjumbulu menghubungi penguasa militer Jepang yang baru tiba, yang mengangkatnya sebagai kepala (*suco*) wilayahnya di bawah pemerintahan yang akan segera mereka jalankan. Setelah penguasa militer Jepang mengamankan posisi mereka di Sulawesi Tengah, raja kembali ke kerajaannya. Orang-orang lainnya yang pernah bertugas di pemerintahan kolonial juga melakukan pendekatan agar diangkat dalam rezim Jepang yang baru, agar mereka tidak dicap sebagai mata-mata Belanda dan dieksekusi mati. Sayangnya bagi Tanjumbulu, salah satu di antara pegawai negeri tersebut adalah musuh lamanya. Dia adalah mantan Asisten Administrator S. Warouw, seorang warga Kristen dari Sulawesi utara, yang pernah dipermalukan raja di depan umum karena telah melecehkan rakyatnya dalam kaitannya dengan masalah pajak. Menurut sejarah perjuangan revolusi yang disponsori pemerintah (yang tidak menyebutkan afiliasi keagamaan Warouw, meskipun menunjukkan bahwa tindakannya menghambat “pertumbuhan Islam” di wilayah tersebut), Warouw melaporkan kepada penguasa militer Jepang bahwa Tanjumbulu dan orang-orang lain yang terlibat dalam pemberontakan Ampana pada bulan Februari 1942 adalah mata-mata Sekutu. Sebagai akibatnya, penguasa Jepang, yang menaruh kepercayaan kepada Warouw, menangkap Tanjumbulu dan beberapa rekannya, dan kemudian, pada tanggal 10 Oktober 1942,

memenggal kepala mereka di depan umum.

Menurut para peneliti pemerintah, Tanjumbulu, “pemimpin GMP revolusioner di Ampana,” meninggal sebagai seorang martir dalam perjuangan revolusi. Namun demikian, secara lokal, ditegaskan bahwa Tanjumbulu adalah seorang korban politik dinasti. Konon, anggota-anggota bangsawan dari kelompok Muslaeni telah menyiapkan dan menandatangani sebuah surat yang menuduh Tanjumbulu melakukan penyalahgunaan kekuasaan yang serius. Surat ini diserahkan kepada pegawai negeri Warouw, yang menggunakan surat itu untuk meyakinkan penguasa militer Jepang, yang baru tiba dan yang, oleh karena itu, belum berpengalaman, bahwa Tanjumbulu dan rekan-rekan dekatnya harus dieksekusi atas kejahatan mereka. Anggota-anggota berpengaruh dari kerajaan-kerajaan Sulawesi Tengah mendesak pemerintah Jepang di Manado untuk mencegah eksekusi tersebut. Sementara itu, Tanjumbulu didesak oleh rekannya, raja Poso, untuk meminta belas kasihan kepada Warouw. Tanjumbulu menolak, mengatakan bahwa dia akan meminta belas kasihan hanya kepada Tuhan. Menurut beberapa catatan, sebuah perintah untuk menghentikan rencana pemenggalan datang dari Manado, tetapi disembunyikan oleh Warouw. Tak lama setelah eksekusi dilakukan, penguasa Jepang di Poso menyimpulkan bahwa eksekusi yang telah mereka lakukan salah karena eksekusi tersebut dilakukan berdasarkan informasi yang salah. Warouw dihukum dan ganti rugi diberikan kepada keluarga Tanjumbulu. Namun demikian, tidak ada tindakan yang diambil terhadap para bangsawan di Tojo saingan dari raja yang telah meninggal tersebut. Para bangsawan tersebut kemudian berusaha memperbaiki hubungan dengan para keturunan Tanjumbulu.

Bahwa Tanjumbulu telah dikhianati oleh sebuah surat diketahui oleh rakyatnya yang

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

tinggal di tempat-tempat terpencil. Dataran Tinggi Wana, yang jauh dari intrik politik dinasti, menafsirkan informasi ini berdasarkan pengalaman dataran tinggi mereka sendiri. Raja mereka telah menghadiri *ngua* di Barangas, kemudian meninggal di Poso. Di Barangas, beberapa pemimpin Wana tertentu telah menandatangani sebuah surat yang diberikan kepada mereka oleh tentara Belanda. Lebih dari tiga dekade setelah eksekusi Tanjumbulu, cerita-cerita tersebar luas di dataran tinggi bahwa Tanjumbulu akan kembali untuk menghukum mereka yang telah mengkhianatinya dengan menandatangani surat kematiannya di *ngua* Apa Ila. Dengan demikian, rasa bersalah dan tuduhan balasan atas kematian raja dialami di seluruh wilayah - oleh pihak yang berbeda-beda, di sub-wilayah yang berbeda-beda, dengan intensitas yang berbeda-beda. Mengenai sejarah pemerintah, meskipun mencap Muslaeni dan rekan-rekannya sebagai faksi pro-Belanda, sejarah tersebut tidak sampai menyatakan bahwa mereka lah yang bertanggung jawab atas kematian Tanjumbulu. Sebaliknya, sejarah tersebut menyalahkan Warouw karena memanfaatkan ketidaktahuan penguasa militer Jepang tentang situasi lokal sehingga mereka “menangkap para pemimpin gerakan Merah Putih” dan mengeksekusinya atas tuduhan “mata-mata Sekutu” (Suwondo et al. 1982, 38–39).

Soedjatmoko menulis dengan bijak tentang “jarak dan bahkan pemisahan antara niat dan realisasi dalam sejarah” (1965, 414). Seandainya tidak ada keterkaitan antara gejala lokal dan peristiwa-peristiwa dengan signifikansi nasional dan dunia, tidak akan ada upaya untuk menetapkan, dalam kata-kata Jules Michelet, bahwa “masa depan hadir” di Ampa pada tahun 1942 (dikutip dalam Soedjatmoko 1965). Sejarah yang disponsori pemerintah telah mendokumentasikan secara

efektif bahwa memang itu yang terjadi, bila dipertimbangkan bahwa aktivitas revolusioner terjadi di Teluk Tomini pada malam sebelum invasi Jepang. Sejarah pemerintah telah memenuhi tujuannya. Sejarah tersebut telah menambahkan sebuah perspektif regional pada kisah yang yang diceritakan oleh bangsa Indonesia tentang dirinya sendiri. Sejarah tersebut telah menambahkan wajah-wajah daerah ke album keluarga bangsa Indonesia. Untuk menemukan diri mereka dalam album itu, orang harus bergabung dalam proyek penulisan sejarah nasional tersebut. Dalam album keluarga tersebut, ada halaman untuk masyarakat dataran tinggi Wana, yang aksinya di Barangas telah ditafsirkan secara khusus sebagai bagian dari gerakan revolusioner. Namun demikian, agar orang Wana bisa bergabung sepenuhnya dalam proyek sejarah nasional tersebut, impian-impian *ngua* Barangas harus ditinggalkan, dan sebagai gantinya, serangkaian aspirasi yang berbeda harus dikembangkan (tentu saja *kecuali jika* album keluarga itu sendiri dapat dimodifikasi dengan menambahkan lebih banyak halaman dan dengan membuka kemungkinan-kemungkinan baru untuk penyertaan dan pembenaran kisah-kisah tambahan). Bagaimanapun, modernitas adalah ciri bangsa modern. Kini penduduk dataran tinggi Wana harus bisa baca tulis dan fasih dalam bahasa nasional, menyekolahkan anak-anak mereka, menjadi seorang Muslim atau Kristen yang taat, pindah ke sebuah daerah yang lebih mudah dijangkau, dan mematuhi sepenuhnya aturan-aturan yang ditetapkan oleh pemerintah Indonesia. Di antara penduduk Wana, beberapa telah memilih modernitas, beberapa lainnya telah menghindari modernitas, dan beberapa lainnya lagi secara aktif menaruh harapan pada sebuah kebangkitan dari tanah air mereka sebagai sebuah pertahanan melawan hegemoni dari luar.

## Bibliografi

- Abdullah, Taufik. 1993. Pernyataan publik dalam pertemuan tahunan the Association for Asian Studies, Los Angeles.
- Adas, Michael. 1992. "From Avoidance to Confrontation: Peasant Protest in Precolonial and Colonial Southeast Asia" dan "Comment." Dalam *Colonialism and Culture*, ed. Nicholas B. Dirks, 89–134. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Adriani, N., and A. C. Kruyt. 1914. *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden Celebes*. Batavia: Landsdrukkerij.
- Anderson, Benedict. 1990. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Atkinson, J. M. 1983. "[Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion](#)." *American Ethnologist* 10: 684–96.
- 1989. *The Art and Politics of Wana Shamanship*. Berkeley: University of California Press.
- Brennan, Timothy. 1990. "The National Longing for Form." Dalam *Nation and Narration*, ed. Homi K. Bhabha, 44–70. London: Routledge.
- Chakrabarty, Dipesh. 1992. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations* 37: 1–26.
- Dekker, Eduard Douwes [Multatuli, nama samaran], 1860. *Max Havelaar, of, De koffieveilingen der Nederlandsche handelmaatschappi*. Terj, dari bahasa Belanda oleh Roy Edwards *Max Havelaar, or, The Coffee Auctions of the Dutch Trading Company*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.
- Geertz, Hildred. 1963. *Indonesian Cultures and Communities*. New Haven: HRAF Press.
- Guha, Ranajit. 1982. *Subaltern Studies 1: Writing on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press.
- 1988. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India." Dalam *Selected Subaltern Studies*, ed. Y. R. Guha and G. C. Spivak, 37–44. Oxford: Oxford University Press.
- Hobsbawm, E. J. 1959. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries*. New York: W. W. Norton.
- 1990. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ileto, Reynaldo C. 1979. *Pasyon and Revolution in Popular Movements in the Philippines, 1840–1910*. Quezon City, Philippines: Ateneo de Manila University Press.
- Kahin, G. McT. 1952. *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kruyt, A. C., dan N. Adriani. 1913. "De Godsdienstig-Politieke Beweging 'Mejapi' op Celebes." *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch, Indie*. 67:135–51.
- Prakash, Gyan. 1992. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Indian Historiography Is Good to Think." Dalam *Colonialism and Culture*, ed. Nicholas B. Dirks, 353–88. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rosaldo, Renato. 1993. Komunikasi pribadi.
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Shiraishi, Takashi. 1990. *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912–1926*. Ithaca: Cornell University Press.
- Soedjatmoko. 1965. "The Indonesian Historian and His Time." Dalam *An Introduction to*

## Siapa yang Muncul di Album Keluarga?

*Indonesian Historiography*, 404–15. Ithaca: Cornell University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. “Can the Subaltern Speak?” Dalam *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson dan Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana: University of Illinois Press.

Suwondo, H. B., et al. 1982. *Sejarah Revolusi Kemerdekaan Daerah Sulawesi Tengah*. Proyek, Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Tsing, Anna L. 1987. “A Rhetoric of Centers in a Religion of the Periphery.” Dalam *Indonesian Religions in Transition*, ed. Rita Kipp dan Susan Rodgers. Tucson: University of Arizona Press.

van der Kroef, J. M. 1962. “Messianic Movements in the Celebes, Sumatra, and Borneo.” Dalam *Millennial Dreams in Action*, ed. Sylvia Thrupp, 80–121. The Hague: Mouton.