

## Dari Bangsal menuju Pergaulan Global: Perubahan Identitas Orang Maluku di Belanda

Hatib Abdul Kadir

### Abstrak

*This paper describes the process of change in post-colonial migrants in the Netherlands such as identity, parenting, community, solidarity, weddings and fashion sense of nationhood that is constantly changing between generations. This paper is evolutionary, which saw communities that were initially confined in a room (ward) and nationalism without a nation in transition, which is a community that feels himself entirely at once instead of Dutch Moluccans. At the end of the third generation and beyond Maluku generation undergo a process of identity change in a more open and responsive to global changes. The question this paper as the background for what the process of identity change occurred? How people articulate their identity as Maluku migrant communities? how they maintain a sense of brotherhood with the people of Maluku in Indonesia and how the relationship with indigenous people and other migrants? The purpose of this paper is to find a model of learning the identity of political negotiations among the minorities, the learning of citizenship in a state and show that the formation of identity as an unstable between generations.*

**Keywords:** *transformation of identity, intergenerational change, immigrant, minority.*

### Pendahuluan

Terdapat dua hal paling menyentuh saya ketika menjejakkan kaki di Museum Maluku di Utrecht pada tahun 2010. Pertama, potongan video gelombang para migran Maluku dengan diiringi lagu berima “*Laju-laju perahu laju, Laju sampai ke Surabaya, Meski lupa kain dan baju, Janganlah lupa kepada saya...*” Lagu ini merupakan tembang pengingat dari orang Maluku gelombang pertama yang datang ke Belanda agar saudara mereka di tanah air Maluku tidak melupakan mereka. Perjalanan menuju Belanda merupakan proses perjuangan dalam menuntut kedaulatan tanah Maluku, dan bukan sebagai bentuk pelarian dari keruwetan politik pasca kolonial. Kedua, setelah mengitari hampir seluruh isi museum, tibalah saya pada satu lonceng yang ditempatkan di taman museum. Lonceng tersebut adalah *Door de Eeuwen Trouw*. Lonceng yang pernah di letakkan di kawasan Amahusu, Ambon, ini adalah pertanda kesetiaan orang Maluku terhadap Belanda selama 300 tahun. Lantas lonceng

ini dicabut seiring dengan bergabungnya para nasionalis dengan pemerintah Indonesia. Museum Maluku menjadi monumen memorial yang mencatat dan mengangkat akan imajinasi, politik identitas, dan perubahannya pada masyarakat Maluku di Belanda. Keberadaan Museum Maluku sekaligus menunjukkan pengakuan keberadaan komunitas bekas Hindia Belanda ini sebagai warga negara resmi di Belanda.

Museum Maluku ini sekaligus mencatat bahwa makna identitas memang selalu berubah, apalagi jika menjadi konsep 'politik identitas'. Konsep ini tidak mengacu pada pandangan yang melihat identitas pada wilayah kebudayaan secara esensial dan primordial. Identitas dapat terbayangkan karena adanya materi-materi pencetusnya, namun pada saat yang sama politik identitas cenderung terartikulasikan pada hal-hal yang tidak bersifat kulturalis, seperti peta, museum, gerbang, monumen, pameran, festival, atau pasar malam yang kesemuanya berbeda dengan makna identitas esensial seperti ritual, pola kekerabatan, atau kepercayaan terhadap agama (Barth, 1969) Karena itu, tulisan ini melihat identitas sebagai gerakan perjuangan pada hal-hal yang sifatnya diakronis yang selalu berubah antar generasi.

### **Latar Belakang: Kondisi Belanda dan Masuknya Para Migran**

Belanda adalah sebuah negara kecil di Eropa yang kemudian menjadi magnet bagi para migran. Pada tahun 1945, penduduk Belanda hanya sekitar 9 juta dan hampir semuanya secara seragam berkulit putih. Kini, dari sekitar 16,5 total juta penduduk terdapat sekitar 3 juta penduduk berkulit warna yang berasal dari dunia selatan, khususnya para migran berasal dari negara-negara bekas koloni Belanda, seperti West Antilles yang merangsek hingga tahun 1990an, Hindia Belanda hingga tahun 1960an, dan Suriname hingga tahun 1970an (Oostindie, 2010: 23-39). Terdapat pula sekitar 800 ribu Muslim yang mayoritas berasal dari Turki dan Maroko. Belanda kemudian menjadi negara Kaum migran yang multikultur. Perbedaan antara migran dengan masyarakat Belanda tidak hanya didasarkan pada status kewarganegaraan, melainkan juga warna kulit, dan klas. Belanda yang sebelumnya hanya didominasi masyarakat kulit putih kini lebih berwarna. Koran-koran kini dipenuhi dengan berita statistik meningkatnya populasi imigrasi dan berbagai permasalahan sosialnya (Wagtendonk, 2008: 3-4). Meskipun belakangan ini terdapat beberapa tokoh kanan penggerak anti Islam dan migran, Belanda masih moderat dan terbuka dalam menerima pendatang, menerima perbedaan etnisitas, dan belum bisa dikatakan sebagai negara yang menerima rasisme secara terbuka. Berbeda dengan Inggris atau Perancis, di Belanda nyaris tidak ada kerusuhan rasial yang signifikan.

Belanda menganggap dirinya sebagai negara koloni yang dianggap menjanjikan untuk ditempati. Hampir semua negara bekas jajahan, menyisakan warga-warga loyalnya untuk menuntutkannya menjadi bagian dari

Belanda. Hal ini seperti yang terjadi pada gelombang masa migran Maluku, Papua, Suriname, dan West Antilles yang mengakibatkan gelombang migran seiring dengan penentuan kemerdekaan negara koloni tersebut masing-masing. Keuntungannya, para migran dari negara bekas koloni ini dengan mudah mendapatkan hak kewarganegaraan dibanding migran dari negara lainnya. Pemerintah Belanda mencanangkan program asimilasi, pendidikan, dan pekerjaan pada tahun 1970 terhadap kaum minoritas, namun kebijakan tersebut hanya menimbulkan ketergantungan tingkat tinggi dari bantuan pemerintah. Namun demikian, jika ditelisik lebih lanjut, kedatangan orang Maluku ke Belanda mempunyai motivasi awal yang berbeda dengan para migran Maroko maupun Turki. Pada awalnya orang Maluku tidak melihat Belanda sebagai tanah harapan yang akan ditempati untuk selamanya. Kedatangan mereka bukanlah atas keinginan sendiri, melainkan karena perintah komando secara militer.

Munculnya komunitas Maluku di Belanda pada awalnya dimulai dengan pergolakan politik di Indonesia pada menjelang tahun 1950. Setelah pembentukan RIS (Republik Indonesia Serikat), Indonesia kembali menjadi Negara kesatuan. Sistem pembentukan negara federal digugurkan dan hal ini banyak menimbulkan masalah, khususnya masyarakat Maluku yang menginginkan hak pemerintahan otonomi sepenuhnya (Steijlen, 1991: 27). Transfer kedaulatan ke Indonesia pada 28 Desember 1949 sekaligus memobilisasi sekitar 3000 lebih laki-laki tentara KNIL (*Koninklijk Nederlands Indisch Leger*) dan pada prosesnya sekitar 12.500 lebih bersama keluarga mereka memutuskan untuk berpindah ke Belanda. Keputusan ini cukup membingungkan sekitar 62 ribu tentara KNIL Hindia Belanda pada waktu itu, antara memutuskan untuk bergabung dengan tentara-tentara nasionalis Soekarno atau ikut dengan tentara Belanda (Amersfoort, 2004: 154). Pemerintah Belanda memutuskan menarik 3.578 jiwa plus sekitar 8.500 anggota keluarga untuk tinggal di Belanda (van Kaam, 1981: 81; van Amersfoort, 2004: 54-55). Setiba di Belanda, mereka tinggal di sekitar 90 bangsaal-bangsaal bekas konsentrasi NAZI (Steijlen, 2010). Kedatangan para tentara KNIL di Belanda ini tentu saja agak menakutkan pemerintah Belanda, karena mereka mempunyai tentara buatan dari 'orang luar' yang sewaktu-waktu mengamuk dan melakukan kekerasan di negara penciptanya.

Dari sekitar 12.500 imigran Maluku yang tiba di Belanda pada tahun 1951, mayoritas dari mereka adalah tentara kelas rendah di KNIL (*Royal Dutch East-Indian Army*). Dari total jumlah tentara KNIL ini, terdapat 300 tentara baret merah dan hijau Westerling yang terkenal kejam dalam membantai masyarakat Sulawesi Selatan sepanjang kurun 1946-1947. Mereka tiba bersama keluarga yang semua mayoritas adalah Kristen (Oostindie, 2010: 27). Kebanyakan dari para tentara ini merupakan orang-orang pariah, dengan latar belakang pendidikan rendah, berbahasa Belanda dengan sangat terbatas. Sebagian

dari mereka sepakat dengan ide kemerdekaan RMS (Republik Maluku Selatan) yang pada tahun 1950 dikumandangkan oleh tokoh Soumokil dan J.A Manusama di Maluku. Komunitas Muslim juga terbagi berdasarkan asal-usul wilayah mereka. Penganut Islam tradisional juga percaya pada RMS sebagai bentuk perjuangan. Mereka tinggal di bangsal di kawasan Waalwijk. Sedangkan Islam modernis lebih percaya pada sistem pemerintahan Indonesia yang baru. Mereka tinggal di bangsal Riddelkerk (Bartels, 1989: 27). Selain itu kaum Muslim juga tinggal di kawasan Westerbok (Provinsi Drenthe). Identitas muslim masih dipegang teguh dengan menggunakan peci sebagai gaya berpakaian. Meski terbedakan secara agama, hubungan antara Muslim dan Kristen masih terikat dalam satu pela. Ikatan pela ini membuat hubungan Muslim dan Kristen Maluku jauh lebih baik dibanding relasi mereka dengan orang-orang Maluku Tenggara yang dianggap lebih inferior. Pernikahan antar agama tak pelak sering terjadi antara Muslim Maluku dan Kristen, khususnya di bangsal Wallwijk yang cenderung tinggal dengan damai. Ini berbeda dengan orang-orang Kei yang tinggal di bangsal Lunetten di kawasan Vught. Mereka terdiskriminasi karena dianggap tidak mempunyai akar nenek moyang yang sama dari Gunung Nunusaku (di Pulau Seram). Mayoritas orang Kei adalah Katolik dan tidak mendukung gerakan RMS (Steijlen, 1991: 34; van Amersfoort, 2004: 156).

Latar belakang migran ini menunjukkan heterogenitas identitas migran Maluku yang datang dalam tahun yang sama. Gerakan RMS yang diperjuangkan oleh orang Maluku seperti layaknya sebuah lirikan di tengah hiruk pikuk Bangsa Indonesia yang tengah membentuk jati diri negaranya dengan gegap gempita, sehingga tidak heran jika gerakan ini nyaris tidak mempunyai pengaruh yang signifikan dalam mengubah formasi Indonesia. Setelah meninggalnya Soumokil sebagai ketua RMS, posisi masyarakat Maluku di Belanda semakin tidak mempunyai orientasi perjuangan yang jelas, apakah harus kembali ke Maluku atau tetap tinggal di Belanda (Steijlen, 1991: 29).

### **Dekade Pertama yang Berat**

Kedatangan orang Maluku ke Belanda secara politis sedikit bersifat janggal karena berangkat dari ketidakjelasan arah politik dan nasib kehidupan mereka. Mereka datang bukan karena keinginan sendiri yang bebas, melainkan karena komando militer. Opsi-opsi politik waktu itu beragam, apakah benar-benar ingin merdeka dari Indonesia atau merdeka namun dengan catatan bergabung dengan Belanda atau sebaiknya bernegosiasi membentuk negara federasi dengan pemerintahan Indonesia. Ketidakjelasan arah politik ini yang kemudian menimbulkan berbagai *kekecelean* terhadap harapan-harapan yang telah dibangun oleh orang Maluku. Salah satu melesetnya ilusi terhadap negara Belanda ini tercatat dalam tulisan Bartels (1989: 202):

*Prior to their arrival, the exiles had some vague knowledge about the Netherlands. They were familiar with the ways of Dutch colonial administrators, and of course, had daily contacts with Dutch officers who were their superiors in the KNIL. They believed they knew the Dutch and their ways, but they were suddenly jolted into the realizations that the Dutch in Holland were a seemingly different breed and also that they knew preciously little about Dutch culture. Even what they knew seemed distorted*

Kekeliruan pandangan terhadap Belanda di atas terjadi karena pada awalnya tentara hanya tinggal di tangsi-tangsi militer di Hindia Belanda. Pergaulan hanya terbatas di ruang-ruang kemiliteran dan kantor birokrasi. Realitasnya tidak sama dengan kehidupan sipil masyarakat Belanda. Melesetnya harapan ini menyulitkan generasi pertama untuk beradaptasi. Di lain pihak, generasi pertama yakin bahwa mereka tidak akan tinggal secara permanen di Belanda. Mereka yakin akan kembali ke Maluku. Oleh karena itu adaptasi dengan penduduk setempat tidaklah penting dilakukan. Bukti perkiraan tidak tinggal lama ini dapat disaksikan dari koper-koper yang dibawa oleh masing-masing keluarga sangatlah sedikit. Ketika kapal-kapal yang telah berlayar dari Surabaya, Semarang, dan Jakarta selama satu bulan, lalu merapat di kota Rotterdam, tampak reruntuhan-reruntuhan bangunan yang menyiratkan kekacauan dan kekalahan pemerintah Belanda. Tiba di Belanda juga dalam keadaan musim dingin. Perasaan bercampur aduk antara berdecek kagum pertama kali melihat butiran salju turun, ditambah dengan pemandangan tak sedap berupa puing-puing bangunan pasca Perang Dunia kedua. Pemandangan ini tentu saja di luar bayangan tentara KNIL yang mengimajinasikan negara patronnya ini dengan penuh kemegahan.

Satu dekade pertama kedatangan mengungkapkan bahwa kesusahan hidup bukan hanya pada permasalahan menjadi anak tiri dalam negara asing, tetapi juga permasalahan kelas, yang menyebabkan masyarakat Maluku tidak bisa mengakses transportasi, kesehatan hingga pendidikan yang lebih tinggi untuk anak-anaknya. Mereka tinggal di kompleks pemukiman yang lembab dengan fasilitas listrik yang seringkali bermasalah. Wittermens menggambarkan bahwa bangsal-bangsal dikelilingi oleh padang ilalang dan hutan. Pemukiman Belanda yang terdekat sekitar 3 mil atau 6 km lebih. Ibu kota provinsi berjarak sekitar lebih dari 30 km. Semua bantuan diberikan langsung oleh Pemerintah Belanda. Bangsal terbesar berisi sampai 2.100 penghuni, seperti bangsal Lunetten di Vught dan Schattenberg dekat Assen.

Dalam bangsal, kepala rumah tangga adalah laki-laki yang juga bekas tentara KNIL. Para perempuan benar-benar menjadi tergantung pada pemasukkan sang suami. Sedangkan dalam hal berbelanja, kaum perempuan masih membeli barang berdasarkan kuantitas kasat mata, bukan berdasarkan berat timbangan. Selain itu, perempuan generasi pertama tidak terbiasa dengan harga pasti (*fixed price*), karena mereka telah terbiasa dengan

harga tawar menawar sebelumnya (*sliding price*). Kondisi ini juga semakin diperburuk dengan kondisi para perempuan yang tidak mampu berbahasa Belanda. Generasi pertama tinggal di bangsal-bangsal bekas NAZI yang dibangun pada tahun 1939an, di kawasan seperti di Westerbork dan Vught, kesulitan untuk berbahasa Belanda (van Kaam, 1981: 140-41; Oostindie, 2010: 114-16). Ketika bursa kerja dibuka untuk para eksil Maluku pada tahun 1954, kebanyakan mereka bekerja di ranah buruh tak berkeahlian seperti di pabrik dan pelabuhan. Mereka mengabdikan tenaganya hingga pensiun di sana. Dibukanya bursa tenaga kerja ini dikarenakan keyakinan pemerintah bahwa orang-orang Maluku ini sudah tidak mungkin kembali ke tanah air (Beckmann, 2008: 263) Sebagai penunjang gaji suami yang terlalu rendah, beberapa perempuan juga bekerja di kawasan pertanian dan membantu memanen buah dan sayuran (Wittermans and Gist, 1961).

Ketika dicabutnya status sebagai tentara KNIL semakin memperparah keadaan migran ini. Para mantan militer ini tidak mempunyai keahlian apapun kecuali sebagai tentara. Selain itu, dicabutnya status ini mengubah identitas tentara ke warga sipil yang juga belum diakui sebagai warga negara sah Belanda. Dalam budaya Maluku, pencabutan status ini menyebabkan para tentara merasa kehilangan harga diri dan martabat, atau yang biasa disebut dengan 'ilang muka'. Kesengsaraan tidak hanya berhenti pada persoalan itu, bantuan dari pemerintahan juga hanya berupa makanan yang bersifat subsisten. Listrik, bahan bakar minyak, dan juga dapur bersifat komunal. Para migran ini tidak dibolehkan mendapatkan pekerjaan karena larangan kesatuan buruh Belanda. Mereka mendapatkan tiga gulden untuk orang dewasa dan dua gulden untuk anak-anak setiap minggu serta peralatan mandi (Bartels, 1989: 128-29). Bentuk bantuan ini diberikan melalui koordinasi CAZ (Commizzariaat Ambonesen Zorg) atas prakarsa Menteri Kesejahteraan Belanda. Namun demikian CAZ dibubarkan pada tanggal 1 Januari 1970. Namun demikian, salah satu modal sosial dasar yang dimiliki oleh Migran Maluku adalah kesamaan agama, yaitu Kristen, dengan mayoritas warga Belanda. Hal ini memudahkan integrasi dalam organisasi-organisasi sosial seperti berbasis pada gereja.

Selain bantuan dari pemerintahan, GPM (Gereja Protestan Maluku) juga membantu keuangan para migran. Gereja ini merupakan badan semi otonom yang pada tataran petinggi masih dipegang oleh orang-orang Belanda sehingga memudahkan distribusi pendanaan. Selain itu, gereja seperti *Dutch Reformer Church* juga membantu keuangan para migran. Di kemudian harinya, banyak aliansi gereja yang merekrut para mantan tentara KNIL untuk terlibat dalam aktivitasnya. Seperti Gereja Injili Maluku (GIM) yang beraliran Evangelik, GPMT (Gereja Protestan Maluku Tenggara), GMJD (Gereja Maluku Jumat Darurat) (Wittermans dan Gist, 1961: 126-27). Gereja seperti inilah yang mempunyai fungsi ganda, baik itu sebagai sumber

keuangan, juga menjadi penghubung relasi antar warga Maluku di Belanda yang saling terpisah. Gereja memfasilitasi saling kunjung mengunjungi antar bangsal. Gereja juga menjadi salah satu alat yang menjaga identitas, karena nama gereja terkadang mewakili etnisitas umatnya. Tempat ibadah ini juga menjadi fasilitator yang baik untuk orang Maluku dalam merayakan ritual kehidupan (kelahiran, pembaptisan, perkawinan dan kematian). Di sisi lain, gereja juga menjadi alat penting untuk menghubungkan ideologisasi (Jansen, 2006: 7; van Amersfoort, 2004: 158) secara terang-terangan mendukung gerakan RMS (Steijlen, 1991: 28). Fungsi rumah agama ini juga sangat krusial untuk memfasilitasi keputusan umat yang dirundung kekecewaan politik yang besar di Belanda. Terakhir, posisi dalam ajaran gereja juga turut dalam proses modernisasi. GPM, misalnya, dalam ajaran-ajarannya dianggap terlalu rasionalistik dan saintifik, dan ini dipandang sesuai dengan proses asimilasi orang-orang Maluku terhadap karakter orang Belanda (Bartels, 1989: 98).

Secara rasial, migran pertama ini mengalami perasaan minder karena mereka berbeda dengan warga mayoritas Belanda. Secara fisik, orang Maluku berambut keriting dan berkulit gelap. Rasa akan perbedaan fisik ini menyebabkan sifat eksklusif dan saling ketergantungan di antara sesama anak Maluku. Anak-anak belajar bukan dari rekan sesama permainan mereka, melainkan dari pesan-pesan orang tua tentang leluhurnya. Anak-anak dari generasi pertama masih saling menatap dan ditatap oleh anak-anak kecil Belanda yang berada di luar kawasan bangsal. Bagi anak-anak Maluku, rekan kecil Belanda mereka adalah 'segerombolan musuh' yang berlainan kulit dan kepala. Hal ini ditanamkan juga melalui orang tua mereka yang melarang bergaul anak-anak Belanda, apalagi mengundangnya ke rumah (Bartels, 1989: 180-81). Orang tua yang melarang anak Belanda main ke bangsal lebih dikarenakan kondisi bangsal yang memprihatinkan. Di sisi lain, jarang sekali orang tua Belanda yang mau menerima anaknya untuk berteman dengan migran Maluku yang baru datang.

Untuk meningkatkan proses asimilasi, anak-anak disekolahkan di *kweekschool* (sekolah pelatihan) dengan guru-guru lokal dan di akhir pekan mereka dikirim tinggal di kawasan pertanian. Menikmati hasil bumi sekaligus menyeimbangkan gizi mereka yang buruk selama tinggal di bangsal. Beberapa anak pada awalnya menangis hebat. Di kawasan Assen, anak-anak usia 15-17 tahun ditempatkan di keluarga Belanda setiap akhir pekan untuk belajar bahasa. Mereka harus berbicara dalam bahasa Belanda di meja makan dan jika tidak akan mendapatkan ketokan di kepala (*toki*). Namun demikian, seperti halnya sang orang tua mereka, kesulitan bahasa membuat membuat penjarakan sosial dengan penduduk asli. Bahasa Belanda yang dianggap asing membuat anak-anak Maluku berjuang untuk belajar tata bahasa. Mereka tak mampu mengekspresikan perasaan dan emosi dalam bahasa Belanda. Kesulitan ini salah satunya dikarenakan bahasa yang digunakan di bangsal masih menggunakan Melayu Ambon.

Sistem sosial yang digunakan untuk jejaring pengamanan sosial di satu dekade yang berat ini adalah dengan menerapkan sistem *pela*. Sistem ini digunakan di antara penghuni bangsal. Jejaring *pela* juga digunakan antar Muslim dan Kristen maupun sesama agama. Saling bantu dalam *pela* ini biasanya digunakan untuk biaya ritual lingkaran kehidupan (*life cycle*), kelahiran, pernikahan, dan kematian. Kondisi *pela* masih sangat dihormati pada generasi pertama, bahkan Wittermen dan Gist (1961) mencatat bahwa hanya ada dua pasangan yang melanggar aturan jejaring *pela*. Orang tua mereka dengan lugunya membawa pasangan ini ke pengadilan Belanda, meski tentunya gagal dikasuskan di ranah tersebut. Di akhir dekade tahun 1960an, sistem *pela* mulai mengalami transformasinya. Banyaknya varian *pela* menyebabkan maknanya dipahami secara lentur. Sesama rekan *pela* dianggap bisa meminjam uang untuk kebutuhan sehari-hari. Selain itu, anak-anak dari generasi pertama misalnya, banyak yang terjerat dalam hutang karena menggunakan narkoba. Dengan alasan sesama *pela*, mereka menggunakan uang pinjaman tersebut membeli obat-obatan terlarang (Bartels, 1989: 161).

Bangsal-bangsal dalam bangsal tidak bersifat privat, orang bisa masuk dan keluar tanpa harus mengetok pintu. Hal ini menimbulkan solidaritas dan rasa saling memiliki bersama di antara mereka. Rasa berbagi sangat diutamakan dalam periode ini. Ketidakpastian nasib pada generasi 1950an ini sekaligus menimbulkan solidaritas dalam bentuk *masohi* (gotong royong) yang merupakan model sekuritas sosial yang digunakan untuk saling kerjasama ketika seseorang melahirkan, menikah, atau jika ada keluarga yang mengalami kematian. Solidaritas yang bersifat eksklusif ini juga imun dari pengaruh majalah, radio, dan berbagai aktivitas waktu senggang yang memungkinkan bertemu dengan orang lain. Pola sekuritas sosial lainnya adalah tinggal di bangsal dan membangun jaringan berdasarkan kesamaan asal bangsal. Sebagai misal, orang-orang Nusalaut dengan Seram membentuk komunitas yang berbeda. Kesatuan komunitas berdasarkan rekan satu bangsal atau 'kumpulan negeri' ini merupakan 'kuasi kekerabatan' yang berguna untuk gotong royong antar warga (*masohi*) jika komunitas mengalami kesulitan. Kumpulan antar sesama asal komunitas berguna untuk jejaring piutang hingga terbentuknya asosiasi relawan, seperti untuk pemakaman, tenaga untuk menyiapkan peti, dan menggali kubur (Bartels, 1989: 168-69). Namun demikian, solidaritas antar bangsal asal dan agama ini seringkali menimbulkan diskriminasi terhadap kaum minoritas. Beberapa ketegangan antara umat Protestan dan Muslim terjadi di bangsal Schattenbeg, demikian juga bangsal Vught terjadi konflik antara Protestan Maluku Tengah dengan Katolik Maluku Tenggara. Masyarakat terakhir ini juga dianggap tidak mendukung gerakan RMS. Polarisasi lainnya juga terjadi di ranah politik. Konflik internal yang terjadi pada masa-masa dekade pertama terjadi pada masyarakat Kei misalnya. Selain itu, faksi-faksi politik antara pendukung

berdirinya RMS di bawah pimpinan J. A Manusama dan penentanginya di bawah pimpinan I.J Tamaela.

Ketika anak-anak di generasi kedua telah menginjak remaja, orang tua sama sekali tidak mempunyai bayangan akan adanya *cross over romanticism* atau semacam romantisme yang melintas batas negara dan ras. Khususnya pada anak perempuan, menikah dengan laki-laki Belanda adalah tindakan yang dilarang karena laki-laki tersebut tidak membawa marga. Sementara itu, laki-laki Maluku yang menikah dengan perempuan Belanda masih diperbolehkan, meski bukan menjadi cita-cita ideal bagi orang tua. Eksklusivitas tinggal di bangsal menyebabkan orang Maluku mengidap semacam '*syndrome bunker*'. Jika sampai ada perempuan yang menikah dengan laki-laki Belanda, mereka terancam dikeluarkan dari komunitas Maluku. Dari sejumlah 3578 tentara KNIL, 1154 berstatus lajang. Pernikahan endogamus atau antar sesama etnis sangat ditekankan. Meski pada tahun 1959, terdapat 116 laki-laki Maluku yang menikah dengan Belanda dan 15 perempuannya yang menikah dengan laki-laki Belanda. Banyak perempuan Belanda yang merasa stress tinggal di bangsal dan pada akhirnya mereka bercerai. Hal ini juga karena laki-laki Maluku mempunyai ekspektasi yang lebih terhadap perempuan Belanda, bahwa mereka harus penurut seperti gambaran ideal perempuan Maluku (Wittermasn and Gist, 1961:127). Menjelang tua, generasi pertama ini mulai fleksibel. Energi mereka untuk mendisiplinkan anaknya mulai berkurang. Relasi-relasi antar etnis sudah mulai dipertimbangkan, meski kunjungan rekan-rekan Belanda harus bersifat jenis kelamin yang sama. Lawan jenis jarang dibawa ke bangsal, kecuali hingga hubungan mereka menjadi semakin serius.

Bartels mensinyalir tidak lebih dari 5% migran di generasi pertama yang keluar dari bangsal memilih melakukan integrasi dengan penduduk Belanda. Mereka yang menyerahkan identitasnya sebagai orang Maluku biasanya tinggal di kota-kota besar dan menjadi orang yang anonim tanpa menyandang identitas kolektif. Terdapat kelegaan karena tekanan sosial sangat berkurang. Makna privasi dan individual mulai dikenal. Beberapa orang tua yang merindukan kolektivitas sesekali kembali ke bangsal, sekedar menjenguk rekan lama dan sekedar mengusir kesepian. Ini karena anak-anak mereka telah dewasa dan meninggalkan orang tuanya untuk tinggal di kota lain. Orang-orang bebas seperti ini susah dilacak, kecuali jika mereka masih melakukan hubungan dengan penduduk yang tinggal di bangsal. Komunitas yang keluar dari bangsal dapat dilacak melalui buku kuning telepon di Amsterdam (Bartels, 1989: 256). Generasi pertama yang keluar dari bangsal ini yakin bahwa mereka akan tinggal selamanya di Belanda karena itu benar-benar bekerja untuk masa depan anak-anak mereka. Mereka yang berani melakukan integrasi biasanya sukses, menduduki kelas menengah, dan terbaratkan. Orang Maluku model seperti ini mulai mengabaikan akar

kebudayaannya. Ketika terjadi pembajakan kereta api di medio tahun 1970an, mereka ini cenderung aman dan tidak begitu didiskriminasi. Hal ini karena rekan-rekan disekitarnya telah tahu benar bagaimana posisi identitas orang Maluku ini.

### **Dekade Radikalisasi: 'Nasionalisme tanpa *Nation*'**

Total jumlah generasi kedua imigran Maluku pada tahun 1970an telah mencapai sekitar 40 ribu orang (Bartels, 1986: 33; 1990: 1). Generasi kedua ini datang ke Belanda ketika mereka rata-rata masih berusia 10 tahunan. Mereka dibesarkan pada periode dimana terjadi ketidakselarasan antara budaya Maluku dengan pola hidup masyarakat Belanda. Di sisi lain, pada generasi inilah kemudian pemerintah Belanda mulai melakukan pemindahan-pemindahan dari bangsal-bangsal ke wilayah perumahan yang layak. Banyak orang tua yang kemudian melawan. Sebagai misal di bangsal Lunetten pada tahun 1988, warga Maluku telah merasa menjadi betah. Ketika hendak dipindah mereka protes keras. Komunitas Maluku pun mulai tersebar. Generasi ini juga menyaksikan betapa alotnya negosiasi relokasi tersebut yang berjalan hingga tahun 1980an. Ketika bangsal-bangsal dipindah, banyak anak kehilangan rekan bermain mereka. Hidup yang pada awalnya dibatasi dengan pagar dan peraturan ketat dari orang tua dan komunitas mulai terbuka. Generasi kedua ini mulai tinggal di kawasan perkotaan yang dekat dengan fasilitas publik seperti pertokoan, pom bensin, rumah sakit, hingga bioskop. Hidup yang pada awalnya di bangsal tanpa ada pembatas, kini masing-masing kepala keluarga terhadangi oleh tembok.

Anak muda tahun 1970an adalah generasi bilingual yang belajar bahasa Indonesia secara oral dari orang tua mereka. Pada saat yang sama dalam pergaulan kesehariannya mereka menggunakan Bahasa Belanda. Karena itu identitas mereka bersifat ambigu, yakni tidak menjadi orang Indonesia sepenuhnya, tetapi tidak menjadi warga Belanda sepenuhnya pula. Perkenalan dengan orang Belanda dimulai di ruang-ruang kelas. Dibanding orang tua mereka, penguasaan terhadap kosakata bahasa Indonesia mulai terbatas. Anak muda mencoba menjadi pribadi yang fleksibel dengan cara menjadi formal pada saat pertemuan sosial yang melibatkan komunitas orang tua mereka, disisi lain mereka mulai berteman dengan menggunakan gaya keintiman ala orang Belanda, seperti mencium pipi tiga kali ketika bertemu. Tindakan ini tidak mungkin dilakukan di komunitas Maluku, mengingat keintiman yang melibatkan kontak fisik sangat dihindarkan. Dalam relasi sosialnya, anak muda Maluku menganggap perempuan Belanda cukup 'mudah' untuk didapatkan tanpa perlu komitmen yang serius. Semua aktivitas yang berelasi dengan orang luar komunitas, dilakukan tidak dalam bangsal. Sedangkan di dalam bangsal, kehidupan mereka masih penuh dengan tata aturan yang penuh dengan nilai-nilai budaya Maluku. Generasi ini disebut

oleh para pengamat eksil Maluku di Belanda sebagai generasi mendua yang mempunyai dua dunia berbeda (Amersfoort, 2004: 332).

Generasi 'ambigu' ini pada satu sisi menghadapi orang tua yang begitu restriktif dan ortodoks, namun di sisi lain mereka juga menghadapi kehidupan masyarakat Belanda yang fleksibel. Kebingungan identitas inilah yang salah satunya menyebabkan kemunculan gerakan radikal. Mencari identitas bagi generasi kedua adalah penting mengingat mereka tidak mempunyai latar belakang identitas yang dengan bangga dimiliki secara bersama, seperti agama Nunusaku. Masa-masa ambigu di tahun 1970an ini membuat orang-orang Maluku juga menjadi *xenophobic* (antipati terhadap orang asing). Komunitas yang tinggal di bangsaal (*ward*) mudah curiga dengan orang asing. Kecurigaan terhadap orang lain ini akibat dari komunitas yang dibesarkan dalam bangsaal-bangsaal yang isolatif. Selain itu anak-anak di generasi ini dicekoki dengan cerita pengalaman orang tua mereka yang dikhianati, tertipu, dan tereksplotasi selama masa kolonial yang menambah tidak mudahnya mereka menerima orang asing. Anak muda generasi ini merasa terisolasi dan tercerabut dari berbagai identitas orang tua dan tempat dimana mereka tinggal (Steijlen, 1991: 31-2).

Puncak dari perasaan terisolir dan tercerabut dari akar budaya ini adalah munculnya radikalisasi gerakan yang terjadi ketika mendengar kunjungan presiden Suharto tahun 1967. Kunjungan tersebut ditunda selama lima tahun kemudian. Gerakan pendudukan terus berkelanjutan dan yang terbesar adalah pada tanggal 31 Agustus 1970 ketika para mantan tentara KNIL menduduki kantor Kedutaan Besar Republik Indonesia di Den Haag. Para tentara ini memaksa agar Suharto sudi bertemu dengan presiden ketiga RMS yang sangat kharismatik pada waktu itu, J.A Manusama. Kunjungan dibatalkan hingga tahun 1971 (Bartels, 1989: 17; van Kaam, 1981: 141). Gerakan radikalisasi kemudian terus berlanjut.

Identitas terus dicari meski orang tua mereka sendiri tidak paham mengapa identitas harus ditemukan. Pencarian identitas dalam bentuk radikalisasi gerakan anak muda di tahun 1970an mulai melirik inspirasi global seperti gerakan pembebasan Palestina dari kolonisasi Israel, gerakan kemerdekaan Pakistan dari India, dan juga berhasilnya tentara Vietnam mengusir Amerika (van Kaam, 1981: 142). Generasi ini juga banyak belajar dari ide-ide Marx dan anti-kolonialisme (Steijlen, 1991: 30). Mereka ini juga mengidentikkan identitasnya dengan gerakan perjuangan '*Black Panther*' di Amerika pada tahun 1970an yang memperjuangkan kesamaan rasial. Anak muda ini tidak hanya meniru ideologinya, namun juga gaya rambut dan cara berpakaianya (Bartels, 1986: 33). Mereka juga meniru gerakan mahasiswa dalam Revolusi Paris 1968 yang menggulingkan presiden Charles de Gaulle (van Amersfoort, 2004: 162). Rata-rata dari mereka berusia antara 18-20 tahun. Terdapat perasaan senasib dengan orang-orang kulit hitam yang berhak

diperjuangkan hak-hak dan kesetaraannya. Radikalisasi gerakan kemudian berlanjut ke rencana penculikan terhadap Ratu Juliana (Bartels, 1989: 17; Steijlen, 1991: 32) Serangkaian gerakan pembajakan kereta dan penculikan ratusan penumpang dilakukan pada bulan Mei 1977 hingga 1978.

Namun demikian, gerakan anak muda ini tidak mendapat dukungan internasional. Para pelaku mendapatkan hukuman kurungan penjara bervariasi antara 2-3 tahun. Efek dari gerakan pembajakan ini adalah, selain semakin terdiskriminasi, orang-orang Maluku kemudian mendapatkan cap buruk sebagai perusuh. Namun demikian, akibat terdiskriminasi secara bersama justru menguatkan solidaritas orang-orang Maluku yang ada di dalam bangsal. Anak-anak muda melihat gerakan pembajakan ini sebagai peristiwa yang berani dan membanggakan. Markas besar RMS seperti di Bovensmilde, Provinsi Drente, misalnya, dianggap sebagai idealisasi pejuang anak muda otonom yang bergerak tanpa harus meminta ijin resmi dari sang ketua RMS pada waktu itu, J. A Manusama. Radikalisasi dalam bentuk pembajakan ini sekaligus bukti ketidakpercayaan anak-anak muda terhadap pola-pola RMS dibawah pimpinan Manusama yang dianggap lembek dan mengalami stagnasi gerakan (Bartels, 1986: 24).

Periode tahun 1970an adalah puncak dari kekecewaan anak muda Maluku. Generasi kedua ini merasa kesetiaan orang tua mereka diabaikan dan dikhianati. Mereka merasa ditolak oleh negara di mana ia berada. Atmosfer politik yang meningkat difokuskan pada perjuangan-perjuangan RMS. Anak-anak muda ini melihat bahwa pemerintah Belanda dan Indonesia yang didominasi oleh orang-orang Jawa menjadi sumber penderitaan mereka (Bartels, 1989: 118-19). Uniknya, gerakan RMS pada tahun 1967-1970an tidak tertarik untuk memaksa pemerintah memperbaiki posisi mereka di tengah-tengah masyarakat Belanda, melainkan memaksa kemerdekaan Maluku dan kehendak untuk kembali ke tanah air Maluku.

### **Mencari Identitas dan Meracik Budaya Baru**

Perubahan identitas cenderung cepat terjadi. Hanya dalam hitungan satu dekade setelah radikalisasi gerakan pemuda Maluku di medio 1970an, anak-anak muda telah berubah demikian cepat. Perubahan ini menyebabkan *cultural gap* dengan orang tua mereka. Generasi ketiga tidak mempunyai rasa sentimen terhadap tanah leluhur di Maluku. Seringkali mereka bertengkar demi orang tua mereka yang mengalokasikan banyak uang untuk pembangunan gereja di tanah Maluku. Logika 'barat' generasi yang lebih muda ini menyebabkan ketegangan dan ketersinggungan antar generasi.

Di bidang politik, keterlibatan keturunan Maluku ke akses politik lokal dan nasional mulai meningkat. Laporan Oostindie (2010) terbaru mengungkapkan bahwa akses ini tak lepas karena inklusivitas politik yang bahkan mengizinkan warga non-Belanda untuk mencoblos pada pemilihan

lokal sejak tahun 1985. Namun demikian, demi kepentingan elektibilitas pemilihan, para politisi migran ini tidak dapat mengatasnamakan dirinya pada satu etnis. Misalnya ketika John Lilipaly menjabat anggota *Lower House* Parlemen Belanda pada 1986, meski ia mengaku sebagai keturunan Maluku, namun ia mewakili kepentingan minoritas yang lebih luas. Di dalamnya terdapat orang-orang Suriname, Antilles, hingga migran Maroko dan Turki. Bisa jadi akses politik ini menunjukkan bahwa pemerintah Belanda jauh lebih toleran dalam menyikapi migran dibanding pemerintah Inggris dan Perancis. Semakin bajiknya kebijakan pemerintah Belanda terhadap migran Maluku ini juga terlihat ketika pada akhirnya Menteri Dalam Negeri, Koos Rietkerk, di tahun 1986, memberikan kebijakan memberi subsidi 2000 gulden per tahun per kepala keluarga (Bartels, 1989: 19). Pemberian ini merupakan konsesi negara terhadap tuntutan masyarakat eksil yang bergejolak selama lebih dari dua dekade. Kebijakan subsidi ini juga sangat berarti dalam peningkatan taraf hidup masyarakat Maluku.

Pada medio 1980an, penelitian etnografis Bartels mencatat bahwa perkembangan migran Maluku memang tidak sepenuhnya dapat dibaca secara tunggal karena masing-masing komunitas di Belanda mempunyai perkembangan dan karakteristik yang berbeda. Komunitas Maluku di Capelle misalnya cenderung konservatif secara kultural dan politik. Hal ini karena mereka tinggal di kantong-kantong yang membatasi hubungan dengan lingkup masyarakat luar. Sementara itu, komunitas di Culemborg merupakan kawasan campuran, sehingga interaksi dengan masyarakat Belanda umum terjadi. Komunitas Maluku di Woerden cenderung tersebar dan frekuensi pernikahan antara orang Maluku dengan Belanda cukup tinggi. Mereka cenderung kurang terdogmatisasi terhadap nasionalisme tanah air Maluku. Sedangkan komunitas Maluku yang tinggal di Amsterdam adalah orang-orang Cina Kristen Ambon yang lebih kosmopolit dan emansipatif (Bartels, 1989: vii). Selain itu komunitas Maluku di berbagai kawasan lainnya seperti Assen, Groningen, Deventer, Vaassen, Tiel, Middelburg, Krimpen juga tersebar hingga Maastricht, dan beberapa komunitas Muslim juga terdapat di Haarlem dan Rotterdam.

Salah satu penghubung antara antar komunitas yang terpisah ini adalah dengan menggunakan ikatan *pela*. Ikatan ini terjaga hingga generasi ketiga (Oostindie, 2010). Namun demikian, ikatan ini tidak lebih dari sekedar kumpulan anak muda. Jika di desa-desa asal kakek buyut mereka di Maluku, pernikahan antar *pela* partner sangat dilarang keras. Pelanggar pernikahan *pela* bisa diparadekan di depan umum dengan mengalami siksaan fisik di depan publik yang disebut dengan *bailele* atau *salele*. Sedangkan komunitas Maluku di Belanda, mereka yang menikah dengan satu *pela*, tidaklah mendapatkan sanksi formal seperti di Maluku. Polisi Belanda jarang sekali mendapatkan laporan kekerasan fisik akibat pelanggaran adat di kawasan komunitas

Maluku (Bartels, 1989: 123). Meski masih menjaga relasi antar *pela*, namun berbeda dengan generasi tua sebelumnya yang masih menjaga ikatan kuat dengan tradisi di tanah leluhur, seperti pengalokasian dana untuk pemilihan raja-raja, anak muda generasi ketiga tidak mempunyai sentiman terhadap bangsalung halaman. Namun demikian, pertengkaran antar pasangan Maluku dan Belanda sering terjadi. Semisal, suami asal Maluku seringkali memberi uang untuk rekan pelanya di Belanda. Pemberian uang tersebut biasanya digunakan untuk kebutuhan biaya pernikahan dan pemakaman (Bartels, 1989: 161). *Pela* juga mengalami perubahan operasionalnya. Sangsi supernatural dari *pela*, tidak lagi ditakuti oleh anak mudanya. Pelanggaran terhadap *pela* yang pada awalnya dipercayai mendatangkan kesialan, kutukan, sakit serius yang berujung kematian, marabahaya, bencana, dan kecelakaan tidak lagi dipercayai oleh generasi yang lahir dan dibesarkan di Belanda. Dalam penelitiannya, Bartels (1989: 164) menemukan banyaknya anak muda yang tidak berani melanggar aturan *pela* karena disiplin dari orang tua mereka. Seperti misal, larangan pernikahan antar jejaring *pela*, menyebabkan munculnya hubungan gelap di antara anak muda yang saling berhubungan *pela*.

Anak muda tidak lagi belajar dari orang tua mereka sebagai figur yang patut dicontoh. Keseharian masa-masa muda dihabiskan dengan bergaul dengan rekan sesama usia mereka (*agemates*). Hal ini karena sesama rekan seusia mempunyai pandangan yang sama dibanding dengan orang tua mereka yang terlihat semakin konservatif. Ketegangan antara anak dan orang tua seringkali terjadi, berkaitan dengan pandangan-pandangan dunia, seperti masalah kontrol kelahiran, seksualias, aborsi, perceraian, dan kemitraan dalam pernikahan. Pendapat terhadap semua masalah diatas berbeda dengan orang sikap orang tua mereka yang masih diliputi oleh kepercayaan Kristen tradisional.

Imajinasi yang terbangun diantara anak muda juga bersifat internasional dan tidak semata terbagi layaknya terpisahnya sifat perumahan yang ditinggali oleh masyarakat Maluku pada generasi sebelumnya. Generasi tahun 1980an telah lebih terintegrasi dengan masyarakat Belanda. Mereka tidak lagi tinggal di bangsal-bangsal dengan bangsal yang gelap, namun berpindah tinggal di kota-kota besar seperti Amsterdam, Rotterdam, hingga Utrecht. Bahkan beberapa dari mereka tidak benar-benar menyadari kembali dengan akar sejarah perpolitikan orang tuanya. Kesatuan akan komunitas lebih didasarkan pada rasa akan perbedaan (*distinctiveness*) dengan identitas komunitas lainnya. Namun identitas integratif ini tidak lagi teroposisibinerkan dengan generasi yang masih bersifat eksklusif, mengingat generasi yang radikal tidak subur di dekade ini melainkan jaman orang tua mereka sebelumnya.

Penemuan dan penegasan identitas generasi ketika ini tidak ditemukan melalui ajaran-ajaran orang tua, melainkan dengan menciptakan dan

menikmati media budaya pop Maluku. Kesadaran akan perbedaan identitas disampaikan dengan cara-cara yang berkaitan dengan perayaan musik dan penerbitan majalah-majalah Maluku. Seperti mengadakan konser bulanan di awal tahun 1980an yang dinamakan band *Moluccan Moods*. Hampir semua pendengarnya adalah orang-orang Maluku, namun jenis musiknya lebih didominasi oleh dentuman-dentuman beraliran pop internasional. Konser musik Maluku yang diadakan di Amsterdam juga menjadi ajang pertemuan antara generasi Maluku dari berbagai kawasan. Terdapat pula majalah yang cukup terkenal seperti *Tjengkeh*. Majalah ini berjasa dalam mengunifikasi imajinasi anak muda sebagai generasi lanjutan Maluku. Selain majalah *Tjengkeh*, terdapat pula majalah *Marinjo*, *Pattimura*, dan *Kora-Kora*. Muncul pula *Suara Maluku*, yang merupakan siaran radio lokal. Semua bentuk media ini membantu mengimajinasikan definisi kebudayaan Maluku dan membantu anak muda menemukan identitas baru mereka. Selain itu, identitas juga ditegaskan melalui kelompok tari-tarian, kelompok paduan suara, festival musik, pesta dansa, dan melalui pakaian pernikahan yang juga bagian dari niat ekshibisi (Hulsboch, 1984). Berbagai ekspresi kebudayaan juga ditampilkan dalam bentuk pantun, puisi, dan karya sastra. Kebanyakan menyatakan tentang Budaya Maluku dan disampaikan dengan bahasa Belanda dan bahasa Melayu yang sangat terbatas.

Bangunan identitas yang baru juga dibentuk melalui internalisasi dengan budaya Belanda. Anak-anak muda generasi ini mempunyai klub fans bola Belanda dan para pemain-pemainnya favoritnya sekaligus. Bartels mensinyalir bahwa sejak tahun 1974 ketika Piala Dunia diselenggarakan, komunitas anak-anak muda Maluku mulai mengidolakan berbagai pemain Belanda (Bartels, 1989: 218). Dengan demikian, cara pencarian identitas baru adalah dengan menggabungkan antara budaya Maluku dan Belanda. Penyatuan antara masa lalu dan masa depan, antara Barat dan Timur; pencampuran antara lagu tradisional Maluku yang diselingi dengan aliran lagu rock and roll, reggae, jazz, funk hingga *Brazilian rhythm*. Pencampuran ini adalah cara untuk merejuvenasi kebudayaan Maluku. Eklektisasi dua dunia ini merupakan demistifikasi mitos dan kepercayaan orang Maluku untuk berpikir lebih realistis tentang kebudayaan yang paling terkini.

Generasi pasca tahun 1980an menyadari juga bahwa apa yang diperjuangkan oleh orang tua mereka cenderung sia-sia dan buang tenaga karena hanya mewakili masyarakat minoritas. Di tempat lain, masyarakat Maluku di tanah air yang diperjuangkan tersebut tidak merasa perlu untuk dimerdekakan. Pada saat yang sama, ikatan migran dengan tanah air di generasi pasca tahun 1980an ini sudah tidak sekuat sebelumnya. Hal ini karena generasi ketiga ini terlahir dan dibesarkan di Belanda dan tidak punya ikatan emosional yang kuat dengan Maluku (Oostindie, 2010: 164).

Pada saat yang sama ikatan-ikatan yang bersifat transnasional mulai terbangun melalui jaringan organisasi. Keragaman yang ditentukan oleh tempat tinggal komunitas Maluku tidak mutlak bersifat mengkotakkan kehidupan mereka berdasarkan pemukiman. Studi Bosma dan Alferink menunjukkan bahwa migran Maluku mempunyai jumlah organisasi sekitar 346 buah. Jumlah ini dapat ditelusuri dari catatan di kamar dagang. Organisasi komunitas Maluku berupa jaringan asal-usul kedaerahan di Maluku dan jaringan komunitas *website* belakangan ini (Boosma and Alferink via Oostindie, 2010). Ikatan transnasional kembali bangkit ketika terjadi konflik di Maluku pada tahun 1999. Uang dan bantuan barang untuk pengungsi diberikan melalui organisasi dan ikatan Maluku peduli *kerusuhan*. Momen ini menjadi penguat kembali dari generasi muda yang mulai lupa dengan tanah leluhur orang tua mereka (Benda, 1999; Oostindie: 2010: 169-70). Solidaritas transnasional yang diakibatkan oleh momentum seperti konflik ini bukan hanya mengikatkan hubungan solidaritas antara orang Maluku di Belanda dengan tanah leluhur orang tuanya, namun juga antar sesama komunitas Maluku di Belanda. Selain itu, munculnya ikatan-ikatan organisasi sosial Maluku bukan lagi bertujuan memerdekakan Maluku, melainkan demi menunjukkan eksistensi identitas Maluku di tengah identitas kelompok masyarakat Migran lainnya, seperti masyarakat Maroko, Turki, West Antilles, dan Suriname.

Generasi ketiga juga mempunyai pandangan yang berbeda dalam hal pernikahan. Usia pernikahan di generasi ini juga cenderung lebih lambat dibanding generasi sebelumnya. Hal ini karena para pemudanya sudah lebih peduli dengan pentingnya meraih pendidikan ke jenjang tertinggi. Seperti yang dilakukan oleh rekan-rekan Belanda, hidup bersama sebelum menikah juga merupakan hal yang biasa. Hal ini jelas-jelas melanggar budaya Maluku, namun generasi ini memandang bahwa menikah secara adat Maluku terlalu memakan biaya. Salah satu perubahan masyarakat Maluku menuju identitas global adalah pola pernikahan eksogami (menikahi orang dari luar kelompok sosialnya) dengan etnis dan ras lain. Nico van Wick dalam bukunya *The Ambon of Belanda* (1985) mengungkapkan bahwa 60% anak-anak Maluku di bangsal Woerden dihasilkan dari orang tua campuran.

Pesatnya pernikahan antar etnis dan bangsa ini disaksikan pula melalui narasi etnografi Bartels (1989: 3). Ia menggambarkan keterlibatannya tinggal dalam sebuah keluarga Maluku di Assen. Di tahun 1987, dalam pesta *barbeque* di belakang rumah, setelah acara pembaptisan anggota keluarga, ia menyaksikan beberapa pasang laki-laki Maluku yang menikah dengan perempuan berkulit putih dan empat saudara perempuan datang dengan pacar Belandanya. Eksogami juga menyebabkan pola asuh terhadap anak menjadi berbeda dibandingkan dengan jika kedua orang tua sama-sama berasal dari Maluku. Pola pewarisan budaya menjadi berubah, dimana transmisi kebudayaan Maluku tidak sekuat pada generasi pertama. Eksogami

antar etnis dan antar ras juga semakin memperkuat moderasi anak dalam menentukan pilihan teman dan pacar yang bukan lagi didasarkan pada selera orang tua. Namun demikian, eksogami juga meninggalkan persoalan. Pasangan Belanda-Maluku juga sering bertengkar. Orang Maluku dianggap emosional, sedangkan orang Belanda menganggap dirinya rasional.

Di balik perselisihan antar kebudayaan, banyak pula pasangan Belanda yang mempunyai rasa ingin tahu untuk belajar budaya Maluku. Di acara atau festival tertentu mereka menggunakan pakaian adat Maluku. Mereka juga belajar etiket Maluku, belajar sejarah, bahkan lebih tekun dibanding pasangan Malukunya. Secara emosional, pasangan ini juga berbagi rasa marah terhadap perlakuan pemerintah Belanda yang mengabaikan kedatangan orang-orang Maluku. Perempuan Belanda mempunyai rasa asimilasi yang kuat. Mereka tertarik dengan biografi keluarga pasangannya dan hasrat belajar Bahasa Melayu sangat tinggi. Di sisi lain, perempuan Belanda tidak terlalu peduli dengan tanggung jawab dan kondisi keuangan pasangan Maluku mereka. Sebaliknya, perempuan Maluku lebih memilih laki-laki Belanda dengan alasan finansial. Laki-laki Belanda juga menawarkan kesetaraan hubungan dan mempunyai pemikiran yang lebih terbuka. Beberapa keluarga Maluku bahkan mendorong anak-anak perempuan mereka untuk menikah dengan laki-laki Belanda karena alasan keuangan. Hal ini karena laki-laki Maluku seringkali bermasalah dengan rekam jejak di sekolah, berkeahlian rendah, dan tidak serius dalam mencari pekerjaan. Sedangkan laki-laki Maluku mencari perempuan Belanda bertujuan untuk perluasan marga mereka.

Dalam hal pola pengasuhan yang sebelumnya diterapkan oleh orang tua Maluku sangatlah keras, apalagi jika sang ayah adalah mantan KNIL. Pola asuh penuh dengan hukuman fisik adalah ciri khas dari pola didik Indonesia Timur (Du Bois, 1994) Ketika salah satu orang tua berasal dari Belanda, maka sistem pola asuh berbentuk hukuman fisik jauh lebih berkurang karena menghukum fisik berarti melakukan pelanggaran terhadap anak (*child abuse*). Di samping itu, sangat sedikit orang tua generasi pertama yang sudi berdiskusi dengan anak. Pola memerintah dan memberikan hukuman terhadap anak sangat mewarnai kehidupan sehari-hari. Pola asuh ini tentu berbeda ketika terjadi eksogami dan latar belakang pendidikan anak mulai meningkat. Pola pengasuhan juga dilakukan pada transmisi cerita rakyat dan kepercayaan supernatural. Generasi modern tidak lagi mempercayai cerita hantu yang dipercayai oleh nenek mereka, yakni *matakau* (si mata merah). Di Maluku, hantu ini dipercaya menjaga pohon dan kebun di sekitar rumah. Semenjak tinggal di Belanda, kepercayaan supernatural terhadap hantu ini hilang, mengingat kondisi bangsal-bangsal tidak memungkinkan untuk terciptanya ketakutan terhadap *matakau*. Cerita-cerita hantu sebaliknya mereferensi kepada hantu-hantu negro berbadan gelap yang berada di sekitar gereja tua dan bangsal-bangsal bekas bangsal konsentrasi orang Yahudi

(Bartels, 1989: 113). Memudarnya tradisi budaya Maluku ini tidak hanya terjadi pada ranah kepercayaan spritual, namun juga pada cara penceritaan (*story telling*), cerita rakyat (*folklore*), gaya humor, cinta dan keintiman, seremoni pernikahan, pendidikan seks, dan penanda budaya lainnya seperti pakaian. Pola asuh yang modern dan rasional ini meminjam istilah Max Weber sebagai '*enchanted the world*'. Sebuah realitas yang ditransplantasikan ke dunia lain dan mengalami demitologisasi dalam masyarakat Barat. Anak-anak generasi ketiga ditempatkan seperti seorang teman. Orang tua jauh lebih menjadi toleran. Pola pengasuhan telah benar-benar mengikuti cara Belanda. Generasi keempat, kelima, dan seterusnya kini dibesarkan dengan pola-pola masyarakat Eropa yang terbuka. Sedangkan transfer ideologi dan sejarah identitas tidak lagi bercerita tentang gerakan-gerakan separatisme, melainkan sejarah Maluku secara umum, seperti heroisme dan cerita-cerita rakyat pada umumnya (legenda, mitos, dongeng, dan gosip).

Generasi ketiga tidak lagi mengerti dengan baik bahasa Melayu yang digunakan orang tua mereka. Bahasa Belanda digunakan sebagai *lingua franca* penghubung komunikasi diantara anak muda. Generasi ketiga dan selanjutnya melewati jenjang pendidikan sekolah dasar dan lanjutan dengan kata pengantar Bahasa Belanda. Sedangkan Bahasa Indonesia modern tidak lagi menjadi bahasa ibu (Oostindie, 2010: 166-67). Kondisi ini berbeda dengan kedatangan pertama kali migran Maluku ke Belanda, hanya sekitar 16% laki-laki yang mampu berbahasa Belanda, jumlah ini tentu lebih sedikit di kalangan perempuan (Wittermans and Gist, 1961: 129).

Upaya remigrasi pernah terjadi namun tidak selalu berjalan mulus karena orang Maluku di Belanda dianggap mempunyai kelas yang lebih tinggi ketika tiba di Indonesia. Mereka menggunakan perangkat alat elektronik yang mahal, sehingga dipandang hidup sukses di Belanda. Watak anak muda generasi ketiga yang individualis juga tidak sesuai dengan karakter masyarakat Maluku di tanah air. Mereka mempunyai semacam '*self-awareness*' dibanding '*community consciousness*'. Generasi ini meninggalkan ketaatan terhadap Protestanisme sehingga mampu mengevaluasi masyarakat Maluku secara kritis dan peka. Munculnya emansipasi diri ini seiring dengan tingkat kemajuan ekonomi mereka yang semakin membaik di Belanda. Warga asli Maluku beranggapan migran pasti makmur tinggal di Belanda, sehingga relasi yang terjalin terkadang tidak tulus karena mengharapkan imbalan materi. Maluku bukan lagi dilihat sebagai masa depan, melainkan masa lalu nenek moyang mereka. Daerah ini tidak lagi diimpikan sebagai tempat tinggal untuk selamanya, melainkan hanya sebagai daerah tujuan liburan.

Secara rasial, generasi ini terlihat mencolok dan berkulit terang dengan tinggi di atas rata-rata orang Maluku asli. Khususnya kaum perempuan, hal ini menimbulkan ketidaknyamanan tersendiri ketika mereka datang ke Maluku. Potensi bukan saja untuk dilihat, namun juga mengalami pelecehan seksual

di kota Ambon seringkali terjadi ketika perempuan berdarah campuran berjalan sendiri. Baik secara identitas dan rasial, generasi ini semakin sadar bahwa mereka bukan lagi menjadi orang Maluku yang sebenarnya. Pada akhirnya generasi ketiga semakin sadar bahwa menjadi Belanda adalah jauh lebih nyaman, dibanding harus benar-benar kembali ke Maluku. Tata kota Ambon yang semrawut, kemiskinan dimana-mana, dan udara yang panas membuat generasi ketiga tidak hendak pulang ke Maluku untuk selamanya. Datang ke Maluku menyadarkan bahwa generasi ketiga ini jauh mempunyai pandangan yang lebih terbuka dan merasa lebih global dibanding saudara-saudara mereka di tanah air.

### **Penutup**

Tulisan ini menunjukkan bahwa identitas komunitas Maluku di Belanda sangatlah beragam. Keragaman ini terus berubah dalam hitungan antar satu generasi. Tidak ada yang tetap dalam pembentukan identitas. Saya berkesimpulan bahwa perubahan formasi identitas pada masyarakat Maluku secara garis besar berhubungan erat dengan pola-pola transformasi yang terjadi secara internal dalam keluarga, seperti eksogami, jarak kebudayaan antara anak dan orang tua. Sedangkan secara eksternal karena negosiasi dan interaksi dengan etnis dari bangsa lain, seperti migran Turki, Maroko, dan West Antilles. Identitas juga berubah karena negosiasi soal perjuangan nasionalisme Maluku hingga pengakuan hak warganegara yang sah ke pemerintah Belanda.

Secara garis besar, formasi identitas mengalami tiga kali perubahan. Pada generasi 1950an, identitas gelombang pertama ini masih bangga menyang status mereka sebagai tentara KNIL dan menjaga tradisi orang Maluku. Sedangkan identitas pada generasi di tahun 1970an sarat dengan politik pergerakan yang mengusung bendera RMS. Sedangkan di generasi 1980an akhir hingga kini, identitas umum dari dua periode sebelumnya telah benar-benar pudar. Generasi ketiga dan setelahnya melakukan cara penemuan identitas baru dengan menggabungkan antara budaya Maluku dan Belanda. Penyatuan antara masa lalu dan masa depan, antara Barat dan Timur.

Meski ketegangan identitas belakangan ini terjadi antar etnis migran lainnya, seperti dengan Maroko dan Turki, namun secara intensif ketegangan terjadi lebih pada antar generasi pertama dengan kedua, antara generasi kedua dengan ketiga, dan seterusnya. Hal-hal yang diributkan adalah mengenai pola pergaulan dan pandangan terhadap interaksi sosial dan politik yang bergesekan dalam setiap dekadennya. Ketegangan-ketegangan dan anomali kebudayaan dalam setiap generasinya inilah yang kemudian menyebabkan budaya dan identitas itu terus berubah dengan sangat dinamisnya. ●

## Referensi

- Bartels, Dieter. 1977. *Guarding the Invisible Mountain: Interoillage Alliances, Religious Syncretism and Ethnic Identity Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas*, PhD Dissertation, Cornell University.
- . 1986. "Can the Train ever be Stopped Again. Development in the Moluccan Community in The Netherlands", *Indonesia*, vol. 41. April.
- . 1989. *Moluccans in Exile. A Struggle for Ethnic Survival. Socialization, Identity Formation and Emancipation among an East-Indonesian Minority in the Netherlands*. Publication No. 32, Center for the Study of Social Conflicts, Faculty of Social Sciences, University of Leiden.
- Barth, Fredrik ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Benda-Beckmann, Franz Von dan Keebet von Benda-Beckmann. 2007. *Social Security Between Past and Future*. Lit Verlag.
- Chauvel, Richard H. 1990. *Nationalists, Soldiers and Separatists: The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt, 1880-1950*. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 143. Leiden: KITLV Press.
- Cooley, Frank, Cooley, Frank L. 1961. "Altar and Throne in Central Mollucan Societies". A synopsis of the main argument of a doctoral dissertation, bearing the same title "Altar and Throne in Central Moluccan Societies: a study of the relationship between the institutions of religion and the institutions of local government in a traditional society undergoing rapid social change" submitted to the Faculty of the Department of Religion of the Yale University Graduate School.
- Du Bois, Cora. 1994. *The People of Alor: A Socio-Psychological Study of an East Indian Island* (with analyses by A. Kardiner and E. Oberholzer). Minneapolis: University of Minnesota Press, reprint New York, Harper Torchbooks, 1961, 2 vol.
- Jansen, M.M. 2006. *Reverse or Revised Mission: Indonesian and Moluccan Immigrant Churches in the Netherlands*, Paper for the ISSRC conference in Princeton, July 9-12.
- Mead, Margaret. 1970. *Culture and Commitment: A Study of Generational Gap*. Garden City: Natural History Press.
- Oostindie, Gert. 2010. *Postcolonial Netherlands Sixty-five years of forgetting, commemorating, silencing*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Smeets, Henk dan Justus Veenman. 2000. "Three Generation of Moluccan in the Netherlands" dalam Hans Vermeulen dan Rinus Penninx (Eds). *Immigrant Integration. The Dutch Case*. Het Spinhuis. Amsterdam.
- Steijlen, Fridus. 1991. "An Unexplored History: Nationalism Among Moluccans in the Netherlands, 1951-1990", *Cakalele*. Vol. 2, No.1.
- . 2011. "Moluccan monuments: Monuments help Dutch Moluccans

- to make the Netherlands home", *Inside Indonesia*, Weekly Articles (103), Jan-Mar.
- Van Kaam, Ben. 1981. *The South Moluccans. Background to the Train Hijacking*. London: C. Hurst and Company.
- Van Amersfoort, Hans. 2004. "The Waxing and Waning of a Diaspora: Moluccan in the Netherlands, 1950-2002". *Journal of Ethics and Migrant Studies*. Vol. 30. No. 1 January.
- Van Wagtendonk, Jamie. 2008. *The First Modern Diaspora Community in The Netherlands: Lessons from the Moluccan Experience*. Independent Study Project. SIT Utrecht. Netherlands.
- Wittermans, Tamme dan Noel P. Gist. 1961 "Urbanization and Integration of the Ambonese in the Netherlands". *The Sociological Quarterly* II/2: 119-133.
- Wittermans, Tamme. 1991. *Social Organization among Refugees in Holland*. Amsterdam: Het Spinhuis.