

Klanisasi Demokrasi

**Politik Klan Qahhar Mudzakkar
di Sulawesi Selatan**

Klanisasi Demokrasi

Politik Klan Qahhar Mudzakkar di Sulawesi Selatan

Haryanto



Klanisasi Demokrasi

Politik Klan Qahhar Mudzakkar di Sulawesi Selatan

Hak cipta © Penerbit PolGov, 2014

All rights reserved

Penulis: Haryanto

Editor: Umi Nurun Ni'mah

Pemeriksa Aksara: Dewi Kharisma Michellia

Tata Letak Isi: M. Baihaqi Lathif

Cetakan I, Desember 2014

Diterbitkan oleh Penerbit PolGov

Penerbit PolGov khusus menerbitkan buku-buku politik dan pemerintahan, berada di bawah payung *Research Centre for Politics and Government (PolGov)*.

Research Centre for Politics and Government (PolGov) adalah lembaga riset dan publikasi dari Jurusan Politik dan Pemerintahan (JPP) Fisipol UGM. Saat ini PolGov berfokus ke dalam empat tema kunci sesuai dengan kurikulum JPP, yaitu: 1) politik lokal dan otonomi daerah, 2) partai politik, pemilu, dan parlemen, 3) HAM dan demokrasi, 4) reformasi tata kelola pemerintahan dan pengembangan sistem integritas.

Gedung BA Lt. 4 Fisipol UGM

Jl. Sosio Yustisia, Bulaksumur, Yogyakarta 55281

<http://jpp.fisipol.ugm.ac.id>

Telp./Fax: (0274) 552212

Surel: polgov.ugm@gmail.com

Perpustakaan Nasional RI. Data Katalog dalam Terbitan (KDT)

Haryanto

Klanisasi Demokrasi: Politik Klan Qahhar Mudzakkar di Sulawesi Selatan

Penulis: Haryanto; Editor: Umi Nurun Ni'mah

Cet.1 — Yogyakarta: Penerbit PolGov, Desember 2014

xvi + 284 hlm. 15 x 23 cm

ISBN: 978-602-14532-6-1

1. Sosial/Sejarah/Politik I. Judul

SERI KAJIAN DEMOKRASI LOKAL KONTEMPORER

“All politics is local” adalah salah satu frase yang populer dalam khasanah ilmu politik. Di Indonesia, frase ini menggambarkan bahwa *locus* politik tidak lagi bersifat tunggal dengan “politik nasional” sebagai sentrum, tetapi terjadi pemajemukan *locus* kekuasaan. Kekuasaan menyebar—baik secara vertikal dari nasional ke lokal, maupun secara horizontal di masing-masing pusat kekuasaan di tingkat lokal. *Locus* kekuasaan juga menyebar dari ranah negara ke ranah non-negara sehingga banyak lahir kajian politik lokal yang tidak melulu fokus pada negara sebagai fokus kajian.

Buku serial demokrasi lokal ini memaparkan bagaimana dinamika, kontestasi kuasa, serta relasi kuasa yang bekerja di lokal dalam rangka pendalaman demokrasi di aras lokal.

Terbitan Lain dalam Seri Ini

Keluar dari Demokrasi Populer

Dinamika Demokrasi Lokal

dan Distribusi Sumber Daya (2012)

Amin Tohari

Local Predatory Elite?

Potret Relasi Politisi-Pengusaha

dengan Penguasa (akan terbit)

Muhammad Mahsun

Daftar Isi

Daftar Isi	vii
<i>Foreword</i>	xi
Ucapan Terima Kasih	xv
Bab I	
Politik Indonesia: Oligarki dalam Bungkus Demokrasi	1
A. Demokrasi atau Oligarki?	1
B. Debat Demokrasi Indonesia	6
C. Mendefinisikan Politik Klan	13
D. Membedah Politik Klan dalam Analisis Budaya	14
E. Sistematika Buku	26
Bab II	
Sulawesi Selatan: Budaya yang Tak Lekang oleh Waktu	28
A. Sulawesi Selatan: Sejarah dan Warisan Arena Politik	29
B. Lintasan Budaya dan Sosial Politik: Bertahannya Tradisi	34
✓ Islam, <i>Siri</i> ’, dan <i>Pesse</i> , serta Relasi Patron-Klien: Struktur yang Distrukturkan (<i>Habitus</i>)	35
✓ <i>To-manurung</i> , <i>To-warani</i> , <i>To-acca</i> , <i>To-sugi</i> ’, dan <i>To-panrita</i> : <i>Doxa</i> Politik	51

C.	Kelanggengan Budaya dan Perubahan Sosial: Kajian Teoretis atas Fenomena Kultural Sulawesi Selatan	57
D.	Menafsir Sejarah, Mengonstruksi Makna	61
E.	Setali Tiga Uang, Seringgit Si Dua Kupang	64
F.	Reproduksi Kultural dan Sebuah Model Siklus Perubahan Sosial	66
 Bab III		
	Klan	74
A.	Qahhar Mudzakkar: Biografi dan Genealogi Modal Simbolik	76
	✓ Masyarakat Pasca-Qahhar Mudzakkar	82
	✓ Qahhar Mudzakkar: Simbol Keberanian, Kesalehan, dan Kejahatan	87
B.	Klan Qahhar Mudzakkar	90
	1. Abdul Azis Qahhar Mudzakkar	90
	2. Buhari Kahar Muzakkar	98
	3. Andi Mudzakkar	100
	4. Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar	106
	5. Hasan Kamal Said Qahhar Mudzakkar	109
	6. Muslimin Qahar Mudzakkar	111
	7. Sitti Maesaroh Qahhar Mudzakkar	113
	8. Andi Tenri Karta	114
	9. Kahar Agung Khaeruddin	115
C.	Jaringan: Modal Sosial Para Klan	117
	✓ DI/TII	118
	✓ KPPSI	121
	✓ Hidayatullah	125

- ✓ Partai Politik 128
- ✓ *Wija To Luwu* 133

Bab IV

- Reproduksi Kuasa Klan: Keberhasilan dan Kegagalan 136
- A. Berawal dari Transisi Rezim dan Perubahan Konstitusional:
A Political Opportunity Structure 137
- ✓ Terlepas dari Orde Baru:
 Arena Politik yang Berubah 139
 - ✓ Demokratisasi dan Desentralisasi:
 Pintu Masuk Kehadiran Klan 142
- B. Warisan Qahhar Mudzakkar: Karisma, Mitos,
 Romantisme, Syariat Islam dan Jaringan 145
- ✓ Karisma dan Mitos:
 Dari Modal Simbolik ke Kuasa Simbolik 146
 - ✓ Romantisme Masa Lalu dan Bayang-Bayang Ide
 Syariat Islam: Dari Visi dan
 Realitas ke Kuasa Simbolik 150
 - ✓ DI/TII, Muhammadiyah dan Luwu:
 Asal Usul Modal Sosial 154
- C. Masyarakat dan Jaringan:
 Reproduksi dan Transformasi Modal 156
- ✓ Masyarakat sebagai Sumber Legitimasi Politik 157
 - ✓ Jaringan sebagai Strategi Mobilisasi 163
- D. *Beginner* dan *Succession*: Strategi dalam Arena 169
- E. Mengapa Gagal? Resistensi *Heterodoxy* dan Akseptabilitas
 Modal dan *Habitus* yang Kontekstual 176

Bab V	
Klanisasi Demokrasi	185
<i>Postscript</i>	232
Daftar Pustaka	254
Indeks	270

Foreword

As soon as Habibie had been inaugurated as the new Indonesian president after the demise of Soeharto in May 1998, he adopted far reaching political changes. These reforms included a new electoral framework that was supposed to introduce free and fair elections, new guarantees of freedom of assembly and the right to form political parties, including parties with a religious platform, as well as the decentralization of a wide range of powers to the subnational level.

A great number of scholars predicted that Islamist parties and movements would gain from these new political freedoms and make inroads into the formal political system by rallying voters around their agenda of a state based on Islamic law. Yet, despite almost two decades of electoral democracy, Islamist forces have failed to make inroads into formal politics in Indonesia. The combined vote share of Islamist parties has been in continuous decline over the four elections held since 1998, while the electoral performance of candidates affiliated with various Islamist movements has been equally disappointing.

Haryanto's book *Klanisasi Demokrasi: Politik Klan Qahhar Mudzakkar di Sulawesi Selatan* may provide an answer to why the mobilizational capacity of "Islam" is so weak in the world's largest-Muslim majority democracy. Haryanto's main interest is

to understand how the democratization of politics in Indonesia has shaped the reproduction of political elites. To this end, he examines the political trajectory of Qahhar Mudzakkar and his family over the past decades.

Qahhar Mudzakkar remains a household name in Indonesia due to his role as the leader of an insurgency in South Sulawesi province, which began in the early 1950s and lasted for almost two decades. Officially fighting for a state based on Islamic law, the Darul Islam rebellion was the result of deteriorating class relations within the province. After Indonesia had become independent in 1949, local aristocrats that had entrenched themselves in the provincial state apparatus during the Dutch colonial period were now challenged by rich farmers and rice-traders that had been excluded from the bureaucracy and the rent-seeking opportunities such posts offered. It is within this class that the Darul Islam found most support. Qahhar Mudzakkar rallied thousands of men behind him and fought a guerilla war against local aristocrats-cum-bureaucrats until he was killed by the Indonesian army in 1965.

Mudzakar's children survived, however, and their life stories provide an interesting avenue to find an answer to the questions whether the democratization of politics has allowed groups that were hitherto excluded from politics to make inroads into the formal political arena? To this end, Haryanto traces the lives of Qahhar Mudzakkar's many offspring and finds that of the 13 children of Qahhar Mudzakkar that remain alive today, 8 have become involved in politics in some form after 1998. In addition, even some of their wives and children, Qahhar Mudzakkar's daughters-in-law and grandchildren, have become involved in politics. Members of the Mudzakkar clan have competed in both legislative and executive elections and today occupy posts all levels of government. The politically most vocal and visible

member of the Muzakkar clan is Abdul Aziz Qahhar Mudzakkar who founded the Committee for the Preparation of Islamic Law (KPPSI, *Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam*), the country's most active and organized Islamist movement. Aziz Qahhar Mudzakkar has been elected into Indonesia's Regional Representative Council (DPD, *Dewan Perwakilan Daerah*) several times in past years.

At first sight, it seems that the family name and the myths surrounding Qahhar Mudzakkar as a rebel standing up against the state in the name of Islam are responsible for the electoral success of the family after 1998. However, a close look at the electoral campaigns of the Mudzakkar clan shows that the family has to rely on patronage politics to mobilize voters just like other Indonesian politicians. Furthermore, Haryanto shows that many family members from the Mudzakkar clan struggle to remain politically relevant as Indonesia's electoral democracy matures. Despite couching their campaigns and struggle for political influence in Islamic terms, those members of the family that have failed to provide goods and rents to voters have lost support and have dropped out of formal politics as a consequence.

The political trajectory of the Qahhar Mudzakkar clan is emblematic of the challenges political Islam has faced since 1998 and also offers an explanation for why 'Islam' has such a poor mobilizational capacity in Indonesian politics. Clientelistic politics and the vertical relations along which they unfold remain strong and endemic in Indonesian politics and undermine most other forms of mobilizing political support. In other words, Indonesian political parties and social movements, Islamist or otherwise, despite their rhetoric and appeal to broader causes, eventually rest on clientelistic relations. Such relations undermine networks and forms of political associations that

are organized along horizontal lines. Much like the Indonesian Communist Party (PKI, *Partai Komunis Indonesia*) came to realize in the 1950s that it could only establish grassroots and increase its membership numbers by co-opting local patrons and then exploit these figures' clientelistic relations to ordinary Indonesians, Islamist parties and movements in post-Soeharto Indonesia depend on such vertical links to mobilize 'supporters'. Since ordinary Indonesians do not support Islamist parties and movements because of their agenda but because of such clientelistic ties, once Islamist figures can no longer offer access to rents and patronage, they are quickly replaced by figures that can. The dynasticization of the Islamist movement in South Sulawesi described and explained in Haryanto's book shows the challenges political players that try to mobilize voters based on programmatic politics, may they be Communists, Islamists, or 'Refomers', continue to face in post-Soeharto Indonesia.

Michael Buehler

School of Oriental and African Studies (SOAS),

University of London

14 December 2014

Ucapan Terima Kasih

Buku ini tidak hadir begitu saja tanpa bantuan dan dukungan dari berbagai pihak. Sepantasnyalah, ucapan terima kasih saya haturkan kepada semua pihak yang telah membantu penyelesaian buku ini. Ucapan terima kasih pertama kali saya haturkan kepada Bapak Cornelis Lay, M.A yang telah membimbing dalam penulisan karya ini. Beliau adalah seorang yang sederhana dalam bersikap, tetapi “mewah” dalam berfikir politik. Juga kepada guru-guru saya di Jurusan Politik Pemerintahan UGM, terima kasih atas ruang-ruang diskusi yang mencerahkan. Saya sangat berhutang kepada mereka. Saya juga menyampaikan terima kasih kepada keluarga besar Abdul Qahhar Mudzakkar atas kesediaannya memberikan informasi, walaupun barangkali karya ini cukup “sensitif”. Tak lupa pula kepada “gerombolan kritikus Jogja”: Zulhajar, Risal Suaib, Anshar, Masrizal Mas’ud, Abu Bakar, Rizkika Lhena Darwin, Erwin Musdah, Machdani Afala, Haerul, dan Tanzil Aziz. Mereka semua banyak membantu saya dalam diskusi-diskusi mulai dari kamar Sagan 882, perpustakaan UGM, gubuk Karangnongko Gamping Kidul, sampai dengan beberapa jejeran angkringan di seputaran Jogja. Terima kasih juga saya sampaikan kepada kakak-kakak senior saya yang sudi menampung dalam istana mereka selama penelitian lapangan di Tana’ Luwu, kanda Arsal Amiruddin dan kanda Partisan.

Pada kesempatan ini, saya juga ingin mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada Bapak Edward Poelinggomang, yang telah mengajak saya ke masa lalu, dan dengan kepercayaannya untuk meminjamkan buku langka tentang sejarah Sulawesi Selatan. Andaikan saja sejarah boleh diulang, mungkin lebih baik saya tidak mengembalikan buku itu. Terima kasih juga saya sampaikan kepada Michael Buehler yang telah sudi menuliskan beberapa komentar atas buku ini. Kepada Umi Nurun Ni'mah, editor buku ini, *matur nuwun* Mbak. Terakhir, kepada seluruh sahabat dan para informan yang sekiranya disebutkan satu demi satu, lembaran ini tidak akan cukup, saya haturkan banyak terima kasih atas segala bantuan dan dukungannya. Namun, satu nama yang selayaknya disebut di sini ialah Bapak Sulthan DS. Beliau dengan sabar menjawab pertanyaan wawancara, walaupun saya telah bolak-balik mewawancarainya hingga lebih dari tiga kali.

Secara khusus, kepada kedua orang tua saya, sembah simpuh untuk semua peluh dan air mata untuk anak mereka yang satu ini. Saudara-saudara saya di Masamba, Sulawesi Selatan, terima kasih karena selalu sabar menasihati adiknya yang kecil ini. Merekalah “lembaga donor” selama penelitian sampai dengan penyelesaian buku ini. Akhirnya, kepada *Rabb* semesta alam, *Allah Ta'ala*, Engkaulah pemilik ilmu. Maha suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami.

Haryanto

Bab I

Politik Indonesia: Oligarki dalam Bungkus Demokrasi

A. Demokrasi atau Oligarki?

Tahun politik, begitulah istilah yang seringkali disebut untuk menggambarkan pesta demokrasi Indonesia ketika memasuki tahun 2014. Tahun ini adalah babak awal dan akhir dari petualangan para aktor politik; babak awal bagi mereka yang terpilih melalui proses prosedural demokrasi, dan akhir bagi yang tak terpilih—atau setidaknya ia harus menunggu masa lima tahun mendatang. Namun, di antara mereka yang terpilih, tidak sedikit yang sesungguhnya hanyalah melanjutkan kekuasaan masa lalunya atau bahkan melanjutkan “darah kekuasaan” dari generasi sebelumnya. Sejatinya, tahun ini juga menjadi harapan akan adanya sirkulasi aktor politik dalam mekanisme demokrasi prosedural. Meskipun demikian, nyatanya realita politik malah menciptakan sebuah siklus kekuasaan yang langgeng.

Dinasti politik adalah istilah yang paling umum untuk mendefinisikan siklus kekuasaan tersebut di atas, dan politik lokal menjadi ranah dari sekian banyak studi yang telah ada. Dari sinilah para analis politik kemudian mencoba

menyimpulkan bahwa demokratisasi dan desentralisasi di Indonesia telah membuka peluang bagi perubahan dinamika politik lokal di berbagai daerah. Kajian politik lokal di Indonesia menunjukkan bahwa transisi konstitusional tersebut telah melahirkan dominasi kekuasaan. Fenomena yang terjadi pada hampir semua daerah mengindikasikan hal tersebut, sehingga dengan mudah akan kita temukan adanya orang kuat lokal maupun kembalinya entitas politik masa lalu yang mendominasi kekuasaan (Dwipayana, 2004; Hadiz, 2005; Nordholt, 2007; Palmer, 2010; dan Luthfillah, 2012). Dalam dinamika ini, para aktor politik di tingkat lokal menjalankan mobilisasi politik berdasarkan identitas (klan, suku, agama dan bahasa) dan jaringan (birokrat dan pengusaha), dengan hasil yang menunjukkan bahwa kandidat dengan jejaring personal (*personal network*) terkuatlah yang akan memenangkan pemilihan (Supriatma, 2009; Buehler, 2009). Hal ini tampak pada, misalnya, oligarki politik di Sumatera Utara, keluarga politik Chasan Sochib di Provinsi Banten, keluarga Yasin Limpo dan Qahhar Mudzakkar di Sulawesi Selatan, atau pada survivalitas bangsawan (misalnya keraton dan karaeng), serta transformasi GAM di Aceh. Masih banyak hal semacam ini bisa dijumpai di berbagai provinsi dan kabupaten/kota lain di Indonesia.

Fenomena munculnya sentimen kekeluargaan dalam politik lokal di Indonesia dipahami sebagai hasil kombinasi tekanan politik sentripugal (sentralisasi) pada masa Soeharto dan tekanan politik sentripetal (desentralisasi) pasca-Soeharto (Nordholt, 2005). Meskipun di awal-awal pelebagaan desentralisasi pola ini belum terlihat, akan tetapi memasuki dekade kedua pasca-Reformasi, kecenderungan pada semakin oligarkisnya kekuasaan politik lokal semakin terlihat nyata. Mengenai hal ini, berbagai studi telah dilakukan dan seluruh

kesimpulannya mengacu pada satu tesis: bahwa transisi konstitusional ini bukanlah demokrasi (Robison & Hadiz, 2004). Di antara kesimpulan-kesimpulan ini ialah tentang kehadiran keluarga, sebagaimana disebutkan Thomas Meyer (2002: 50). Menurutnya, kelompok kekuasaan berdasarkan keturunan adalah salah satu musuh demokrasi yang dapat menimbulkan ancaman struktural terhadap demokrasi. Budaya ataupun struktur sosial masyarakat adalah pemicu dalam konteks ini. Terkait dengan proses demokratisasi di Indonesia, pada akhirnya, kini para ilmuwan politik menemukan kritik telak terhadap demokrasi Schumpeterian yang tidak melihat faktor budaya dan segmentasi masyarakat sebagai sumber legitimasi politik.

Diamond, Linz, dan Lipset (1990) sebetulnya sudah menjelaskan bekerjanya kekuatan “budaya”—misalnya, kekerasan, patronase, dan kekerabatan—yang menghasilkan demokrasi semu (*pseudo democracy*). Dalam logika tersebut, keberadaan lembaga politik demokrasi secara formal mengakibatkan dominasi kekuasaan menjadi tidak kasat mata (Dwipayana, 2004: 6, 154). Bagaimanapun, desakan globalisasi dan dukungan modernisasi saat ini telah “memaksa” banyak negara mendemokratiskan dirinya. David Held (2007) menguraikan bahwa walaupun saat ini banyak negara menganut paham demokrasi, sejarah politik negara-negara itu mengungkapkan adanya kerapuhan dan kerawanan tatanan demokrasi. Melihat sejarah Eropa pada abad ke-20, demokrasi merupakan sebuah sistem yang sulit untuk diwujudkan dan dijaga (Dahl, 2001: 197). Kesimpulannya, demokrasi dalam perjalanan sejarahnya membentuk berbagai macam varian transisi. Mengutip istilah Huntington (1990, 2012), demokrasi dalam kaitannya dengan budaya di berbagai negara adalah sebuah *clash of civilization*.

Pada akhirnya, perdebatan ilmiah mengenai demokrasi demikian berlanjut dengan munculnya berbagai pendapat. Lipset (1959, 1960) menghubungkan demokrasi yang stabil dengan kondisi latar belakang ekonomi dan sosial tertentu, seperti pendapatan per kapita yang tinggi. Almond dan Verba (1989) mengatakan, sistem politik yang demokratis menuntut adanya keserasian budaya politik, misalnya, sikap kewargaan. Dahl (2001) berpendapat bahwa stabilitas demokrasi memerlukan komitmen untuk aturan lembaga demokrasi, bukan di masyarakat (pemilih), melainkan di antara elite politik profesional sebagai representasi politik melalui ikatan politik yang efektif, yang sering dia sebut sebagai *poliarchy*. Begitu halnya O'Donnell, Schmitter, dan Whitehead (1993) yang cenderung pada pendekatan agensi: demokrasi sangat bergantung pada peran dan kepentingan elite politik. Akhirnya, Croissant (2004) merangkum keseluruhan pendapat tersebut dalam kesimpulannya tentang demokrasi di Asia, ketika stabilitas demokrasi dipengaruhi oleh kondisi sosial dan ekonomi, budaya politik dan sejarah kolonial, kenegaraan dan pembangunan bangsa, serta lembaga-lembaga politik. Debat ilmiah ini memang berkelindan dengan kondisi praktik demokrasi negara-negara *global south* seperti Indonesia, yang seringkali disebut sebagai transisi demokrasi.

Dalam konteks transisi demokrasi, para pengkaji politik saat ini cenderung lebih memahami praktik dominasi dalam demokrasi dengan perspektif aktor. Mereka pun sampai pada kesimpulan bahwa aktor politik adalah penentu dari lahirnya dominasi. Gagasan ini tentunya menimbulkan pertanyaan: apakah “kegagalan” praktik demokrasi sejatinya disebabkan oleh aktor? Agensi dianggap sosok yang memiliki kekuatan “super” yang bisa mengubah—menentukan pembukaan kesempatan ataupun sebaliknya—bagi praktik demokrasi (O'Donnell *et.al.*,

1993). Dalam hal ini, perlu kita pikirkan kembali bahwa selain “agen, struktur juga memberi peluang kuatnya praktik dominasi dalam demokrasi. Bisa jadi, barangkali pada akhirnya kita malah sampai pada kesimpulan besar bahwa dalam konteks tertentu, kedua hal tersebut sama sekali tidak memengaruhi perkembangan demokrasi.

Di Indonesia, kasus-kasus pasca-Reformasi menjadi sebuah “laboratorium” untuk teori demokrasi. Berbagai kesimpulan pun telah diajukan oleh ilmuwan politik dalam mengkaji demokrasi di Indonesia. Sebagian menyebutnya sebagai masa transisi demokrasi atau konsolidasi demokrasi, dan sebagian yang lain menolak pendapat tersebut. *Defective democracy*, *deficit democracy*, *politicizing democracy*, *changing continuities*, dan *patronage-based democracy* adalah sebagian dari berbagai gagasan untuk menjelaskan praktik demokrasi di Indonesia, baik dalam ranah nasional dan lokal (Croissant, 2004; Priyono *et.al.*, 2007; Harris, *et.al.*, 2005; Nordholt, 2005, 2007; Palmer, 2010). Untuk itulah, sampai saat ini, kasus menguatnya oligarki pada dekade kedua Reformasi khususnya dalam politik lokal memberikan banyak pertanyaan bagi para peneliti, terutama mengenai pengaruhnya terhadap perkembangan masa depan demokrasi Indonesia. Buku ini hadir sebagai salah satu jawaban dari pertanyaan tersebut.

Secara teoretis, para keluarga/kerabat/kelompok politik menggunakan berbagai modal sebagai basis legitimasi kekuasaan. Mayoritas studi di Indonesia lebih fokus pada dua hal: fenomena politis yang terjadi setelah para aktor politik berhasil mendapatkan kekuasaan dengan cara sedemikian rupa sehingga terciptalah oligarki, dan proses-proses tata kelola politik pemerintahan yang mereka lakukan (kepiawaian mengelola modal politik) sebagai pejabat, pengusaha, ataupun bangsawan (Dwipayana, 2004; Hidayat, 2007; Haboddin, 2010;

Lutfillah 2012). Kerangka berpikir inilah yang melatarbelakangi studi saya tentang Klan Qahhar Mudzakkar, sebagaimana yang akan saya uraikan pada bagian-bagian selanjutnya dari buku ini. Saya mencoba untuk mengungkap, mengapa dan bagaimana mereka hadir?

Hadirnya Klan Qahhar Mudzakkar sebagai elite politik merupakan fenomena unik; mereka bukanlah dari golongan bangsawan, pejabat, ataupun mereka yang memiliki basis ekonomi yang kuat (pengusaha). Maka, dari sinilah pertanyaan-pertanyaan akademis lahir: bagaimana relasi hadirnya politik klan dengan demokrasi dalam kasus Klan Qahhar Mudzakkar di Sulawesi Selatan pasca-Reformasi? Apa sumber daya yang dimiliki dan bagaimana sumber daya tersebut mereproduksi kekuasaan? Terakhir, bagaimana implikasi dari kehadiran klan politik terhadap masa depan demokrasi Indonesia? Pertanyaan-pertanyaan tersebut diharapkan dapat menjadi titik berangkat untuk menjelaskan kekuatan keluarga yang memperoleh kekuasaan dalam politik lokal, menguraikan perkembangan karakteristik terbaru dalam politik lokal di Indonesia terkait dengan reproduksi kekuasaan, dan sebagai perspektif baru dalam melihat demokrasi dan masa depannya di Indonesia.

B. Debat Demokrasi Indonesia

Reformasi telah mengundang debat akademik tentang demokrasi Indonesia dan masa depannya. Ada dua pendapat dalam perdebatan tersebut. Satu pihak begitu optimis dalam menapaki masa depan demokrasi Indonesia, sedangkan yang lainnya cenderung pesimis.

Pendapat pertama banyak diusung oleh mereka yang mengatakan bahwa runtuhnya rezim Soeharto dan hadirnya Reformasi menandai era baru Indonesia; bangsa ini memasuki masa transisi demokrasi (Emmerson, 2001; Mishra, 2002;

Webber, 2005). Demokrasi pluralis dan pemilu kompetitif kemudian diperkenalkan di Indonesia pada 1999. Hal ini ditandai dengan transisi dari otokrasi terpusat ke kecenderungan untuk memilih demokrasi yang dibantu oleh transformasi elite politik, langkah-langkah membangun kontrol sipil atas aparat keamanan, sejumlah undang-undang tentang desentralisasi, pembentukan komisi independen untuk mempromosikan transparansi dan akuntabilitas dalam pencegahan korupsi, kebebasan pers, serta pembentukan pengadilan niaga (Mishra, 2002). Salah satu bagian dari transisi yang dimaksud, misalnya, sebagai bagian dari proses desentralisasi, dilaksanakan pemilihan kepala daerah secara langsung yang diyakini membuat tata pemerintahan demokratis: lebih transparan (*local accountability*), partisipatif (*political equality*) dan mampu meningkatkan pembangunan sosial ekonomi (*local responsiveness*) (Hasanuddin, 2003). Karenanya, Indonesia disebut sebagai negara yang sedang mengonsolidasikan demokrasi.

Para ilmuwan golongan ini optimis menyebut Indonesia sebagai salah satu negara demokrasi yang paling bersemangat di dunia. Setelah satu dekade Reformasi politik, administrasi dan beberapa putaran pemilihan dinilai kompetitif. Jika dibandingkan dengan negara-negara lain pada tahap perbandingan demokratisasi, Indonesia adalah contoh yang mengesankan dari keberhasilan transisi menuju demokrasi pada periode kontemporer, meski dengan berbagai catatan (Aspinall dan Mietzner, 2010: 17).

Demos, dengan dua surveinya (sejak tahun 2003-2007) menyimpulkan bahwa walaupun pada awalnya mengalami defisit, demokrasi Indonesia telah bergerak pada kemajuan yang mengesankan (Samadhi & Asgart, 2009: 53). Hal ini berdasarkan indikasi adanya perkembangan relasi aturan-aturan dan perundang-undangan dengan instrumen-instrumen

operasional tata pemerintahan demokratis. Namun, di sisi lain selama dekade awal Reformasi, demokrasi juga dibarengi dengan kemunduran dan stagnasi. Demokrasi Indonesia dibayangkan sebagai bangunan yang berdiri di atas pasir—tidak mempunyai pondasi yang kuat (Samadhi & Asgart, 2009: 55). Mereka pada prinsipnya optimis dengan masa depan demokrasi yang telah bekerja dan berhasil, dan relatif lebih baik dari pengalaman negara lain seperti Thailand dan Filipina.

Tidak semua ilmuwan berpendapat demikian. Yang lain cenderung menggambarkan Reformasi sebagai bentuk transisi dari “*order*” ke “*disorder*” atau *changing continuities*, yakni adanya penguasaan elite lama terhadap institusi pemerintahan lokal baru (Robison & Hadiz, 2004; Slater, 2006); desentralisasi tidak secara otomatis menghasilkan demokrasi lokal, melainkan keberlanjutan masa lalu (Nordholt & van Klinken, 2007). Pada akhirnya, mereka menyimpulkan bahwa Indonesia tidaklah berjalan pada jalur demokrasi yang sesungguhnya.

Mengenai catatan-catatan empirik tentang demokrasi Indonesia, penganut teori konsolidasi demokrasi mengatakan bahwa bagaimanapun, konsolidasi demokrasi di Indonesia akan terus membingungkan karena pelembagaan yang buruk dalam hal supremasi hukum dibarengi kerap terjadinya kekerasan dan peran militer yang tidak akan berkurang dalam waktu dekat. Konsolidasi akan terjadi sampai elite dan pejabat pemerintah (aktor) diperkirakan dapat diandalkan untuk menegakkan lembaga-lembaga demokrasi, dan tunduk pada hukum itu sendiri adalah jawaban untuk masa depan demokrasi di Indonesia (Davidson, 2009; Freedman, 2007).

Di antara ilmuwan Indonesia, ada yang menyimpulkan bahwa *mandeg* atau tidaknya demokrasi Indonesia pasca-Reformasi bergantung pada elite politik, sebagaimana yang telah terjadi pada demokrasi liberal di tahun 1950-an

(Bhakti, 2004: 206). Menurutnya, Indonesia telah berjuang dengan demokrasi selama beberapa dekade dengan tiga jenis demokrasi, yang semuanya gagal. Ketiganya adalah Demokrasi Parleментар (1949-1957), Demokrasi Terpimpin (1957-1965), dan Demokrasi Pancasila (1966-1998). Sebagai kesimpulan, tidak adanya demokrasi di kalangan elite politik dan kecenderungan militer untuk melihat dirinya sebagai “*the guardian of the state*” mengancam transisi demokrasi di Indonesia. Akan tetapi, penjelasan tersebut dijawab oleh dua ilmuwan Australia, Andrew MacIntyre dan Douglas E. Ramage. Mereka menjelaskan bahwa reformasi sipil-militer cukup berhasil diterapkan di Indonesia. Keluarnya militer dari politik telah membantu untuk memastikan konsolidasi demokrasi yang relatif stabil, terutama mengenai kesepakatan perdamaian yang berhasil di Aceh (Macintyre & Ramage, 2008: 17).

Berbagai teorisasi dan prediksi di atas menggunakan perspektif prosedural demokrasi dengan kesimpulan yang kurang lebih seragam: ketersediaan perangkat demokrasi beserta kemandirian aktor adalah jawaban atas masa depan demokrasi. Merangkum keseluruhan teori di atas, bahwa pengalaman demokrasi dekade awal telah menjadi contoh yang menjanjikan terhadap konsolidasi demokrasi yang bertahap: sistem pemilu, keamanan elite politik, maupun aturan-aturan dan kebijakan-kebijakan politik. Transisi demokrasi ataupun konsolidasi demokrasi merupakan jawaban dari dominannya pendekatan aktor dalam memahami realita demokrasi Indonesia. Hal ini akan selalu dikritik oleh penganut strukturalis.

Penganut strukturalis berpendapat bahwa demokrasi di Indonesia bukanlah sebuah proses transisi demokrasi (Robison & Hadiz, 2004; Nordholt & van Klinken, 2007; Boudreau, 2009; Choi 2009). Pemahaman transisi demokrasi yang diiringi proses desentralisasi sebagai harapan untuk tata pemerintahan yang

lebih transparan dan kompetitif perlu untuk dikaji ulang. Reformasi yang ditandai dengan runtuhnya rezim otoriter belum tentu diiringi oleh demokrasi yang bermutu di ranah lokal. Selain itu, pada dasarnya, desentralisasi yang dipraktikkan justru mengembalikan penguasa-penguasa lama dan kelompok-kelompok kepentingan tertentu untuk dapat mengambil peran dan bahkan menjadi raja-raja kecil di daerah.

Salah satu penggagas politik strukturalis Indonesia, Richard Robison dan Vedi R. Hadiz (2004), menyatakan bahwa oligarki politik masa lalu masih berkuasa pasca-Reformasi meskipun pemerintahan otoriter Orde Baru telah tumbang dan digantikan oleh lembaga-lembaga yang secara formal demokratis. Elemen oligarki (baca: aktor/elite politik oligarkis) tersebut kini telah menciptakan kembali diri mereka sendiri, dan berusaha untuk mempertahankan posisi mereka dalam hubungannya dengan lembaga-lembaga negara dan sumber daya dalam format baru demokratisasi dan desentralisasi (Heryanto & Hadiz, 2005: 270). Henk Schulte Nordholt bahkan menyebut pasca-Reformasi sebagai *changing continuities* (2005, 2007: 2). Kontinuitas perubahan yang dimaksud adalah bahwa struktur berpikir dan tindakan masa lalu memengaruhi secara terus menerus praktik politik kontemporer dan menghambat kemungkinan terjadinya perubahan (demokrasi). Menurut mereka, pemahaman kontemporer yang mengatakan bahwa Indonesia berada dalam fase transisi—dari masyarakat otoritarian tertutup menuju masyarakat yang terbuka—merupakan teori yang keliru. Kecenderungan pada basis aktor dengan menekankan unsur-unsur kebetulan (*accidents*), pilihan aktor, dan dilema-dilema etis yang muncul dalam periode ketidakpastian politik yang terbatas tidak cukup kuat sebagai dasar untuk menganalisis kesinambungan hubungan-hubungan kekuasaan yang mendasarinya. Institusi-institusi baru yang

terbentuk bersamaan dengan runtuhnya otoritarian lama tidak menghilangkan kepentingan-kepentingan dalam kontestasi kekuasaan para elite lama (Hadiz, 2005: 238).

Salah satu gagasan utama dari ilmuwan mazhab ini ialah bahwa terbentuknya pola-pola baru dari penggunaan kekuasaan sosial, ekonomi, dan politik yang terjadi dalam politik lokal adalah cara yang dilakukan oleh kepentingan-kepentingan lama untuk bertahan dan menguasai lembaga-lembaga demokrasi Indonesia melalui aliansi dan kesepakatan baru (Hadiz, 2005: 237-9). Kesimpulannya, bahwa—terkait dengan besarnya peluang *rent-seeking* melalui perebutan akses menuju posisi aparatur negara untuk tujuan pribadi oleh aktor-aktor lama—masa depan demokrasi Indonesia tidak akan jauh berbeda dengan apa yang dialami oleh Filipina. Tradisi yang panjang dan berurat akar dalam masyarakat lokal, misalnya, kekerasan, politik uang, dan patronase yang kemudian menyesuaikan diri dengan koalisi-koalisi dan aliansi-aliansi baru dalam lembaga baru demokrasi, adalah salah satu penyebab dari kenyataan tersebut.

Pascatransisi, praktik-praktik otoriter bertahan dan telah mapan oleh bentukan rezim transisi dalam proses pemilihan dan kebijakan, serta pola represi menunjukkan cara otoritarianisme dapat bertahan dalam transisi rezim yang merusak janji demokrasi (Boudreau, 2009: 233). Selain itu, perubahan-perubahan institusional tidak mampu mengubah konfigurasi kekuasaan di daerah, ketika demokrasi dan desentralisasi di Indonesia telah memungkinkan elite lokal yang telah mengakar untuk meningkatkan basis kekuasaan dan akses-ke-sumber-daya mereka, dan yang paling penting, memberikan mereka peluang baru untuk berkontestasi dalam pemerintahan (Choi, 2009: 162). Kesimpulannya adalah, kenyataan politik dari berbagai studi di atas menjadikan tidak adanya jalan pasti bagi

Indonesia untuk menuju sebuah demokrasi yang ideal. Dengan pengalaman Indonesia yang demikian, diperlukan cara lain untuk memahami lintasan pasca-masa-otoriter yang berbeda dari yang ditawarkan dalam literatur tentang teori transisi dan konsolidasi demokrasi yang tidak memuaskan (Hadiz, 2009: 536).

Dari teorisasi beberapa ilmuwan di atas, tampak bahwa masa depan demokrasi Indonesia dapat dilihat sebagai pijakan awal untuk menjelaskan demokrasi pasca-Reformasi yang telah memasuki masa dekade kedua. Berbagai teorisasi tersebut merupakan hasil dari studi atas praktik demokrasi yang terjadi pada masa awal Reformasi. Hal utama yang perlu diingat dari perdebatan di atas adalah, penganut pendekatan agensi atau lebih dikenal dengan penganut teori transisi demokrasi yang berfokus pada badan elite politik (Harris *et.al.*, 2005: 8) menyimpulkan bahwa masalah-masalah yang muncul dalam kaitannya dengan desentralisasi dan demokrasi berakar pada produk yang dirancang dengan buruk (aturan) ataupun implementasi dari kerangka kebijakan itu sendiri. Sementara itu, kaum strukturalis menyimpulkannya sebagai produk dari jenis kepentingan sosial yang sudah berurat akar pada masa lalu, memimpin lembaga-lembaga pemerintahan daerah kontemporer pasca-Reformasi.

Namun, pada dasarnya mereka semua sepakat bahwa demokrasi yang terjadi di Indonesia tidaklah seperti harapan; ia menyimpang dari demokrasi yang terjadi di Barat. Untuk itu, buku ini sebagai kesimpulan terbaru dari serangkaian kajian yang menjelaskan seperti apa demokrasi kontemporer dan masa depannya dalam dekade kedua Reformasi, dalam kasus kehadiran Klan Qahhar Mudzakkar dalam politik lokal.

C. Mendefinisikan Politik Klan

Istilah “politik klan” dalam buku ini mengacu pada praktik politik yang dijalankan oleh keluarga untuk memperoleh kekuasaan. Penggunaan istilah “klan” di sini juga menggambarkan hal yang sama dengan penggunaan istilah “oligarki politik” dalam studi lain. Belum banyak studi yang menjelaskan pengertian politik klan secara spesifik. Pada umumnya, kata “klan” berarti keluarga/kelompok atau suku. Dalam bahasa Gaelic Skotlandia dan Irlandia, *clan* berarti anak. Sementara itu, kata “klan” lebih banyak digunakan dalam bidang antropologi sebagai sebuah istilah dalam analisis sistem kekerabatan yang didefinisikan sebagai sebuah kelompok sosial yang permanen berdasarkan keturunan langsung atau fiktif (dugaan) dari nenek moyang yang sama (Kirchhoff, 1955; Kontjaraningrat, 1974). Mulanya, kata ini digunakan para antropolog dalam studi atas masyarakat primitif. Namun, istilah ini kemudian digunakan untuk menjelaskan masyarakat modern, misalnya, dalam studi tentang negara pasca-Soviet. Juga, cukup umum untuk berbicara tentang klan dengan mengacu pada jaringan informal dalam bidang ekonomi dan politik (Kosals, 2007: 72). Penggunaan ini atas asumsi bahwa anggota mereka bertindak terhadap satu sama lain dalam cara yang sangat dekat dan saling mendukung, kurang lebih sama dengan solidaritas dalam keluarga.

Selain itu, terdapat istilah yang biasa digunakan dalam menjelaskan fenomena keluarga politik, misalnya “politik dinasti”, “dinasti politik”, atau “dinasti” saja. Para akademisi lebih banyak menggunakan istilah-istilah ini untuk menjelaskan bagaimana politik dalam lingkaran keluarga karena definisinya yang mudah dipahami.¹ Kamus *Oxford, Advanced Learner’s Dictionary*

1 Dalam buku ini, ketiga istilah ini digunakan secara bergantian dengan mengacu pada makna yang sama.

mendefinisikan *dynasty* sebagai “*a period of years during which members of a particular family rule a country*”. Dinasti didefinisikan sebagai suatu periode tahun di mana anggota keluarga tertentu memerintah sebuah negara. Singkatnya, bahwa dinasti adalah bagian dari produksi kekuasaan yang dilakukan oleh keluarga dalam struktur sosial dan politik yang kemudian berlanjut secara turun-temurun.

Berdasarkan hal tersebut, sesuai tujuan buku ini yang mencoba melihat bagaimana reproduksi kuasa keluarga Qahhar Mudzakkar berlangsung atau bagaimana keluarga ini dapat hadir dalam politik, maka penggunaan istilah politik klan akan lebih tepat. Adapun penggunaan istilah politik dinasti dalam tulisan ini dianggap kurang tepat, mengingat obyek materialnya ialah keluarga Qahhar Mudzakkar yang secara historis belum dapat dikategorikan sebagai penguasa (pejabat publik) sebelum era Reformasi. Walaupun secara harfiah “politik dinasti” dan “politik klan” cenderung memiliki kesamaan perspektif, keduanya memiliki perbedaan makna. Politik dinasti lebih tepat diartikan sebagai hasil dari kekuasaan keluarga dalam garis keturunan langsung yang telah mendominasi dan diselenggarakan secara turun temurun, sedangkan politik klan lebih mengacu pada bagaimana keluarga menghadirkan kekuasaan.

D. Membedah Politik Klan dalam Analisis Budaya

Buku ini menjadikan konsep-konsep dari Pierre Bourdieu seperti *habitus*, modal, arena, dan *doxa* sebagai pisau analisis. Konsep modal dan arena digunakan untuk menjelaskan bagaimana kedua hal ini sebagai alat reproduksi kekuasaan. Sedangkan untuk melihat sumber legitimasi kekuasaan digunakan konsep *habitus* dan *doxa*.

Pierre Bourdieu (1986) melihat bahwa dalam arena sosial selalu ada yang mendominasi dan didominasi. Kondisi ini

tidak lepas dari situasi dan sumber daya *capital* (modal) yang dimiliki seseorang. Modal merupakan sesuatu yang langka dan berharga dalam ruang sosial tertentu. Menurutnya, modal adalah akumulasi kerja, baik berupa barang material maupun simbolik yang apabila dialokasikan secara privat oleh agen atau kelompok agen, memungkinkan mereka untuk memperoleh kekuatan sosial (Bourdieu, 1986: 241). Pandangannya tentang modal dimaksudkan sebagai hubungan sosial, karena modal merupakan suatu energi sosial yang hanya ada dan membuahkan hasil dalam arena perjuangan di mana modal memproduksi dan mereproduksi. Bourdieu menegaskan bahwa modal adalah hasil dari sebuah proses kerja yang perlu waktu untuk diakumulasikan, sebagai kapasitas potensi untuk menghasilkan keuntungan dan untuk mereproduksi dirinya sendiri dalam bentuk yang sama atau diperluas. Modal juga mengandung kecenderungan untuk bertahan dalam eksistensinya, sebagai kekuatan yang terkandung dalam obyektivitas sesuatu, sehingga semuanya tidak mungkin setara (Bourdieu, 1986: 241).

Modal secara prinsipil dibedakan menjadi empat kategori (Bourdieu, 1989: 17): modal ekonomi (berupa uang, kekayaan, properti), modal sosial (berbagai jenis relasi, jaringan), modal kultural (misalnya, pengetahuan, kualifikasi pendidikan, gelar akademik, dan bahasa), dan modal simbolik (seperti prestise, kehormatan, atau karisma). Salah satu sifat modal yang paling penting ialah dimungkinkannya konversi dari satu bentuk ke bentuk lain, misalnya, kualifikasi pendidikan tertentu dapat diuangkan melalui pekerjaan yang menguntungkan. Modal-modal inilah yang kemudian memiliki kekuatan-kekuatan sosial yang fundamental, sebagaimana diungkapkan Bourdieu:

“...Ces pouvoirs sociaux fondamentaux sont, d’après mes recherches empiriques, le capital économique, sous ses différentes formes, et le capital culturel, le capital social et le capital symbolique, forme que

revêtent les différentes espèces de capital lorsqu'elles sont perçues et reconnues comme légitimes.” (Bourdieu, 1987: 152)

Bourdieu mendefinisikan modal-modal tersebut dalam pengertian yang berbeda-beda. Menurutnya, modal ekonomi merupakan modal yang paling cepat dan dapat langsung dikonversi menjadi uang serta dapat dilembagakan dalam bentuk hak milik (Bourdieu, 1986: 242). Sedangkan modal sosial adalah jumlah sumber daya, baik aktual ataupun maya, yang bertambah pada seorang individu atau kelompok karena memiliki jaringan tahan lama melalui hubungan timbal balik dari perkenalan dan pengakuan yang kurang lebih terlembagakan (Bourdieu & Wacquant, 1992: 119). Dalam pandangan Bourdieu, modal sosial sederhananya merupakan kumpulan relasi-relasi sosial yang mengatur individu atau kelompok. Modal ini dapat berupa jaringan informasi, norma-norma sosial dan kepercayaan yang melahirkan kewajiban-kewajiban dan harapan.

Berbeda dengan modal sosial, modal kultural merupakan konversi budaya, seperti pengetahuan ilmiah, kualifikasi pendidikan, ataupun fasilitas verbal (bahasa). Jadi, menurut Bourdieu, budaya (kultur) dalam arti luas dapat menjadi modal (Swartz, 1997: 43). Modal kultural bisa eksis dalam tiga bentuk. *Pertama*, dalam keadaan diwujudkan (non-fisik), yaitu dalam bentuk disposisi tahan lama dari pikiran dan tubuh seperti cara berbicara (bahasa), cara berjalan, atau perilaku-perilaku lain. *Kedua*, dalam wujud materi, seperti barang budaya (lukisan, buku, alat elektronik, mesin-mesin, dll), yang menunjukkan status sosial karena kepemilikan benda-benda tersebut. *Terakhir*, dalam keadaan terlembagakan (institusional) seperti kualifikasi akademik, gelar atau ijazah yang berhubungan dengan kualitas intelektual (Bourdieu, 1986: 242). Modal ini berperan dalam penentuan kedudukan sosial.

Adapun modal simbolik didefinisikan sebagai bentuk yang sama atau lain dari jenis modal yang lainnya, diperoleh melalui kategorisasi persepsi yang mengakui logika tertentu sehingga merupakan akumulasi kehormatan yang dimiliki oleh pelaku sosial. Modal simbolik disimpulkan sebagai sebuah pengakuan, baik dilembagakan ataupun tidak, yang diterima dari kelompok (Bourdieu, 1991: 72). Pada dasarnya, modal simbolik ialah modal lainnya ketika diketahui dan diakui, melalui kategori persepsi yang memaksakan, dan hubungan kekuasaan simbolis yang cenderung untuk mereproduksi dan memperkuat hubungan kekuasaan yang merupakan struktur dalam ruang sosial (Bourdieu, 1989: 21). Singkatnya, modal simbolik merupakan hasil transformasi dari modal ekonomi, sosial, dan kultural ke dalam bentuk baru, dan hasil transformasi ini memiliki kekuatan besar.

Kekuatan modal simbolik yang sangat besar pada akhirnya akan menciptakan kuasa simbolik (*symbolic power*). Menurut Bourdieu, penguasaan modal simbolik menjadi salah satu syarat dibangunnya kekuasaan simbolik, di samping penawaran visi yang berpijak pada realitas (Bourdieu, 1987: 164; 2011: 183). Bourdieu mengambil dari gagasan Max Weber yakni karisma dan legitimasi untuk mengembangkan teori kekuasaan simbolik (Swartz, 1996: 76). Seperti Weber, Bourdieu berpendapat bahwa pelaksanaan kekuasaan membutuhkan legitimasi. Bourdieu menyatakan bahwa kekuasaan simbolik adalah kekuasaan tak terlihat yang dapat dilaksanakan hanya dengan keterlibatan orang-orang yang tidak ingin tahu bahwa mereka tunduk atau bahkan mereka sendiri menjalankan itu (Bourdieu, 1991: 164). Pertanyaannya kemudian: apa sumber dan efek kuasa simbolik? Bourdieu (1991: 168-170) menjawabnya dengan panjang lebar: sebagai instrumen dominasi, kuasa simbolik merupakan sistem ideologis yang berfungsi khusus untuk memproduksi ke dalam

dan memperjuangkan monopoli produksi ideologis yang terlegitimasi dalam bentuk tidak dikenali (*misrecognizable*), melalui perantara homologi antara arena produksi ideologis dan arena kelas sosial. Efeknya, kekuatan simbolik sebagai kekuatan yang diberikan melalui ucapan atau kata-kata (bahasa) membuat orang melihat dan percaya serta mengonfirmasi atau mengubah pandangannya tentang dunia, dan dengan demikian, tindakan pada dunia adalah dunia itu sendiri. Selain itu, kekuatan simbolik merupakan *magical power* yang memungkinkan seseorang untuk mendapatkan sesuatu yang setara dengan apa yang diperoleh melalui *force*, baik fisik maupun ekonomi, dan berdasarkan mobilisasi yang dapat dijalankan hanya jika diakui tanpa dikenali bahwa itu sewenang-wenang (*misrecognized as arbitrary*).

Kesimpulannya, legitimasi dalam konsepsi Bourdieu adalah kuasa simbolik. Lebih konkret lagi, legitimasi dunia sosial bukanlah produk dari tindakan yang memang diorientasikan untuk propaganda atau pemaksaan simbolis. Sebaliknya, legitimasi ini hadir karena agen-agen mengaplikasikannya ke dalam struktur obyektif itu sendiri, dan karenanya cenderung menggambarkan dunia itu sesuatu yang sudah terbukti dengan sendirinya (Bourdieu, 2011: 181). Untuk itu, dalam banyak tempat di buku ini, legitimasi akan digunakan secara bergantian dengan kuasa simbolik.

Berdasarkan konsepsi Bourdieu tentang modal tersebut, dimungkinkan dalam studi ini untuk diketahui modal apa saja yang dimiliki oleh Klan Qahhar Mudzakkar. Ketokohan Qahhar Mudzakkar bagi masyarakat Sulawesi Selatan memberikan pemahaman awal bahwa salah satu modal yang dimiliki adalah modal simbolik. Di samping itu, konsep Bourdieu—bahwa modal terakumulasi dari proses panjang sehingga memiliki peran yang penting bagi kontestasi politik—mengajak kita

untuk mengaitkan dan mengujinya dalam arena elektoral. Keberhasilan Klan Qahhar Mudzakkar untuk terpilih sebagai pejabat publik di pusat dan daerah merupakan langkah awal untuk mengetahui karakteristik modal yang dimiliki klan tersebut.

Menurut Bourdieu, modal adalah setiap sumber daya yang efektif di ruang sosial tertentu yang memungkinkan seseorang untuk memastikan adanya keuntungan khusus yang timbul dari partisipasi dan kontestasi di dalamnya. Modal tersebut berada dalam sebuah *champ* (bahasa Perancis) atau arena, di mana berbagai jenis modal itu diperebutkan, dipertahankan dan dipertukarkan. Secara sederhana, arena dapat disimpulkan sebagai jaringan hubungan sosial, sistem terstruktur dari posisi sosial di mana perjuangan atau manuver perebutan sumber daya, wilayah dan akses—beberapa akan berusaha untuk mempertahankan *status quo*, sedangkan yang lain berusaha untuk mengubahnya. Bourdieu mendefinisikan arena sebagai:

“A network, or configuration of objective relations between positions. These positions are objectively defined in their existence and in the determinations they impose upon their occupants, agents or institutions, by their present and potential situation in the structure of the distribution of species of power (or capital) whose possession commands access to the specific profits that are at stake in the field, as well as by their objective relation to other positions (domination, subordination, homology, etc).” (Bourdieu & Wacquant, 1992: 97).

Arena dilambangkan sebagai arena-arena produksi, sirkulasi dan perebutan barang kebutuhan, pelayanan, pengetahuan atau status, dan posisi kompetitif yang diperebutkan oleh agen-agen sebagai bentuk akumulasi dan monopoli jenis-jenis kapital yang beragam (Swartz, 1997: 117). Arena merupakan tempat pertarungan kekuatan atau tempat mempertahankan dan mengubah struktur hubungan-hubungan kekuasaan. Dalam

hal ini, arena merupakan sebuah ruang terstruktur dari posisi, dengan kekuatan yang menetapkan penentuan spesifik kepada semua orang yang memasukinya. Misalnya, seseorang ingin berhasil sebagai seorang ilmuwan, maka dia tidak memiliki pilihan selain untuk mendapatkan minimal “modal ilmiah” yang diperlukan dan untuk mematuhi adat istiadat dan peraturan yang ditegakkan oleh lingkungan ilmiah tersebut. Arena juga merupakan “*arena of struggle*” di mana agen dan institusi berusaha untuk melestarikan atau membatalkan distribusi yang ada terhadap modal (Wacquant, 2007: 268).

Arena dapat dianggap sebagai semacam pasar atau permainan (*jeu*), karena dalam arena, kita memiliki saham (*enjeux*), investasi (*illusio*), dan kita juga memiliki kartu *truf* (Bourdieu & Wacquant, 1992: 98). Arena ditempati oleh yang dominan dan yang didominasi, yaitu dua set aktor yang berusaha merebut, mengeluarkan, dan membangun monopoli atas mekanisme reproduksi arena dan jenis kekuasaan yang efektif di dalamnya. Namun, arena juga selalu relasional, mikrokosmos sosial yang dinamis. Mereka bergantung dan terus berubah, yang berarti bahwa untuk memikirkan arena, orang perlu untuk berpikir relasional atau secara dialektis.

Pada akhirnya, arena sosial dengan pembagian kelas-kelasnya adalah sesuatu yang dilakukan oleh para agen pelaku sosial untuk berkuasa—dalam artian politik. Dilakukan secara individual dan kolektif, dalam kerjasama dan konflik, serta posisi yang diduduki dalam ruang sosial berdasarkan distribusi berbagai jenis modal, dan diferensiasi habitus, yang dapat digunakan sebagai senjata, penentu representasi dari arena, dan untuk pengambilalihan posisi, dalam upaya perjuangan untuk melestarikan atau mengubahnya (Bourdieu, 1998: 12).

Konsep arena tersebut di atas digunakan untuk menjelaskan bagaimana pertarungan modal yang dimiliki Klan Qahhar

Mudzakkar dan bagaimana modal tersebut digunakan oleh para agen untuk memperebutkan kekuasaan dalam arena politik. Ini sesuai dengan apa yang Bourdieu katakan, “*capital does not exist and function except in relation to a field*” (Bourdieu & Wacquant, 1992: 101). Arena yang dimaksud dalam studi ini adalah kontestasi demokrasi elektoral dalam ruang kekuasaan. Demokrasi elektoral—sama seperti arena—adalah ruang di mana permainan berlangsung, yang merupakan hubungan antara individu yang bersaing untuk keuntungan pribadi. Dalam arena demokrasi elektoral, terdapat aturan dan batasan-batasan yang harus dilalui oleh para agen atau pelaku sosial (di luar dari pelaku sosial dan menjadi bagian dari diri pelaku sosial).

Konsep ketiga sebagai pijakan analisis adalah *habitus* yang digunakan dalam studi ini untuk melihat bagaimana disposisi individu ke dalam suatu praktik tertentu. Apakah individu cenderung mendisposisikan dirinya dalam skema praktik yang dikonstruksi oleh masyarakat ataukah sebaliknya? Bagaimana praktik sosial dipahami sebagai agregat perilaku individu ataukah sebagai sesuatu yang ditentukan oleh struktur supra individual?

Sedangkan konsep *doxa* dipinjam untuk menjelaskan bagaimana wacana dominan yang diproduksi oleh institusi sosial dapat diterima sebagai kebenaran obyektif bagi masyarakat Sulawesi Selatan. Dengan kata lain, *doxa* merupakan basis bagi Klan Qahhar Mudzakkar sebagai legitimasi wacana dominan yang diproduksi oleh institusi masyarakat. Dalam studi ini, institusi yang dimaksud adalah institusi yang sifatnya informal.

Mengenai *habitus*, Bourdieu ingin keluar dari dualisme obyektivisme dan subyektivisme, dan reaksi terhadap strukturalisme yang mereduksi agen hanya sekadar sebagai pelaksana bagi struktur (Bourdieu: 1990a: 52). Bourdieu telah melampaui perdebatan dua mazhab subyektivisme dan obyektivisme

yang mewarnai ilmu sosial hingga sekarang. Subyektivisme melalui eksistensialisme yang melihat individu sebagai penentu utama dalam tindakan sosial, sedangkan obyektivisme melalui strukturalisme menempatkan struktur sosial sebagai faktor dominan yang memengaruhi sebuah tindakan. Bourdieu ingin mendamaikan pertentangan kedua pendekatan tersebut yang menurutnya “*absurd opposition between individual and society*” sehingga kemudian melahirkan konsep *habitus* (Bourdieu, 1990b: 31).

Bourdieu kemudian mendefinisikan *habitus* sebagai sesuatu yang tahan lama, disposisi yang dapat berganti, struktur yang distrukturkan, yaitu sebagai prinsip yang mengatur praktik dan gambaran representasi/perwakilan yang dapat disesuaikan secara obyektif untuk mendapatkan hasil tanpa mensyaratkan tujuan akhir atau penguasaan atas operasi-operasi yang diperlukan dalam mencapai tujuan. Secara obyektif “teratur” dan “berkala” tanpa harus menjadi hasil dari ketaatan kepada aturan, *habitus* dapat diatur secara kolektif tanpa terorganisir oleh pelaku (Bourdieu, 1990a: 53; 1995: 72).

Habitus terwujud berdasarkan pada apa yang diterima, nilai, dan cara bertindak dalam arena sosial. Bourdieu kadang menggambarkan *habitus* sebagai “logika permainan” sebuah “rasa praktik” yang mendorong aktor bertindak dan bereaksi dalam situasi spesifik dengan suatu cara yang tidak dikalkulasikan sebelumnya dan bukan sekadar kepatuhan sadar pada peraturan-peraturan (Johnson, 2012: xvi). *Habitus* sebagai sistem skema persepsi dan apresiasi dari praktik, struktur kognitif dan evaluatif yang diperoleh melalui pengalaman abadi pada posisi sosial (Bourdieu, 1989: 19). *Habitus* ada dalam bentuk mental dan skema jasmani, matriks persepsi, apresiasi, dan tindakan (Bourdieu & Wacquant, 1992: 16, 18). Jadi, *habitus* bukan sesuatu yang alami atau bawaan, melainkan pengalaman

sosial ataupun pendidikan yang dapat diubah oleh sejarah, baik dengan pengalaman baru, pendidikan ataupun pelatihan. *Habitus* merupakan disposisi yang tahan lama yang cenderung melanggengkan, untuk memperbanyak diri, tetapi tidak kekal. Setiap dimensi *habitus* sangat sulit untuk mengubah, tetapi dapat diubah melalui proses kesadaran dan usaha pedagogik (mendidik). Secara sederhana, *habitus* dapat diartikan sebagai hasil dari proses keterampilan berupa tindakan praktis (disadari ataupun tidak) yang kelihatannya alamiah dan berkembang dalam lingkungan sosial tertentu.

Kita dapat memahami pengoperasian *habitus* dengan mengamati diberlakukannya disposisi dalam praktik. Praktik seseorang-kelompok “*corporeal hexis*” (jasmani) dan “*style of expression*” (mental) adalah manifestasi empiris dari disposisi yang terletak pada *habitus*. Ketika orang masuk ke dalam ruang sosial, mereka membawa *habitus* dan berhubungan dengan tatanan sosial yang lebih luas sehingga praktik individu dalam ruang sosial dipengaruhi (tapi tidak menentukan) oleh *habitus* (terkait dengan posisi dalam tatanan sosial yang lebih luas). Oleh sebab itu, dalam menyelesaikan tugas-tugas sosial dan politik, orang bertindak atas dasar tidak hanya aturan institusi, tetapi juga *habitus*.

Berangkat dari konsep tiga serangkai (*habitus*, modal, dan arena), Bourdieu kemudian menguraikan gagasan tentang *doxa*. *Doxa* adalah hubungan kepatuhan langsung yang didirikan dalam praktik antara *habitus* dan arena yang sangat menyesuaikan diri, dan sesuatu yang diterima begitu saja dari dunia yang mengalir dari pikiran (Bourdieu, 1990a: 68).

Doxa hadir ketika kita mempertanyakan tentang legitimasi yang tidak muncul, ataupun perjuangan simbolik yang tidak bertarung. Hal ini terjadi pada masyarakat *doxic*, yakni suatu masyarakat yang menetapkan bahwa tatanan kosmologi dan

politik dianggap tidak sewenang-wenang, dan bukan rangkaian kemungkinan, melainkan sebagai perintah yang sudah jelas dan alami (Bourdieu, 1995: 166). Dalam masyarakat *doxic*, kebutuhan subyektif dan akal sehat divalidasi oleh konsensus obyektif tentang memahami dunia.

Gagasan *doxa* milik Bourdieu menunjukkan dua hal. *Pertama*, bahwa sikap alami dari kehidupan sehari-hari yang membawa kita menerima dunia yang diyakini bergantung pada kesesuaian antara kategori subyektif dari *habitus* dan struktur tujuan dari *setting* sosial pada tempat orang tersebut bertindak. *Kedua*, bahwa setiap elemen pada alam semesta relatif otonom untuk mengembangkan *doxa* sendiri sebagai satu set pendapat bersama dan keyakinan yang tidak diragukan lagi dapat mengikat pelaku satu sama lain (Wacquant, 2007: 270).

Baik mereka yang menduduki posisi dominan dalam arena maupun mereka yang berada dalam posisi terdominasi tunduk sebagai bentuk penerimaan di arena, memiliki sikap yang terbentuk berdasarkan pada aturan keterlibatan. Bourdieu menyebut sikap ini sebagai *doxa*. Bourdieu menggunakan istilah *doxa* untuk menunjukkan apa yang diterima begitu saja (*taken for granted*) dalam setiap masyarakat tertentu. Dalam pandangannya, *doxa* adalah pengalaman menghadapi dunia alam dan sosial yang muncul secara alami dan terbukti dengan sendirinya (*the natural and social world appears as self-evident*) (Bourdieu, 1995: 164). Bourdieu berangkat dari pandangan bahwa setiap tatanan yang mapan cenderung menghasilkan (untuk derajat yang sangat berbeda dan dengan cara yang sangat berbeda) naturalisasi kesewenang-wenangan tersendiri. *Doxa* lahir dari korespondensi antara kelas yang obyektif dan kelas yang diinternalisasikan, struktur sosial dan struktur mental, yang merupakan dasar dari kepatuhan. Artinya, nilai

dan wacana yang dihasilkan oleh *doxa* merupakan sebuah kebenaran yang sah dan tidak perlu dipertanyakan lagi.

Di dalam *doxa*, terdapat seperangkat nilai dan wacana—sebagai prinsip-prinsip fundamental bagi arena—yang mengandung kebenaran. *Doxic attitude* (sikap *doxic*) telah membuat tubuh dan ketidaksadaran menerima kondisi-kondisi yang sebenarnya tidak masuk akal dan bersifat mengikat. *Doxa* beroperasi seolah-olah kondisi-kondisi itu adalah kebenaran obyektif di ruang sosial secara keseluruhan. Dalam masyarakat *doxic*, praktik dan persepsi individu (pada tingkat *habitus*) meluas dan menguat hingga menjadi praktik yang dijalankan dan persepsi yang dianut oleh negara dan kelompok sosial (pada tingkat arena) (Bourdieu, 1995: 165-8). Dengan demikian, *doxa* sesungguhnya merupakan kebenaran obyektif yang diterima dalam lintas ruang sosial, dari praktik dan persepsi individu menjadi praktik dan persepsi yang diterima kelompok atau institusi sosial lainnya (*universe of undispute*). Artinya, *doxa* dapat menciptakan legitimasi bagi wacana dominan yang diproduksi dan direproduksi oleh institusi yang ada dalam masyarakat.

Sebagaimana ruang sosial (arena) yang selalu bergerak, di dalam *doxa* juga terdapat pertarungan dunia wacana (*universe of discourse*) antara *heterodoxy* dan *orthodoxy*. *Heterodoxy* adalah opini (wacana) yang berusaha memberikan penilaian negatif terhadap *doxa*, sedangkan *orthodoxy* adalah wacana yang terus berusaha mempertahankan (semakin membenarkan) *doxa* (Bourdieu, 1995: 168-9).

Dalam kasus Klan Qahhar Mudzakkar, ditemukan bahwa perolehan suara terbanyak dalam Pemilu dan Pemilukada di Sulawesi Selatan berada pada wilayah gerakan Qahhar Mudzakkar pada masa lalu. Pada daerah-daerah tersebut terdapat jaringan pengikut Qahhar Mudzakkar yang loyal.

Kepercayaan bahwa Qahhar Mudzakkar masih hidup terpelihara dengan baik dalam pikiran dan perilaku masyarakat setempat, serta menjadikannya sebagai mitos. Konsepsi Bourdieu tentang *habitus* dan *doxa* digunakan untuk mengkaji fenomena tersebut sehingga memungkinkan untuk menjawab bagaimana individu memberikan legitimasi kekuasaan bagi Klan Qahhar Mudzakkar, dan menjadikannya sebagai modal yang signifikan bagi keberhasilan mereka dalam politik.

E. Sistematika Buku

Buku ini terdiri dari enam bagian. Bab Satu (I) seperti yang telah kita lewati, berisi penjelasan kepada pembaca tentang masalah mendasar studi ini, termasuk mengapa masalah studi ini penting untuk dikaji pada masa sekarang. Bab Dua (II) akan memuat bagaimana penegasan dari bertahannya budaya dalam masyarakat di Sulawesi Selatan. Tujuan utamanya, menguraikan karakteristik masyarakat Sulawesi Selatan yang *culture oriented*. Pada bab ini, alur argumentasi akan dimulai dari menjelaskan secara singkat *setting* sosial politik Sulawesi Selatan, kemudian mengategorikan beberapa konsep budaya yang dijadikan sebagai orientasi politik masyarakat Sulawesi Selatan. Kategorisasi ini meminjam konsep dari Bourdieu mengenai arena, *habitus* dan *doxa*.

Bertopik dan berjudul Klan, Bab Tiga (III) memuat deskripsi tentang hal-hal yang berkaitan dengan Qahhar Mudzakkar beserta anggota klannya yang ada dalam politik. Tujuan utamanya adalah menguraikan tingkah laku politik Klan Qahhar Mudzakkar berdasarkan profil sosiologis dan jaringan-jaringan yang mendukung kehadiran klan. Bab ini juga menampilkan modal yang dimiliki oleh klan seperti jaringan dan ketokohan Qahhar Mudzakkar dalam pandangan masyarakat Sulawesi Selatan. Secara garis besar, pada bab ini

diuraikan tentang modal simbolik dan modal sosial Klan Qahhar Mudzakkar.

Bab Empat (IV) mengambil topik tentang reproduksi kuasa klan: bagaimana keberhasilan dan kegagalan para anggota klan dalam reproduksi kuasa tersebut. Bab ini menampilkan pertumbuhan kuasa klan yang terbentuk secara struktural maupun kultural. Bagaimana masa Reformasi menjadi titik awal reproduksi kuasa juga diperbincangkan dalam bab ini. Selain itu, bab ini menjelaskan bagaimana budaya politik yang terbangun sejak lama mampu menghasilkan sebuah otoritas politik melalui strategi yang dilakukan oleh anggota klan ataupun dari hasil legitimasi kultural.

Bab Lima (V) mengajukan topik tentang demokrasi Indonesia dalam kaitannya dengan oligarki politik. Pada bagian awal bab ini, demokrasi didiskusikan dari sudut pandang prosedural dan kultural. Pembahasan ini dikaitkan dengan hasil studi yang telah ada. Demokrasi yang dibahas di sini akan cenderung dalam perspektif kultural, bahwasanya budaya politik lokal kemudian berdampak pada proses demokrasi Indonesia. Setelah telaah atas dampak tersebut, kemudian disimpulkan secara hipotetik masa depan demokrasi Indonesia terkait dengan praktik demokrasi dengan kehadiran klan dalam politik lokal. Bab ini juga mengajukan beberapa tawaran mengenai masa depan demokrasi Indonesia, salah satunya mengenai bagaimana menghabituasikan demokrasi.

Bab II

Sulawesi Selatan: Budaya yang Tak Lelang oleh Waktu

“Seperti halnya kepribadian seorang individu, karakter suatu bangsa pada setiap periode juga ditentukan oleh sifat bawaan serta berbagai pengaruh luar yang diperoleh sepanjang sejarah, interaksi dengan lingkungan sekitar, serta respon terhadap pengalaman itu sendiri.

Dan, sekali lagi, sebagaimana halnya seorang individu, suatu bangsa pun memiliki unsur kepribadian yang mendasar yang akan tetap sama, meskipun secara terus-menerus terjadi perubahan yang kadang-kadang disertai mutasi luar biasa.

Begitu pula halnya dengan orang Bugis.”

- Cristian Pelras dalam *Manusia Bugis* -

Peradaban adalah fakta sejarah yang membentang dalam kurun waktu yang panjang. Peradaban-peradaban tetap ada dan menopang kehidupan politik, ekonomi, sosial, dan bahkan ideologi meski kekuasaan berkembang dan jatuh, serta pemerintahan-pemerintahan datang dan pergi. Kurang lebih, begitulah Huntington (2012: 38-46) menarasikan pengaruh kekuatan peradaban atau budaya terhadap kehidupan manusia. Bukti nyata pengaruh tersebut biasanya akan diamini ketika sebuah produk peradaban, misalnya, naskah epik

wiracarita yang diyakini telah ada sejak masa lalu menjadi dasar tata kehidupan masyarakat. Sejalan dengan hal tersebut, tujuan pembahasan kita kali ini adalah menjelaskan bagaimana keadaan struktur masyarakat di Sulawesi Selatan pada masa lalu hingga saat ini yang cenderung untuk bertahan. Untuk itu, bab ini akan dibagi dalam tiga bagian. Pada bagian awal, diuraikan beberapa hal mengenai Sulawesi Selatan. Bagian kedua menguraikan genealogi budaya dan sosial politik masyarakat, dan bagaimana budaya tersebut bertahan. Bagian ini juga menjelaskan konsep-konsep yang berkaitan dengan habitus dan *doxa* dalam masyarakat Sulawesi Selatan. Pada bagian akhir, diuraikan tentang hubungan antara budaya dan perubahan sosial, sebagaimana yang dipahami dalam literatur-literatur teori perubahan sosial.

A. Sulawesi Selatan: Sejarah dan Warisan Arena Politik

Latar belakang pemerintahan di Sulawesi Selatan diawali oleh kerajaan-kerajaan yang diceritakan dengan penuh mitos (Poelinggomang dan Mappangara, 2004: 16). Naskah *La Galigo*¹ —yang berkisah tentang pemerintahan dunia atas

1 *La Galigo* merupakan manuskrip kuno yang ditemukan pada abad ke-12, dan pertama-tama diperkenalkan oleh Thomas Stamford Raffles dalam bukunya *History of Java* (1817). Cerita ini kemudian dikumpulkan dan ditulis oleh Arung Pancana Toa Retna Kencana Colliq Pujie sekitar abad ke-19. Dengan tebal lima ribu halaman, dalam 12 jilid, dan mencapai lebih dari 300.000 baris, *La Galigo* diyakini sebagai karya sastra terpanjang di dunia. Penggunaan *La Galigo* sebagai sumber akademis sejarah Sulawesi Selatan ternyata banyak menuai perdebatan. *La Galigo* memang banyak berisi kisah-kisah yang dilebih-lebihkan (mitos), tetapi menurut Cristian Pelras (2006), *La Galigo* mampu memberikan informasi mengenai sistem sosial dan politik yang terjadi di masa modern saat ini. Namun, tidak sama halnya dengan proyek penelitian OXIS (Origin of Complex Societies in South Sulawesi) di bawah pimpinan Ian C. Caldwell dan David Bulbeck, arkeolog dari Australian National University (ANU), mereka menyebutkan bahwa kisah-kisah dalam *La Galigo* adalah anakronisme

(*botinglangi*'), dunia bawah (*buri'liung*), dan dunia tengah (*kawa*)—mendasari sistem dan pranata sosial politik di Sulawesi Selatan pada awalnya. Diceritakan, ratusan keturunan dewa yang hidup pada suatu masa selama enam generasi turun-temurun memerintah berbagai kerajaan di Sulawesi Selatan dan pulau-pulau sekitarnya (Pelras, 2006: 35). Mengenai rakyatnya, sejumlah peneliti menyimpulkan bahwa penduduk Sulawesi Selatan digambarkan sebagai pelaut yang pemberani, perantau cerdas, feodal (patron-klien), pecinta demokrasi dan mengakui hanya pemerintah yang didirikan atas dasar kontrak sosial, dan Muslim fanatik yang sekaligus juga menerapkan upacara dan ritual pada leluhur (Tol *et al.*, 2000: 379).

Luwu diyakini sebagai kerajaan tertua di Sulawesi Selatan. Bahkan, berdasarkan cerita yang ada dalam *La Galigo*, di daerah inilah peradaban manusia dimulai. Meskipun awal berdirinya kerajaan ini masih menjadi perdebatan, tetapi dalam catatan *Encyclopedie van Nederlandsch-Indie*, diperkirakan Kerajaan Luwu merupakan kerajaan terbesar pada periode abad ke-10 hingga abad ke-14 (Sumantri, 2006: 174). Wilayah kekuasaannya membentang ke utara hingga Poso di Sulawesi Tengah, dan ke jazirah timur di Kolaka Sulawesi Tenggara (Poelinggomang dan Mappangara, 2004: 26). Kerajaan Luwu merupakan cikal bakal kerajaan-kerajaan di sebagian besar Sulawesi, seperti Kerajaan Gowa, Kerajaan Bone, Kerajaan Wajo, Kerajaan Suppa, Toraja dan lain sebagainya. Walaupun seluruh kerajaan ini disebutkan berasal dari satu kerajaan yang sama, mitos yang sama, dan budaya yang sama, tetapi konflik dan kerja sama mewarnai lintasan sejarah sosial politik mereka. Wilayah kerajaan-

(penempatan kejadian yang salah) yang berbeda dengan temuan arkeologis (lihat Caldwell dan Bulbeck (2000), "Land of Iron: The Historical Archaeology of Luwu and the Cenrana Valley", Hull: Centre for South-East Asian Studies.

kerajaan Luwu, Gowa, Suppa, Bone, dan Toraja kemudian menjadi daerah persebaran etnis yang berbeda. Realitas ini menjadi dasar utama terciptanya geopolitik di Sulawesi Selatan, merunut pada pengaruh kerajaan-kerajaan tersebut. Pada masa Reformasi, isu geopolitik tampak jelas terlihat dalam ide pembentukan Provinsi Luwu Raya.² Wacana yang berkembang saat itu salah satunya berkaitan dengan kemandirian masyarakat Luwu (identitas ke-Luwu-an) dari hegemoni Bone (Bugis) dan Gowa (Makassar) yang selama ini terjadi dalam politik dan pemerintahan di Provinsi Sulawesi Selatan. Pada saat ini, saya lebih melihat kecenderungan pada latennya konflik komunal yang seringkali melibatkan kelompok-kelompok etnis tersebut.³

Sebagaimana dalam konsep analisis geopolitik, instrumen analisis yang digunakan berkaitan dengan peta etnografis suatu kawasan, seperti daerah, etnis, budaya, bahasa, serta agama sebagai determinan politik. Begitu halnya dengan Sulawesi Selatan, sentimen primordial dan teritorial cukup kuat sehingga secara geopolitik dapat dibagi ke dalam lima kawasan: (1) Bosowasi, terdiri dari Kabupaten Bone, Soppeng, Wajo, dan Sinjai; (2) Luwu Raya yang terdiri dari Kabupaten Luwu, Luwu Utara, Luwu Timur, dan Kota Palopo; (3) Ajatappareng yang terdiri dari Kabupaten Barru, Sidrap, Pinrang, Enrekang, dan Kota Parepare; (4) Selatan-Selatan yang terdiri dari Kota

2 Mengenai pembentukan Provinsi Luwu Raya, tulisan dari Dik Roth (2007), "Gubernur Banyak Provinsi Tak Ada" dalam buku "Politik Lokal di Indonesia" dengan editor H.S. Nordholt dan G. van Klinken, layak dibaca. Menceritakan perebutan kekuasaan dan polemik keagamaan dan etnisitas yang terjadi di dalamnya.

3 Rentannya Konflik etnis antara Luwu dan Bugis Bone telah menjadi rahasia umum di Kota Makassar. Telah banyak korban nyawa dari konflik yang terus berulang kali terjadi di kalangan mahasiswa hingga saat ini, bahkan seringkali mereka menyebutnya sebagai tradisi masa lalu sejak masa kerajaan.

Makassar, Kabupaten Gowa, Takalar, Jeneponto dan Bantaeng; dan (5) Toraja yang terdiri dari Kabupaten Toraja dan Toraja Utara.

Daerah-daerah yang berada dalam kawasan Bosowasi dan Ajatappareng secara kultural memiliki identitas yang sama sebagai komunitas etnis Bugis. Sedangkan kawasan Selatan-Selatan disatukan oleh etnis Makassar. Adapun Luwu Raya sangat heterogen; kawasan ini sangat beragam baik dari segi etnis, budaya, bahasa maupun agama. Hal ini dikarenakan Kawasan Luwu Raya merupakan destinasi transmigrasi dari Jawa dan Bali, warisan Orde Baru.⁴ Namun, mayoritas masyarakat yang mendiami kawasan ini adalah etnis Luwu. Sedangkan untuk kawasan Toraja, mayoritas dihuni oleh etnis Toraja. Berbeda dengan kawasan lainnya yang berpenduduk mayoritas penganut Islam, kawasan Toraja berpenduduk mayoritas penganut Protestan dan Katolik.

Saat ini, Sulawesi Selatan dihuni oleh kurang lebih 8 juta jiwa. Pada aspek sosial, mayoritas penduduk di Sulawesi Selatan memeluk agama Islam dengan persentase 89,62%, kemudian Protestan 7,63%, Katolik 1,55%, Hindu 0,73%, dan Buddha 0,25%.⁵ Selain itu, sebagai salah satu destinasi transmigrasi Orde Baru, provinsi ini dihuni oleh cukup banyak etnis. Mayoritas etnis yang ada di wilayah ini ialah Bugis, Makassar, Luwu, dan

4 Sebenarnya, menurut Muriel Charras, "*Dari Hutan Anker Hingga Tumbuhan Dewata, Transmigrasi di Indonesia: Orang Bali di Sulawesi*", hlm. 43-44, kedatangan etnis Jawa dan Bali di Sulawesi Selatan telah dimulai pada 1906. Mereka didatangkan oleh pemerintah Belanda untuk tujuan kolonisasi pertanian. Hanya saja, di masa Orde Baru-lah transmigrasi besar-besaran baru kemudian dilakukan.

5 Badan Pusat Statistik (BPS) Sulawesi Selatan, berdasarkan data Sensus Penduduk Tahun 2010.

Toraja.⁶Etnis Bugis terdapat di sekitar bagian tengah, sedangkan Makassar di sepanjang bagian selatan. Sementara itu, Luwu dan Toraja mendiami wilayah utara, begitu pun sebagian besar masyarakat pendatang seperti etnis Jawa dan Bali.

Studi ini mengambil wilayah bagian utara dari Sulawesi Selatan. Empat daerah kabupaten/kota yakni Kabupaten Luwu, Kabupaten Luwu Utara, Kabupaten Luwu Timur, dan Kota Palopo (dikenal dengan nama Luwu Raya) menjadi lokasi penelitian. Daerah-daerah tersebut merupakan daerah ajang kontestasi politik Klan Qahhar Mudzakkar. Di tempat-tempat itulah para anggota klan mencalonkan diri dan terpilih dalam Pemilukada dan Pemilu Legislatif. Keseluruhan daerah Luwu Raya memiliki kemiripan: mayoritas penduduknya etnis Luwu sehingga pola ekonomi, sosial dan budaya memiliki kecenderungan yang sama. Kemungkinan besar, hanya Luwu

6 Banyak kalangan menyebutkan bahwa masyarakat Luwu sama dengan Bugis. Menariknya, dari data lapangan yang saya peroleh, masyarakat yang berada di sekitar daerah Kabupaten Luwu, Luwu Utara, Luwu Timur, dan Kota Palopo menyebut diri mereka sebagai orang Luwu, bukan Bugis. Dalam catatan Christian Pelras juga disebutkan bahwa dalam *sure' Galigo*, penduduk Tanah Bugis tidak mengerti pembicaraan orang Luwu, dan dalam sejarah Wajo sampai abad ke-15, orang Luwu dan orang Bugis masih dibedakan (Pelras, 2006: 124). George Junus Aditjondro juga mengkritik “kramasiswa” etnologi etnis di Sulawesi Selatan dengan mengatakan bahwa Luwu merupakan kelompok etno-linguistik (suku/etnis) sendiri, dan bukan sub-etnis Bugis. Menurutnya, bahasa, budaya pertanian, dan makanan pokok orang Luwu jelas berbeda dari bahasa, budaya pertanian, dan makanan pokok orang Bugis (lihat George Junus Aditjondro “*Terlalu Bugis-Sentris, Kurang Perancis*”, makalah dalam diskusi buku *Manusia Bugis* di Bentara Budaya, Jakarta 16 Maret 2006). Bahkan saat ini, data Sensus Penduduk Tahun 2010 mencantumkan Luwu sebagai suatu etnis. Berdasarkan hal tersebut, di sini masyarakat Luwu dibedakan dari Bugis untuk memudahkan penelitian berdasarkan data yang ada di lapangan. Jadi, selanjutnya Luwu akan disebutkan sebagai etnis.

Timur yang berbeda karena tingkat pluralitas sosialnya yang cukup tinggi.

Luwu Raya pada masa Orde Baru merupakan satu kabupaten dengan sebutan Kabupaten Luwu. Pada masa Reformasi, Kabupaten Luwu kemudian dimekarkan. Maka, berdirilah Kabupaten Luwu Utara, Kabupaten Luwu timur, dan Kota Palopo. Luwu Raya—sebagaimana dalam sejarah Qahhar Mudzakkar—merupakan daerah basis gerakan dan pengikut yang fanatik. Luwu Raya merupakan daerah kelahiran Qahhar Mudzakkar, maka tak mengherankan bila masyarakatnya memiliki ikatan emosional yang kuat dengan anggota klan. Tercatat, kecuali kabupaten Luwu Timur, Klan Qahhar Mudzakkar pernah mencalonkan diri sebagai kepala daerah di daerah-daerah tersebut. Selain itu, dalam ranah legislatif, seluruh wilayah Luwu Raya menjadi daerah pemilihan yang melibatkan anggota klan di dalamnya.

B. Lintasan Budaya dan Sosial Politik: Bertahannya Tradisi

Untuk mempertegas kesimpulan saya mengenai bertahannya budaya dalam rentangan waktu yang berbeda—sebagaimana tampak pada judul bab ini—studi ini berusaha untuk menguraikan bagaimana budaya tersebut ada sejak masa lalu hingga saat ini atau masa tradisional sampai masa modern. Budaya inilah yang kemudian menjadi penentu dari setiap keputusan sosial dan politik, individu atau kelompok masyarakat di Sulawesi Selatan. Untuk itu, saya memilah beberapa konsep budaya tersebut berdasarkan apa yang diajukan oleh Bourdieu, berkaitan dengan *habitus* dan *doxa*. Konsep-konsep ini akan senantiasa dikaitkan dalam perspektif politik.

Supaya lebih memudahkan, konsep tersebut akan dikelompokkan dan diuraikan secara berurutan. Mungkin, pengelompokan ini memang tidak menggambarkan secara

menyeluruh konsep budaya yang begitu banyak di masyarakat Sulawesi Selatan; studi ini memang tidak bermaksud menggeneralisir bahwa konsep yang telah dikelompokkan tersebut menjadi bagian orientasi politik seluruh individu atau kelompok masyarakat yang ada. Misalnya, meskipun dalam studi ini yang dikategorikan sebagai *habitus* hanya Islam, *siri'*, dan *pesse*, serta patron-klien, sangat dimungkinkan terdapat konsep-konsep lain yang menjadi bagian *habitus* masyarakat di Sulawesi Selatan. Pengelompokan ini lebih didasarkan pada kecenderungan yang ada pada individu dan kelompok masyarakat untuk memberikan legitimasi politik kepada kasus yang diteliti. Untuk lebih jelasnya, marilah kita memulai dari aplikasi teoretik mengenai *habitus*.

✓ **Islam, *Siri'*, dan *Pesse*, serta Relasi Patron-Klien: Struktur yang Distrukturkan (*Habitus*)**

Sebagai agama mayoritas penduduk, Islam memiliki pengaruh yang sangat kuat dalam dinamika struktur dan perilaku masyarakat di Sulawesi Selatan. Dalam lontara⁷ Luwu dan Wajo, masyarakat Sulawesi Selatan memeluk Islam secara resmi sekitar tahun 1603. Hal ini ditandai dengan masuk Islam-nya datu (raja) Luwu, La Patiware, bersama seluruh keluarganya dan mengadopsi nama Muslim: Sultan Muhammad Waliu'l Mudharuddin (Mattulada, 1983: 230; Pelras, 1985: 107).⁸

7 Lontara adalah kitab pedoman, manuskrip-manuskrip bertuliskan aksara Bugis-Makassar yang merupakan pegangan tertulis mengenai suatu azas dan peristiwa-peristiwa penting yang pernah terjadi. Lontara biasanya ditulis di daun lontar.

8 Dalam catatan Mattulada (1983), sebelum ke Luwu, para ulama penyebar agama Islam yakni Abdul Makmur (dikenal dengan nama Dato' ri Bandang), Sulaiman (Dato' Patimang), dan Abdul Jawad (Dato' ri Tiro) yang berasal dari Minangkabau, mendatangi Kerajaan Gowa-Tallo. Pertimbangan mereka untuk lebih dahulu ke Luwu adalah karena raja Luwu yang dianggap oleh

Penyebaran Islam menjadi semakin pesat melalui pengaruh Kerajaan Gowa yang pada saat itu merupakan kerajaan terkuat dan memiliki pengaruh yang besar di seluruh jazirah Sulawesi. Periode penerimaan Islam di Sulawesi Selatan berlangsung dari tahun 1603 sampai 1612. Pada saat itu, masyarakat Sulawesi Selatan sedang dilanda goncangan sosial politik, kultural dan ketidakpastian norma-norma yang disebabkan oleh munculnya konflik berkepanjangan antara kerajaan dan kelompok kaum, peperangan menghadapi kedatangan Belanda, dan mulai goyahnya norma-norma adat yang bersandar kepada kepercayaan lama (Mattulada, 1983: 308). Setelah itu, dimulailah proses sosialisasi dan akulturasi Islam ke dalam struktur masyarakat Sulawesi Selatan, dan kemudian syariat Islam dijadikan salah satu unsur di dalamnya (Mattulada, 1983: 232). Pertanyaannya kemudian, mengapa Islam begitu mudah diterima di Sulawesi Selatan? Menurut Rahmad M. Sewang dan Cristian Pelras, Islamisasi di Sulawesi Selatan bisa berlangsung dalam waktu singkat (tidak lebih dari sepuluh tahun) karena konsepsi kepemimpinan Islam memiliki persamaan dengan budaya setempat, misalnya, konsepsi kepemimpinan *to-manurung* (keturunan dewa atau Tuhan)—menurut saya persamaan ini cenderung dipaksakan—sehingga raja-raja di Sulawesi Selatan mudah menerimanya tanpa harus takut kekuasaannya akan hilang (Sewang, 2005: 171-2). Akan tetapi, ini akan menjadikannya kontradiktif dan sulit bagi kita untuk mendapati kesesuaian nilai tradisional dengan nilai Islam apabila melihat realita pada masa gerakan DI/TII Qahhar Mudzakkar. Perjuangan DI/TII pada masa itu dianggap sebagai

masyarakat Bugis-Makassar sebagai raja atau kerajaan tertua yang diakui kemuliaannya di kalangan raja dan kerajaan Bugis-Makassar. Oleh karena itu, dengan menjadi Islam-nya Luwu, seluruh kerajaan lain di Sulawesi Selatan akan mudah menerima Islam.

gerakan pemurnian Islam, yang tidak membenarkan tradisi La Galigo, baik tradisi lisan dan naskah-naskah suci yang dianggap sebagai bidah yang bertentangan dengan syariah. Mereka melarang praktik-praktik keagamaan warisan La Galigo, seperti pembunuhan terhadap *bissu*⁹ dan pembakaran naskah lontara yang berkaitan dengan keyakinan pra-Islam (Robinson, 2011: 232).

Pada awalnya, memang islamisasi hanya terbatas dalam bentuk konversi agama, tanpa pengaruh yang signifikan dalam masalah kehidupan sosial budaya (Sewang, 2005: 171). Namun, selanjutnya, Islam diterima dengan lebih utuh dan *sara'* (syariat Islam¹⁰) dijadikan sebagai bagian dari *pangngaderreng* (Bugis) atau *pangngadakkang* (Makassar).¹¹ Dengan demikian, norma dan nilai sosial budaya serta perilaku individu Sulawesi Selatan dalam bermasyarakat dan bernegara memperoleh warna baru (Mattulada, 1983: 234). Perwujudan Islam dalam kehidupan sosial dapat dilihat dari pelaksanaan upacara-upacara siklus

9 *Bissu* adalah kaum pendeta dalam kepercayaan tradisional masyarakat Sulawesi Selatan. *Bissu* umumnya disebut “tidak mempunyai golongan gender” karena mereka memiliki peran ritual, menjadi perantara antara manusia dan dewa. Biasanya *bissu* adalah seorang waria.

10 Syariat Islam dalam artian *sara'* di masyarakat Sulawesi Selatan masa lalu hanyalah sebagai simbolisasi agama, bukan dalam artian syariat Islam yang sesungguhnya (menyeluruh), terkait masih tetap dipertahankannya pengaruh adat, hukum dan ritual masa lalu. Islam dalam masyarakat Sulawesi Selatan saat itu hanya dalam persoalan tauhid (iman) dan *'ubudiyah* (ibadah). Lihat, Taufik Abdullah (1983) *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali, hlm. 346.

11 *Pangngaderreng/pangngadakkang* merupakan wujud kebudayaan orang Sulawesi Selatan yang terdiri dari *ade'* (adat), *bicara* (peradilan), *rapang* (persatuan), dan *wari'* (pranata sosial). Sementara *sara'* (syariat Islam), kemudian dimasukkan menjadi bagian dari *pangngaderreng* setelah masuknya Islam (Mattulada, 1985: 339-380).

hidup di masyarakat. Adat istiadat dalam upacara-upacara seperti kelahiran, perkawinan, dan kematian mengalami akulturasi nilai-nilai Islam (Sewang, 2005: 148- 54).

Penetrasi Islam ke Sulawesi Selatan dan penyesuaiannya dengan budaya lokal yang telah berlangsung sejak abad ke-17 mengakibatkan masyarakatnya mengidentikkan diri dengan Islam. Apabila dikatakan ada di antara mereka yang bukan Islam, berarti orang tersebut menyalahi *pangngaderreng* sehingga ia (biasanya) dianggap bukan orang Bugis-Makassar lagi. Dengan sendirinya, mereka yang bukan Islam akan diperlakukan sebagai orang asing dalam kehidupan sosial budaya di Sulawesi Selatan (Mattulada, 1983: 235).

Pada masa kolonialisme, kedatangan Belanda di Sulawesi Selatan tidak banyak memengaruhi situasi sosial budaya lokal secara keseluruhan. Kemungkinan besar, gagalnya pengaruh Belanda karena semangat perlawanan terhadap kekuasaan kolonial Belanda mengandung sentimen keagamaan yang kuat.¹² Hanya di wilayah utara, yakni Toraja, pengaruh Belanda terasa sangat signifikan; sampai saat ini, mayoritas penduduk daerah tersebut memeluk agama Kristen dan Katolik. Di daerah ini, tampaknya pengaruh Islam terhadap perilaku individu dan kelompok sulit untuk diidentifikasi.

Menurut Pelras, sejak dahulu hingga saat ini, Islam menjadi elemen utama dari budaya masyarakat Sulawesi Selatan. Alasannya, Muslim daerah ini merupakan salah satu Muslim yang paling “fanatik” di Indonesia bersama dengan Aceh dan Jawa Barat (Pelras, 1985: 107). Hal ini ditandai dengan 15 tahun

12 Banyak perlawanan terhadap Belanda pada masa perintisan kemerdekaan dilakukan oleh ulama dan santri, dan banyak pesantren menjadi basis perjuangan. Lihat, Taufik Abdullah (1983), *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali, hlm. 442.

gerakan Darul Islam yang dilancarkan oleh Qahhar Mudzakkar. Begitu halnya, hasil studi dari Heddy Shri Ahimsa-Putra tentang peranan Islam dalam perubahan sosial di Sulawesi Selatan. Menurutnya, hingga masa Orde Baru, Islam turut membentuk wajah masyarakat (Ahimsa-Putra, 1994: 59). Selain oleh para ulama penyebar Islam terdahulu, wajah Islam Sulawesi Selatan dipengaruhi juga oleh Muhammadiyah sejak awal abad ke-20, dan oleh DI/TII Qahhar Mudzakkar pada 1950-1965 (Mattulada, 1983; Ahimsa-Putra, 1994). Islam adalah salah satu faktor kuatnya pengaruh DI/TII di Sulawesi Selatan.

“...Kalau sudah sebut agama, rakyat di Sulawesi Selatan pasti ikut. Betul-betul itu Qahhar Mudzakkar menyatu dengan rakyat...”
(Andi Sose [mantan Komandan Batalyon KGSS], dikutip dari film dokumenter *Saksi Mata*, TV7).

Dewasa ini, seperti halnya di Jawa, gerakan Islam modernis dan tradisional di Sulawesi Selatan memperluas pengaruhnya melalui pesantren/sekolah terutama selama perjuangan kemerdekaan dan masa Orde Baru.¹³ Pesantren/sekolah yang sangat berpengaruh pada masa perjuangan kemerdekaan antara lain *Darul Da'wah wal Irsyad* (DDI) di Parepare, *Assa'diyah* di Wajo, Ikatan Masjid dan Mushalla Indonesia Muttahidah (IMMIM) di Makassar (Mattulada, 1983). Kemudian, muncul juga pesantren, seperti Pesantren Hidayatullah. Sementara itu, sekolah Muhammadiyah tersebar hampir di seluruh wilayah

13 Pada abad ke-20, nasionalisme makin menguat melalui upaya pembaruan komitmen terhadap Islam dan masyarakatnya, sebagaimana tampak pada kelahiran organisasi Islam modern seperti Syarikat Islam, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama (NU). Rasa nasionalisme yang sama juga dirasakan oleh umat Islam dari Sulawesi Selatan. Oleh karena itu, seperti yang terjadi di Jawa, muncul sebuah kompetisi antarggerakan yang disebut sebagai kaum Muslim modernis dan kaum Muslim tradisional yang diidentikkan dengan Muhammadiyah dan NU.

Sulawesi Selatan. Akumulasi dari gerakan mereka memiliki pengaruh yang sangat kuat pada Islam dan religiositas masyarakat Bugis dan Makassar. Demokratisasi yang terjadi di Indonesia juga memengaruhi perkembangan Islam di Sulawesi Selatan. Berbagai gerakan Islam (dakwah, pendidikan dan politik) berkembang pesat. Di antaranya, *Hidayatullah*, KPPSI (Komite Persiapan dan Penegakan Syariat Islam), *Wahdah Islamiyah*, *Jama'ah Tabligh*, *Ikhwanul Muslimin*, dan *Syiah*—dua gerakan yang disebutkan terakhir kebanyakan beranggotakan mahasiswa perkotaan di Makassar.

Pengaruh Islam dalam perilaku masyarakat didampingi juga dengan prinsip *siri'* dan *pesse* yang telah mengakar sejak dahulu. Secara harfiah, *siri'* berarti malu. Dalam buku *Semangat Paduan Rasa Suku Bugis Makassar*, Salam Basjah dan Sappena Mustaring (1966) memberikan batasan kata *siri'* dengan memberikan tiga macam pengertian (Mattulada, 1985: 62). Pertama, *siri'* sama artinya dengan malu, *isin* (Jawa), dan *shame* (Inggris). Kedua, *siri'* merupakan daya pendorong untuk melenyapkan (membunuh), mengasingkan, mengusir, dan sebagainya terhadap apa atau siapa saja yang menyinggung perasaan mereka. Ketiga, *siri'* berfungsi sebagai daya pendorong yang bisa juga ditujukan ke arah pembangkitan tenaga untuk membanting tulang, bekerja keras, demi suatu pekerjaan atau usaha.

Dalam realitas sosial, *siri'* telah menjadi bagian untuk menjelaskan kepribadian masyarakat Sulawesi Selatan. Masyarakat Sulawesi Selatan identik dengan karakter yang cepat merasa tersinggung, lekas melakukan kekerasan dan membalas dendam dengan pembunuhan. Walaupun saat ini, hal tersebut telah banyak mengalami perubahan, orang Sulawesi Selatan masih menghayati *siri'* sebagai panggilan yang mendalam dalam diri pribadinya, untuk mempertahankan suatu nilai yang dihormati,

dihargai, dan dimiliki. *Siri'* dimanifestasikan sebagai individu manusia dan sebagai warga dari suatu kelompok (Mattulada, 1985: 62). Disebutkan, pada setiap tahun 1980-an, masih banyak kasus berkaitan dengan *siri'* yang ditangani oleh pengadilan, mereka rela menerima hukuman berat demi menegakkan *siri'* (Pelras, 2006: 251).

Siri' bukan semata-mata persoalan spontanitas individu, melainkan juga sesuatu yang dirasakan bersama sebagai bentuk solidaritas sosial. *Siri'* selalu disertai dengan rasa empati, yang dalam masyarakat Sulawesi Selatan disebut *pesse*. Menurut arti leksikalnya, *pesse* berarti pedih. Pelras menyebutkan, *pesse* (istilah lengkapnya ialah *pesse babua*) bermakna ikut merasakan penderitaan orang lain dalam perut sendiri; semacam perasaan haru yang mendalam terhadap kerabat, tetangga, atau sesama anggota kelompok sosial (Pelras, 2006: 252). *Pesse* adalah daya pendorong untuk menimbulkan solidaritas yang kokoh di kalangan orang Bugis dan Makassar (Mattulada, 1985: 63). Dengan adanya *pesse*, masyarakat Sulawesi Selatan mudah untuk dipersatukan atas nama identitas, dan untuk memiliki rasa kebersamaan dalam berbagai realitas kehidupan, baik itu sosial, seperti dalam perantauan, ataupun dalam ranah politik, bahwasanya mereka tidak ingin kehilangan kehormatan (kalah sebagai individu atau komunitas).¹⁴

Pesse dalam politik di Sulawesi Selatan berimplikasi menciptakan peta geopolitik yang sangat jelas. Geopolitik tersebut berdasarkan identitas, seperti daerah dan etnis. Sebagaimana

14 Orang Sulawesi Selatan dikenal sebagai bangsa perantau sejak dahulu. Mereka membangun kelompok sebagai komunitas yang kuat di daerah mana saja mereka berada. Di beberapa belahan Nusantara, pengaruh mereka banyak dituliskan dalam sejarah, bahkan hingga ke Malaysia. Referensi lebih lengkap lihat di Andi Faisal Bakti (2010), *Diaspora Bugis di Alam Melayu Nusantara*. Makassar: Innawa.

telah diuraikan di atas, kalangan intelektual mengidentifikasi dan mengklasifikasi geopolitik Sulawesi Selatan ke dalam beberapa kelompok, yakni Luwu Raya, Bosowasi, Ajatappareng, Toraja, dan Selatan-Selatan. Dalam ranah elektoral misalnya, masyarakat cenderung mendukung dan mengalihkan identitas politiknya kepada daerah asal atau daerah domisili mereka. Hal ini terjadi baik pada pemilihan gubernur maupun pemilihan walikota. Begitu juga dalam birokrasi, rekrutmen tenaga honorer masih berdasarkan sistem kekerabatan etnis (Sugiprawaty, 2009). Anggota etnis Bugis mendukung Bugis, begitu pun dengan etnis Makassar dan Luwu. *Pesse* tersebut terus mengakar hingga ke desa dan berpengaruh besar dalam pemilihan kepala desa. Salah satu kekuatan *pesse* dalam skala kecil adalah membangun solidaritas dalam ikatan keluarga. Negatifnya, kekuatan ini dapat membangun oligarki politik ketika *pesse* digunakan oleh jejaring keluarga dalam jejaring negara, yakni dengan menempatkan sanak-famili dalam berbagai posisi pemerintahan. Di Sulawesi Selatan, fenomena ini telah dibaca oleh Andi Faisal Bakti (2007), tampak sebuah oligarki keluarga bangsawan berdiri kokoh dalam parlemen dan birokrasi di Kabupaten Wajo.

Selain itu, hubungan patron-klien menjadi bagian penting untuk menjelaskan perilaku atau praktik sosial, ekonomi dan politik di Sulawesi Selatan sejak masa pra-Islam, pasca-tradisional, kolonial, dan pasca-kemerdekaan atau modern (Pelras, 2000: 395-400). Dalam masyarakat Sulawesi Selatan, patron-klien juga dikenal dengan istilah *punggawa-sawi*.¹⁵ Sebelum kita mendiskusikannya lebih lanjut, ada baiknya saya

15 Patron disebut sebagai *punggawa*, berasal dari bahasa Sansekerta yang digunakan pada abad ke-19, yang berarti komandan militer atau kapten kapal, sedangkan klien disebut sebagai *sawi*, yang berarti awak kapal atau anak buah (Pelras, 2006: 382).

menguraikan beberapa perspektif ilmuwan akan hal tersebut. Hal ini penting untuk menjelaskan karakteristik patron-klien yang digunakan dalam studi ini. Pertama, secara teoretis, istilah relasi patron-klien—biasa juga disebut klientalisme atau patrimonialisme—berkenaan dengan pola hubungan yang bersifat informal. Istilah ini mula-mula dijabarkan oleh para antropolog dan sosiolog untuk menggambarkan hubungan sosial hirarkis yang telah lama menandai kehidupan pedesaan dalam masyarakat petani (Brinkerhoff dan Goldsmith, 2002: 2).

Kedua, lantaran proses modernisasi dan demokratisasi kontemporer, konsep patron-klien mengalami perubahan dan selanjutnya disebut dengan klientelisme baru (*new clientelism*). Misalnya, dalam hal patronase politik, pola hubungan kedua entitas yang ada lebih berwatak dualistik dibandingkan dualisme dan lebih mencerminkan sebuah pertukaran politik timbal-balik asimetris: sebuah hubungan ditandai dengan pemberian sumberdaya dari sang patron yang biasanya memiliki kekuasaan yang bersifat personal dan adanya pamrih loyalitas dan dukungan politik dari sang penerima (Hanif, 2009: 330). Selanjutnya, Hanif (2009: 331-332) mengemukakan bahwa modernisasi yang sedemikian masif telah mengubah pula hubungan patron-klien tersebut dan kemudian membentuk pola klientelisme baru (lihat juga Kettering, 1988: 420). Konsep klientelisme baru tersebut dipengaruhi oleh mobilitas geografis dan urbanisasi, tingkat pendidikan, industrialisasi pertanian, dan penurunan elite tradisional. Perkembangan ini membuat jalan bagi bentuk-bentuk baru dari pertukaran sumber daya, misalnya, lewat partai politik, struktur yang relatif terbirokratisasi, penggantian tuan tanah dan tokoh lokal sebagai patron, standar hidup klien lebih tinggi, dan kurangnya naluri untuk patuh kepada individu lain. Hal ini menuntut keuntungan materi lebih cepat dalam pertukaran untuk suara mereka: patron harus "membeli" suara

dengan mendistribusikan manfaat nyata dan menguntungkan kepada para pemilih baik secara individu maupun berkelompok (Hopkin dikutip dalam Hanif, 2009: 332).

Bentuk klientelisme baru ini memiliki kesamaan dan perbedaan dengan klientelisme lama (Hanif, 2009: 332-333). Kesamaan terdapat dalam beberapa hal. Di antaranya, hubungan antara patron-klien masih bersifat instrumental dan keuntungan yang diberikan kepada para klien masih sebagian besar bersifat privat dan terseleksi. Sementara itu, perbedaan terletak pada pola hubungan yang tidak lagi hierarkis dan mulai lebih demokratis. Meskipun kekuasaan dalam pola hubungan ini masih tidak seimbang lantaran patron masih mengontrol sumberdaya yang dibutuhkan klien, klien tidak lagi terlalu tergantung kepada patron dan lebih bebas untuk menentukan suara mereka, sesuai dengan yang mereka inginkan untuk memaksimalkan kegunaannya. Perbedaan kedua, bentuk klientelisme baru lebih kondusif bagi terpolanya fluiditas dan perubahan perilaku pemilih dalam pemilihan umum sehingga terbuka selebar-lebarnya kemungkinan terwujudnya kompetisi yang lebih terbuka dan hadirnya atau menghilangnya sekelompok elite.

Berbagai studi telah menyimpulkan bahwa dalam masyarakat Sulawesi Selatan, terdapat sebuah sistem yang berabad lamanya mendasari mobilitas sosial, kerja sama, ataupun integrasi kelompok. Christian Pelras (2006: 203) menyebutkan, di antaranya: studi P.J. Kooreman dalam karyanya *Feitelijke toestand* yang ditulis pada 1883, studi Hendrik T. Chabot dalam bukunya *Verwantschap, stand en sexe in Zuid Celebes* yang diterbitkan 1950, dan studi Jacqueline Lineton dalam *Study of the Bugis*—sebuah disertasi doctoral yang ditulis pada 1975. Studi yang terbaru mengenai hubungan patron-klien di Sulawesi Selatan telah ditulis pada 1996 oleh Christian Pelras *The Bugis*

(versi terjemahan Indonesia diterbitkan tahun 200 dengan judul *Manusia Bugis*), dan *Patron dan Klien di Sulawesi Selatan* karya Heddy Sri Ahimsa-Putra dengan edisi perbaikan yang ditulis pada 2007 (kali pertama diterbitkan pada 1988). Dari sederet karya di atas, bisa disimpulkan bahwa dalam bentangan sejarah, dengan melampaui segenap perubahan suhu politik hingga masa Reformasi, sistem patron-klien tetap mampu bertahan.¹⁶

Hubungan patron-klien dalam masyarakat Sulawesi Selatan didasari oleh sistem kekerabatan yang mengikat, misalnya, klan atau marga dan sistem stratifikasi sosial, bahwa elite terlibat dalam perdagangan dan redistribusi kekayaan, serta dukungan politik sejak zaman kerajaan (Pelras, 2006: 205). Dalam catatan Pelras, karakteristik hubungan antara patron dan klien di Sulawesi Selatan terjalin secara sukarela dan hanya terjadi berdasarkan kontrak tak tertulis, dan dapat berakhir kapan saja (bersifat *fluid*). Klien dapat beralih ke patron lain, dan patron juga dapat memutuskan hubungan dengan kliennya. Bahkan, jika seorang klien dari lapisan tertentu sudah merasa cukup kuat untuk berdiri sendiri, dia dapat memisahkan diri dari hubungan tersebut atau menjadi patron baru bagi kliennya sendiri (Pelras, 2000: 398).

16 Kesimpulan ini mungkin akan banyak menuai perdebatan, mengingat belum adanya studi yang secara spesifik menjelaskan sistem patron-klien di Sulawesi Selatan, padahal demokrasi politik pasca-Reformasi—terutama setelah berakhirnya abad ke-20—sangat berbeda dengan masa lalu. Namun, setidaknya kesimpulan ini cukup dapat dipertanggungjawabkan berdasarkan hasil observasi di lapangan, misalnya saja, kuatnya pengaruh tokoh masyarakat dalam menentukan dan memobilisasi pilihan suara individu dan kelompok dalam ranah elektoral. Jabatan politik dan karisma tokoh masyarakat dapat menjadi indikator kepemilikan status sebagai patron, salah satunya Klan Qahhar Mudzakkar (akan diuraikan pada Bab 4).

Disebutkan juga bahwa pada masa lalu, ada tiga pola dalam membangun hubungan patron-klien di Sulawesi Selatan (Pelras, 2006: 206). Pertama, melalui warisan. Ketika seorang patron meninggal dunia, terkadang klien mengabdikan kesetiiaannya kepada anak sang patron, tetapi tidak secara otomatis. Kedua, melalui perkawinan. Dengan perkawinan, hubungan patron-klien dapat diperluas pengaruhnya ke kelompok atau wilayah dari keluarga yang dikawini. Ketiga, melalui karisma. Patron dapat menarik seseorang menjadi kliennya melalui karisma. Karisma bisa terbangun dari status jabatan, ataupun kepribadian patron. Pelras mencatat:

“Semakin tinggi derajat atau kedudukan seorang bangsawan semakin besar peluang mendapatkan pengikut. Asalkan status itu didukung pula oleh kualitas pribadi yang layak dimiliki oleh sang pemimpin yang baik: berani, baik tutur katanya, memiliki inisiatif, mampu membangkitkan semangat, dan yang paling penting berkepribadian simpatik.” (Pelras, 2006: 206).

Loyalitas dalam hubungan patron-klien masyarakat Sulawesi Selatan sangat kuat. Kemungkinan besar, hal ini didasari oleh budaya, khususnya prinsip *siri*’ dan *pesse*. Sebagaimana yang telah disiratkan di atas, dalam interaksi sosial politik, rasa malu dan kesetiakawanan merupakan nilai yang dijunjung tinggi oleh orang Sulawesi Selatan, baik etnis Bugis, Makassar, maupun Luwu. Thomas Stamford Raffles dalam bukunya *History of Java* (1817)¹⁷ menulis:

“Orang Bugis mengikatkan diri pada pemimpin sesuka hatinya, tetapi mereka menunjukkan ketaatan dan kesetiaan tiada tara. Mereka kerap berganti pemimpin, tetapi jarang sekali mengkhianati mantan pemimpinnya... persekutuan mereka yang kecil pun

17 Karya Raffles telah diterjemahkan dalam edisi bahasa Indonesia dengan judul yang sama *The History of Java*, Yogyakarta: Narasi, 2008. Mengenai Sulawesi Selatan, dapat dilihat pada lampiran F, hlm. 818- 839.

dapat bertahan terus, berkat keteguhan rasa kasih dan keteguhan mereka, sama seperti yang terdapat dalam Klan Britania Utara (Skotlandia).” (Pelras, 2006: 205).¹⁸

Singkatnya, kesimpulan Raffles selaras dengan budaya *siri*’ dan *pesse*. Rasa malu (*siri*’) untuk berkhianat kepada orang lain (pemimpin) dan kesetiakawanan (*pesse*) yang dibangun dengan rasa kasih dan keteguhan hati.

Selain itu, relasi patron-klien juga menjadi bagian penting dalam ranah kekuasaan di Sulawesi Selatan. Pelras (2000: 401-2) menyebutkan secara panjang lebar bahwa dalam sistem politik tradisional yang dipraktikkan sejak lama sebelum masa kolonial, jabatan politik tidak selamanya diperoleh lewat garis keturunan. Tidak ada aturan mutlak sebagai acuan untuk menentukan siapa yang akan menggantikan jabatan-jabatan itu ketika posisi tersebut kosong. Untuk jabatan tertentu, elektabilitas calon biasanya ditentukan oleh garis keturunan dan status sosialnya. Biasanya, sejumlah calon memiliki hak yang kurang lebih sama untuk mengisi lowongan. Namun, pemenangnya ialah yang memiliki pengikut paling banyak atau memiliki pengikut yang paling berpengaruh. Akan tetapi, menurut Pelras, dukungan yang diperoleh dari kalangan pengikut tidak dapat dibandingkan dengan dukungan yang diperoleh seorang kandidat dalam pemilihan parlemen pada sistem demokrasi modern seperti saat ini.¹⁹

18 Penjelasan lebih lengkap lihat di Thomas Stanford Raffles (2008), *The History of Java*, Yogyakarta: Narasi, hlm. 824.

19 Pada sistem demokrasi bisa dipastikan bahwa yang memiliki pengikut terbanyak akan dipilih karena seluruh pengikut itulah yang memilih. Sedangkan pada sistem tradisional, elektabilitas tidak bisa dilihat dari jumlah pengikut karena tidak seluruh pengikut, tetapi hanya kelompok tertentu yang memilih. Namun demikian, biasanya tokoh tradisional yang terpilih memiliki pengikut yang banyak.

Pada masa kolonial Belanda, hubungan patron-klien di Sulawesi Selatan tidak memudar. Studi Hendrik T. Chabot menunjukkan bahwa terlepas dari perubahan struktural yang diakibatkan oleh kolonialisasi, sistem patron-klien ternyata tidak ikut lenyap. Meskipun para patron kehilangan sebagian fungsi yang dahulu mereka miliki, kehilangan tersebut diimbangi dengan meningkatnya fungsi-fungsi lain, seperti pencarian prestise sosial, kepemimpinan lokal, dan keberhasilan ekonomi (Pelras, 2000: 406).

Begitu halnya pasca-kemerdekaan Indonesia: pola patron-klien tidak hilang sama sekali. Hanya saja, banyak muncul elite baru yang kelak menjadi patron-patron baru. Pada Pemilu 1955, dukungan terhadap kaum bangsawan menjadi lemah. Hal ini ditandai rendahnya perolehan suara partai yang menempatkan para bangsawan sebagai kadernya, yakni Partai Nahdlatul Ulama dan Partai Kedaulatan Rakyat (PKR) (Djunedding, 2010: 234-6). Pada saat itu, Masyumi menang di Sulawesi Selatan, dengan basis kekuatan berasal dari Muhammadiyah yang terdiri dari kaum terpelajar. Kemenangan Masyumi tersebut menjadi titik awal hadirnya kaum terpelajar dalam pola hubungan sosial politik.

Mengakarnya Orde Baru dalam politik di seluruh wilayah Indonesia, termasuk Sulawesi Selatan, ternyata juga tidak menghilangkan pola patron-klien. Namun, posisi patron bukan lagi dikuasai oleh bangsawan, melainkan elite baru yang terdiri dari pegawai negeri, kaum terpelajar, pengusaha, serta militer—kaki tangan hegemoni Orde Baru. Terlepas dari hilangnya posisi istimewa kaum bangsawan dan lahirnya golongan elite baru, sejumlah bentuk perilaku dan struktur hubungan lama tetap bertahan, meski dimanifestasikan dalam bentuk berbeda (Pelras, 2000: 411).

Sebagai elite baru yang muncul, kelompok yang dikenal sebagai *to-warani* (pemberani), *to-sugi'* (orang kaya), *to-acca* (intelektual), dan *to panrita* (pemuka agama) dengan artian modern sebagai prajurit (TNI/Polri), pengusaha, alumni perguruan tinggi, dan ulama, telah disejajarkan dengan kaum bangsawan. Dalam banyak hal, peran kaum elite baru sama dengan peran para bangsawan zaman dahulu, yakni menjadi patron bagi para bakal klien (Pelras, 2000: 413).

Bagaimana dengan masa Reformasi? Dari data lapangan yang saya peroleh, masih terlihat adanya hubungan patron-klien di masyarakat Sulawesi Selatan. Dalam bidang politik, misalnya, kelompok elite seperti yang disebutkan di atas (*to-warani*, *to-sugi*, *to-acca*, *to-panrita*, dan bangsawan) memiliki peran kuat dalam memobilisasi anggota masyarakat lain. Keterikatan ini, tampaknya berhubungan erat dengan aspek ekonomi, agama, dan jabatan. Kesimpulan Buehler (2009) bahwa kekuatan jaringan personal menjadi faktor penting dalam politik di Sulawesi Selatan, benar adanya. Indikator-indikator tersebut terkonversi secara simbolik dalam bentuk karisma individu (sebagai simbol pelindung dan panutan) bagi sebagian anggota masyarakat yang lain (umumnya terdiri dari warga miskin dan awam tanpa jabatan di pemerintahan).

Pasca-Reformasi, hubungan patron-klien tetap bertahan. Salah satu faktor pendukungnya ialah berlakunya sistem politik lokal dengan mekanisme Pemilukada (Pemilihan Kepala Daerah) yang disahkan pada 2004 dengan terbitnya UU 32. Sesuai dengan konsep demokrasi, undang-undang ini menekankan suara mayoritas melalui pemilihan langsung, dan menjadikannya salah satu faktor pendukung bertahannya hubungan patron-klien pasca-Reformasi. Jaringan kekerabatan dan kuantitas klien yang dimilikinya bisa menjadi kekuatan politik untuk memperoleh suara dengan jumlah besar. Kondisi

ini ternyata menguatkan kembali peran bangsawan. Misalnya, dalam pelaksanaan Pilkada 2005, di sepuluh kabupaten di Sulawesi Selatan, pasangan kandidat bupati/wakil bupati yang bergelar *Andi* (bangsawan Bugis) mampu memenangkan pertarungan (Yani, 2006: 8). Kekuasaan tersebut tentunya melalui proses akumulasi modal yang panjang sebelum masa Reformasi. Beberapa di antaranya dibangun sejak masa Orde Baru, kemudian diartikulasikan sebagai kekuasaan institusional dengan jaringan patron-klien yang kuat (Bakti, 2007: 504).

Dalam pola hubungan patron-klien tersebut, terdapat aturan yang bekerja sebagai modus intimidasi dari apa yang disebut Bourdieu sebagai *symbolic violence* atau *symbolic power*. Istilah ini mengacu pada kekuasaan tak terlihat yang dapat dilaksanakan hanya dengan keterlibatan orang-orang yang tidak ingin tahu bahwa mereka tunduk atau bahkan mereka sendiri melaksanakannya (Bourdieu, 1991: 51, 164). Alih-alih menimbulkan resistensi, pemaksaan kekuasaan yang dilakukan oleh patron kepada agen lainnya (klien) terlegitimasi secara sosial karena bentuknya yang sangat halus: melalui norma, bahasa, dan agama. Relasi patron-klien yang berkarakter “pemaksaan kekuasaan” ini jelas terlihat pada masa lalu sebagai pola tunggal. Namun, untuk saat ini, terdapat pola lain yang sifatnya mutualistik atau dalam istilah James Manor (2013) disebut sebagai *post-clientelist (new clientelism)* untuk menjelaskan hubungan antara politisi dan rakyat. Politisi menggunakan jabatan dan wewenangnya untuk menyusun kebijakan yang menjadikannya sebagai patron, sementara rakyat menggunakan suara (menjadi *voter*) yang menjadikannya sebagai klien.

Singkatnya, terus bertahannya hubungan patron-klien di Sulawesi Selatan didukung oleh kondisi budaya, sosial, dan politik. Budaya tersebut antara lain sistem kepercayaan,

mitos, *siri'* dan *pesse* yang didukung juga oleh kondisi sosial yakni pelapisan sosial dan sistem kekerabatan. Sedangkan dalam arena politik kontemporer, kondisi material seperti sistem patronase dalam usaha-usaha perekonomian yang terjadi dalam bidang pertanian, pertambangan, penangkapan ikan, perdagangan laut, dan kerajinan (Pelras, 2000: 418-28) cukup sulit ditemukan dalam arena sosial Luwu Raya. Pola hubungan patron-klien di Sulawesi Selatan sifatnya lebih cair (*fluid*) pada masa kontemporer (Reformasi). Dalam definisi teoretik, pola ini disebut *new clientelism* atau klientelisme baru, yang kestabilannya dicerminkan dalam pengaturan sosial dalam arena politik (Kettering, 1988: 419).

Kesimpulannya, Islam, *siri'*, dan *pesse*, patron-klien merupakan habitus masyarakat Sulawesi Selatan. Praktik sosial masyarakat berdasarkan agregat *mindset* individu dan tatanan struktur yang kemudian menjadi perilaku dan kebiasaan. Di sini, Islam, *siri'*, dan *pesse*, serta patron-klien telah bertahan lama dan menjadi prinsip individu yang mengatur praktik dan terstruktur secara kolektif.

Perspektif klientelisme baru inilah yang saya gunakan untuk menjelaskan hubungan patron-klien dalam studi ini. Dalam distribusi klientelisme, karisma dan jaringan sosial berbeda. Di bawah pengaruh karisma, klien tetap dapat bebas memilih dalam pemilu. Ia memang terikat, tetapi keterikatan itu bukan karena ia terpaksa, melainkan karena ia tidak menyadarinya.

✓ ***To-manurung, To-warani, To-acca, To-sugi', dan To-panrita: Doxa Politik***

Pada bagian ini, saya ingin menunjukkan konsep legitimasi dalam masyarakat Sulawesi Selatan. Legitimasi di sini mengacu pada konsep Bourdieu tentang *doxa*, yakni sesuatu yang diterima begitu saja tanpa harus ditelusuri lebih lanjut kebenarannya

(*taken for granted*).²⁰ Legitimasi ini diberikan oleh individu atau kelompok masyarakat kepada individu atau kelompok masyarakat yang lain, khususnya dalam ranah politik.

Kelima konsep budaya—yakni *to-manurung*, *to-warani*, *to-acca*, *to-sugi*, dan *to-panrita*—bisa disebut sebagai *doxa* dalam kehidupan sosial politik Sulawesi Selatan karena sudah menjadi kebiasaan bahkan keyakinan bahwa mereka yang memiliki kelima hal tersebut atau salah satu di antaranya, akan menjadi tokoh pelindung dan panutan (Pelras, 2000; Zuhro *et.al.*, 2009). Dengan demikian, mereka layak diberi legitimasi sosial dan politik, baik berupa kekuasaan, maupun posisi sebagai orang yang didengar dan dipatuhi, serta dihormati dan diagungkan.

Doxa pertama, yakni *to-manurung*, berasal dari dua kata yaitu *to* berarti orang dan *manurung* berarti yang berasal dari langit.²¹ Dalam pengertiannya kemudian *to-manurung* juga

20 Pengertian legitimasi di sini senada dengan penjelasan Lipset: legitimasi mencakup kemampuan untuk membentuk dan mempertahankan kepercayaan bahwa institusi atau bentuk-bentuk politik yang ada adalah yang paling wajar untuk masyarakat itu (dikutip dalam Miriam Budiardjo (2009), “Dasar-Dasar Ilmu Politik”, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, hlm. 65). Hanya saja, sudut pandang yang digunakan oleh Lipset cenderung pada agensi, sementara Bourdieu melihatnya sebagai obyektivitas (budaya).

21 Pengertian *to-manurung* sebagai “orang yang turun” masih menjadi perdebatan. Pelras dalam bukunya *Manusia Bugis* mengartikan *to-manurung* sebagai dewa-dewa yang dipercayai sebagai titisan dari kayangan atau muncul dari dunia bawah (Pelras, 2006: 103), begitu pun Ahimsa-Putra menyebutnya sebagai tokoh yang turun dari langit ke bumi (Ahimsa-Putra, 2007: 41). Namun, pengertian ini dikritik oleh Suryadin Laoddang, seorang budayawan, dalam wawancara saya pada 22 November 2013 di Yogyakarta. Menurutnya, kata *to-manurung* tidak ada dalam kisah La Galigo, dan kata *manurung* yang berarti turun juga bukan bahasa Bugis. *Manurung* lebih dekat dengan kosakata bahasa Arab yakni *nur* yang berarti cahaya. Jadi, *to-manurung* berarti orang yang bercahaya. Menurutnya, ini sesuai dengan kisah-kisah saat munculnya *to-manurung*; kemunculan mereka selalu diawali oleh cahaya yang terang. Selain

dapat diartikan sebagai bangsawan.²² Pengertian ini berawal dari cerita La Galigo, yang mendefinisikan *to-manurung* sebagai leluhur penguasa pertama yang memerintah kerajaan-kerajaan di Sulawesi Selatan, yang kemudian mewariskan kekuasaan kepada keturunannya. Inilah cikal bakal sejarah kebangsawanan di Sulawesi Selatan. Saat ini, mereka yang memiliki status kebangsawanan diyakini dan dipercaya sebagai seorang keturunan *to-manurung* oleh bangsawan itu sendiri atau masyarakat biasa yang masih memegang tradisi. Status tersebut ditandai dengan gelar yang mengawali penulisan nama mereka. Gelar-gelar kebangsawanan tersebut antara lain *Pajung*, *Arung*, *Opu Andi*, *Karaeng*, *Daeng*, dan lain sebagainya. Status kebangsawanan dengan gelar berbeda-beda tersebut memiliki stratifikasi (tingkatan berbentuk piramida) berdasarkan kemurnian darah (Pelras, 2006: 192-8).

Mitos *to-manurung* kemudian menjadi model untuk kepentingan sosial dan politik, demi mempertegas keberadaan kaum bangsawan sebagai turunan dewa. Tradisi ini telah memberikan hak eksklusif kepada para bangsawan, berupa kekuasaan politik serta untuk membedakannya dengan masyarakat biasa (Pelras, 2006: 192). Menariknya, kepatuhan kepada kelompok bangsawan di Sulawesi Selatan terus dibangun dan dipertahankan, tidak saja lewat tulisan tetapi juga lewat cerita-cerita

itu, kata *to-manurung* dapat juga bermakna sebagai seorang pencerah atau tokoh pemimpin yang menertibkan masyarakat yang dilanda kekacauan.

- 22 Pendefinisian saya ini mungkin akan banyak dikritik oleh beberapa ilmuwan. Seperti catatan di atas, beberapa kalangan lebih mendefinisikan *to-manurung* sebagai tokoh dewa masa lalu. Namun, di sini saya melihat *to-manurung* sebagai salah satu ide politik yang telah digunakan oleh para bangsawan untuk melegalkan kekuasaannya, bahwa para bangsawan adalah keturunan dari *to-manurung* (lebih jelasnya lihat Pelras, 2006: 192; Ahimsa-Putra, 2007: 106-7).

rakyat, serta melalui media sastra yang disebut *massurek*,²³ berisi mitos kehadiran *to-manurung*. Pada akhirnya, kondisi sosial, politik, dan kepercayaan masyarakat hingga kini masih menopang keberadaan para bangsawan sehingga kehadirannya menjadi sesuatu yang diharapkan, kalau tidak bisa dikatakan dibutuhkan (Mappangara, 2013: 12).

Doxa kedua adalah *to-warani* yang secara harfiah berarti orang yang berani. Konsep ini bisa dikatakan masih menjadi bagian cerita dalam La Galigo. Sawerigading, tokoh pemberani dalam kisah La Galigo adalah prototipe utama *to-warani*, seorang yang selalu berperang demi upaya menegakkan keadilan. (Pelras, 2006: 255). Di era modern saat ini, tradisi lisan *to-warani* berkembang dengan kemampuan yang harus dimiliki seseorang yakni *pa'dissengngeng* (ilmu gaib), misalnya, menjadi kebal dan agresif. Tradisi lisan lainnya, menurut Pelras (2006: 257), ialah kisah mengenai era perjuangan kemerdekaan melawan penjajah Belanda; bagaimana mereka (baik laki-laki maupun perempuan) terjun ke medan perang, menunjukkan keberanian, menunjukkan kekebalan serta mempertahankan kehormatan.²⁴ Begitu halnya dengan pasukan DI/TII Qahhar

23 *Massurek* disajikan dalam bentuk nyanyian yang diiringi dengan alat musik. Isi nyanyian bervariasi, misalnya, tentang aktivitas pertanian, perjodohan, perang, legenda, dan mitos.

24 Keberanian orang Sulawesi Selatan juga ditunjukkan oleh kaum wanitanya. Disebutkan dalam sejarah, wanita yang terjun ke medan perang antara lain Karaeng Tompo^o, We Kambo Daeng Risompa (Datu Luwu) yang melawan Belanda 1905, dan Opu Daeng Risaju (tokoh pergerakan 1930-1950). Salah satu istri dari Qahhar Mudzakkar juga disebutkan memiliki pasukan perang yang dipimpinnya. Selain itu, di Sulawesi Selatan banyak wanita yang memimpin kerajaan (ratu atau datu). Peran wanita dalam pemerintahan salah satunya dapat dilihat dalam *Kerajaan Wajo* yang ditulis oleh James Brooke (1848): empat dari enam anggota dewan pemerintahan kerajaan pada saat itu adalah wanita (Pelras, 2006: 189).

Mudzakkar, pasca-gerakan, mantan pasukan DI/TII bagi sebagian masyarakat dianggap sebagai *to-warani*. Sepanjang penelitian saya di lapangan, cukup banyak masyarakat menyebut mereka sebagai pejuang, bukan pemberontak.

Adapun *to-acca* berarti orang yang pandai atau cerdik. Menurut Pelras, dalam tradisi lisan Sulawesi Selatan (sastra lisan) tokoh-tokoh yang digambarkan sebagai *to-acca* berperilaku tidak jujur, menipu, berbohong dan curang, dan dibuat sedemikian rupa sehingga mereka hadir sebagai sosok yang simpatik. Akan tetapi, “kecerdikan” tersebut digunakan untuk kebaikan bersama ataupun kepentingan individu, serta kepandaian tersebut tetap merupakan alat untuk menegakkan *siri*’ (Pelras, 2006: 258). Pada sisi positifnya, *to-acca* mengacu kepada orang yang berpendidikan. Namun, seorang yang berpendidikan formal baru bisa disebut *to-acca* setelah ia berjasa kepada masyarakat atau kelompok tertentu.

Konsep selanjutnya ialah *to-sugi*’ yang secara leksikal berarti orang kaya. Dalam *lontara*²⁵ disebutkan bahwa seorang pemimpin yang baik, paling tidak harus memiliki harta kekayaan. Kemungkinan besar, konsep ini menjadikan mengapa banyak masyarakat Sulawesi Selatan yang berprofesi sebagai pengusaha dan pergi merantau. Perdagangan dan jiwa perantau menjadi motivasi bagi mereka untuk memperkaya diri dan ingin disebut *to-sugi*. Dengan harta yang berlimpah, seorang pemimpin dipercaya akan membantu sesama mereka yang kurang mampu (Pelras, 2006: 259).

Doxa terakhir adalah *to-panrita* yang berarti ulama, pemuka agama Islam, atau orang alim (Mattulada, 1985: 333). Seseorang

25 *Lontara* adalah kitab pedoman, manuskrip-manuskrip bertuliskan aksara Bugis-Makassar yang merupakan pegangan tertulis mengenai suatu azas. *Lontara* biasanya ditulis pada daun lontar.

yang disebut *to-panrita* diyakini memiliki sifat bijaksana, saleh, dan jujur (Pelras, 2006: 259). Dengan sifat-sifat tersebut, maka seorang *to-panrita* diyakini layak untuk dijadikan pemimpin. Dalam cerita lisan modern, mereka yang disebut *to-panrita* selalu merupakan tokoh Islam panutan, misalnya, memiliki pesantren dan aktif memperjuangkan Islam dengan berdakwah dan memberikan ceramah-ceramah keagamaan. Konsep *to-panrita* hadir dalam tradisi masyarakat setelah masuknya Islam di Sulawesi Selatan. Istilah *to-panrita* dianggap semakna dengan bahasa Arab “*ulama*” yang dianggap tidak pernah berbuat salah dan tidak mementingkan diri sendiri (Pelras, 2006: 259). Konsep ini juga sebagai bukti kuat akan pengaruh Islam terhadap budaya dan perilaku masyarakat Sulawesi Selatan. Kekuatan nilai intelektualitas ini berkembang sejalan dengan fase Islam, terkait para elite yang muncul melakukan perlawanan terhadap simbol feodalisme dan menekankan pentingnya moralitas dan pendidikan (Fahmid, 2011: 301).

Di era modern, konsep *to-manurung*, *to-warani*, *to-acca*, *to-sugi*, dan *to-panrita* masih bertahan sampai dengan masa Reformasi dan demokratisasi sekarang ini. Studi dari R. Siti Zuhro bersama dengan yang lainnya, menemukan bahwa dalam masyarakat Sulawesi Selatan konsep tersebut menjadi kriteria dalam menentukan kepemimpinan (Zuhro *et.al.*, 2009: 156). Di salah satu desa yang mereka teliti di Kabupaten Wajo, pemimpin dipilih dari mantan anggota DI/TII Qahhar Mudzakkar yang dianggap sebagai orang pemberani (*to-warani*). Di tempat terpisah, studi kasus Suriadi Mappangara di Kabupaten Bone menyebutkan bahwa pada pemilihan kepala desa di Tobenteng pada awal 2004, penduduk hanya bersedia ikut memilih jika calon kepala desa berasal dari kalangan *to-manurung* atau bangsawan (Mappangara, 2013: 15). Mereka yakin bahwa kelompok bangsawanlah yang harus memegang

kekuasaan. Jika yang berkuasa bukan berasal dari kalangan bangsawan, maka dunia akan mengalami kekacauan. Begitu halnya penelitian disertasi Mujahidin Fahmid (2011: 304) yang menyimpulkan bahwa simbol budaya adalah salah satu faktor yang berpengaruh dalam proses pembentukan elite di Sulawesi Selatan. Penggunaan simbol budaya tersebut sebagai alat legitimasi kekuasaan para elite, dimulai pada fase kekuasaan tradisional hingga modern.

Singkatnya, selain berasal dari keturunan yang tepat (*to-manurung*), untuk menjadi seorang pemimpin harus memiliki sifat *warani* (berani), *macca* (cerdas), *sugi*' (kaya), dan *panrita* (saleh). Secara kultural, nilai ini terus bertahan sebagai dasar pertimbangan rakyat untuk memilih pemimpinnya. Kepercayaan inilah yang kemudian menjadi *doxa* dalam rekrutmen kepemimpinan di Sulawesi Selatan hingga saat ini. Definisi-definisi yang telah saya simpulkan tersebut, mungkin dianggap masih sederhana untuk menjelaskan struktur sosial masyarakat. Hal ini memang terkadang dilematis, karena tidak ada satu pun konsep budaya yang dapat secara tegas didefinisikan dengan baik, bahwasanya budaya, peradaban dan struktur masyarakat dapat saling dipertukarkan (Jenks, 2001: 25). Belum lagi menarik garis lurus dalam kaitannya dengan politik. Meski demikian, keseluruhan hal tersebut masih dianggap tepat untuk menjelaskan tindakan sosial dalam tradisi ilmu politik.

C. Kelanggengan Budaya dan Perubahan Sosial: Kajian Teoretis atas Fenomena Kultural Sulawesi Selatan

Ketika kita berselancar di dunia maya, mengutak-atik *keyboard*, mengetikkan kata sesuai yang kita inginkan di mesin pencari “Google”, maka tidak perlu menunggu lama, dalam hitungan se-per sekian detik apa yang kita cari akan segera ditampilkan. Itulah Google yang disebut-sebut sebagai salah

satu penemuan terbesar yang telah mengubah peradaban manusia secara global—sesuatu yang barangkali tidak pernah diperkirakan oleh pembuatnya, Larry Page dan Sergey Brin. Namun, akan sedikit naif ketika kita lupa bahwa di balik keberhasilan Google “mencerdaskan manusia”, ada internet. Internet adalah sebuah jaringan komputer yang awalnya digunakan untuk kepentingan militer pada masa perang dingin yang kini telah mengubah wajah ilmu pengetahuan, dunia bisnis, pemerintahan (*public service*), gaya hidup, kriminalitas, hingga moral.

Pesan apa yang ingin disampaikan dari paragraf singkat di atas? Mari kita mulai dengan membahas bagaimana dunia itu dapat berubah, dalam hal ini yang dimaksud adalah perubahan sosial (*social change*). Literatur tentang perubahan sosial biasanya meliputi tiga komponen (Armer, 1983: 925). *Pertama*, teori-teori klasik yang berisi perdebatan-perdebatan filosofis tentang kesetimbangan versus konflik, linear (transformasi) versus siklus (reproduksi), strukturalis (transenden) versus idealis (imanen), atau endogen (pengaruh dari dalam) versus eksogen (pengaruh dari luar). *Kedua*, teori-teori era pertengahan yang berfokus seputar fenomena perubahan tertentu dan berkaitan dengan tingkat pilihan-pilihan masyarakat seperti kelompok, organisasi, masyarakat, atau kolektivitas. *Terakhir*, teori-teori kontemporer, yakni tentang kesimpulan-kesimpulan deskriptif mengenai transformasi sosial di negara berkembang dan masyarakat industri.

Sebenarnya, kajian tentang perubahan sosial (*social change*) begitu luas, dan tentunya, ini menuntut seorang analis untuk menjelaskan hal tersebut dengan panjang lebar. Meskipun demikian, kita dapat menjelaskan bagian-bagian dari ketiga komponen di atas ke dalam satu garis penjelasan berdasarkan pada suatu kasus tertentu. Di titik awal, contohnya kasus Sulawesi

Selatan (berdasarkan analisis deskriptif yang telah diuraikan pada bagian awal bab ini), kita dapat menarik kesimpulan pada satu titik yang lain, yakni pilihan-pilihan masyarakat: preferensi dan transformasi sosial dan politik terhadap isu tertentu. Pada gilirannya, ujung dari titik ini dapat menghubungkan dengan satu garis pada kesimpulan-kesimpulan besar (klasik) dari teori-teori perubahan sosial, misalnya, apakah perubahan itu linear atau hanyalah siklus, dan apakah disebabkan oleh struktur atau agen?²⁶

Memang, perkembangan teknologi, modernisasi, dan globalisasi—contohnya Google dan internet—telah banyak mengubah kehidupan masyarakat, tetapi pertanyaannya kemudian, apakah itu semua mengubah masyarakat secara global, yakni mengubah masyarakat di belahan bumi yang lain sebagaimana yang terjadi pada masyarakat Barat? Apakah dengan perkembangan ini, identitas-identitas komunal berganti menjadi individual atau otoritarian berganti menjadi demokrasi?

Anthony Giddens (2009: 122-5) menyebutkan bahwa kita bisa mengidentifikasi faktor-faktor utama yang secara konsisten memengaruhi pola perubahan sosial berdasarkan realita historis, yakni faktor budaya, lingkungan fisik, dan organisasi politik.²⁷ Faktor budaya meliputi pengaruh agama, sistem

26 Kesimpulan-kesimpulan saya selanjutnya mengenai perubahan sosial di Sulawesi Selatan mungkin akan dianggap terlalu reduksionis. Tanpa bermaksud menyederhanakan kajian tentang perubahan sosial, begitu pun dengan kajian budaya terkait dengan tesis umum dalam buku ini, apa yang kemudian dijadikan kesimpulan di sini kiranya dapat menjadi ide dasar bagi studi-studi lanjutan yang lebih komprehensif mengenai budaya dan perubahan sosial kontemporer di Sulawesi Selatan.

27 Dalam periode modernisasi, Giddens secara lebih spesifik menyebutkan tiga hal pokok yang memengaruhi perubahan sosial dalam dunia modern saat ini, yakni

komunikasi dan kepemimpinan. Dalam kehidupan sosial, agama berpengaruh baik sebagai kekuatan konservatif ataupun kekuatan inovatif. Agama dapat berfungsi ganda: menjadi rem bagi perubahan untuk mematuhi nilai-nilai tradisi dan ritual, serta menjadi penggerak perubahan sosial. Sedangkan sistem komunikasi, juga berpengaruh kuat terhadap karakter dan laju perubahan sosial, misalnya, budaya literasi dan munculnya internet telah membangun pengetahuan dan komunikasi menjadi lebih cepat tanpa kendala jarak.

Selanjutnya, menurut Giddens, lingkungan fisik juga memiliki efek pada perkembangan organisasi sosial manusia. Misalnya, beragamnya kondisi cuaca mengakibatkan beragamnya kehidupan sosial: penduduk Alaska yang memiliki musim dingin panjang cenderung mengikuti pola sosial yang berbeda dari pola sosial masyarakat di negara-negara Mediterania yang jauh lebih hangat.

Faktor ketiga yang sangat memengaruhi perubahan sosial ialah jenis organisasi politik. Bagi Giddens, bagaimanapun, keberadaan lembaga politik yang berbeda—pemimpin-pemimpin, misalnya, kepala suku, bangsawan atau tuan tanah, raja, dan presiden—sangat memengaruhi jalannya perubahan sosial. Sebagai contoh, masyarakat yang dibangun berdasarkan kapitalisme industri memiliki sistem politik otoriter (misalnya, Nazi Jerman dan Partai Komunis Tiongkok), sementara yang lain lebih demokratis (misalnya, Amerika Serikat, Inggris, atau Swedia).

Berdasarkan argumentasi Giddens di atas, saya ingin mengajak pembaca sekalian untuk melihat realita di masyarakat

cultural influences, economic influences, dan political influences (Giddens, 2009: 125-6). Pengaruh lingkungan fisik dimasukkan dalam pentingnya keseluruhan faktor ekonomi.

Sulawesi Selatan, terkait dengan budaya sebagai “pengaruh dari perubahan sosial”. Bentangan historis sosio-kultural masyarakat Sulawesi Selatan telah memberi simpulan bahwa bagaimanapun banyaknya pengaruh dan peristiwa yang terjadi, baik eksogen maupun endogen, *habitus* orang Sulawesi Selatan—sebagaimana masyarakat lain pada umumnya—memiliki nilai tersendiri dalam setiap aktivitas politik mereka yang cenderung bertahan, walaupun di sisi lain, Christian Pelras menyebut mereka bersifat reseptif, mudah tertarik pada hal-hal baru. Pada titik ini, studi ini menyadari bahwa dalam bentangan sejarah masyarakat Sulawesi Selatan, ada yang tetap dan ada yang berubah. Hanya saja, fokus kita kali ini adalah memahami warisan kebudayaan yang masih tetap hidup dengan fenomena politik kontemporer.

D. Menafsir Sejarah, Mengonstruksi Makna

Pada dasarnya, apa yang dijelaskan dalam buku ini sejalan dengan pemikiran Heddy Shri Ahimsa-Putra (2013) bahwa masyarakat Sulawesi Selatan telah memiliki perangkat pengetahuan, nilai-nilai, dan norma-norma tertentu, yang mereka gunakan untuk memahami dan memperlakukan alam, sosial, dan budaya mereka. Menurutnya lagi, perangkat pengetahuan dan nilai-nilai tersebut mereka wariskan dari generasi ke generasi yang digunakan untuk menafsirkan serta menentukan tindakan-tindakan mereka, berkenaan dengan realitas dan sistem politik baru yang mereka kenal. Sejumlah studi yang pernah dilakukan oleh Ahimsa-Putra menyimpulkan bahwa bertahannya budaya menjadi ide utama di Sulawesi Selatan. Dengan tegas dia menguraikan bahwa relasi-relasi sosial lama dalam masyarakat tidak bisa hilang begitu saja manakala hadir relasi-relasi sosial yang baru. Kelangngan budaya terjadi disebabkan oleh budaya yang telah mengakar sejak lama, dan tetap akan menjadi dasar terhadap berbagai

jenis organisasi sosial yang baru—termasuk sistem politik baru (liberalisasi politik). Karenanya, meskipun pada satu sisi terlihat adanya perubahan atau pembaharuan dalam masyarakat, di sisi lain terlihat masih bertahannya berbagai relasi sosial lama dalam organisasi sosial yang baru tersebut. Singkatnya, dalam ranah teoretis, Ahimsa-Putra berpendapat bahwa pemahaman mengenai bekerjanya relasi-relasi sosial baru dalam masyarakat Sulawesi Selatan tidak akan diperoleh tanpa memahami perangkat nilai dan pengetahuan, serta berbagai relasi sosial lama yang masih bertahan dalam masyarakat Sulawesi Selatan dewasa ini.

Realitas dan relasi sosial politik yang berubah tersebut setidaknya dapat kita lihat dari tiga fase utama, yakni fase tradisional, Islam, dan modern (Pelras, 2006; Gibson, 2009). Fase tradisional sebagai fase awal tatanan sosial di Sulawesi Selatan ditandai dengan mitos dan kepercayaan khas Austronesia (Gibson, 2009: 66-80). Fase selanjutnya ialah masa Islam sekitar abad ke-17 yang kemudian membentuk akulturasi budaya dan menciptakan relasi sosial yang baru. Hal ini ditandai dengan munculnya enam model tokoh yang dijadikan panutan hingga saat ini: 1) penguasa sebagai pribadi sempurna; 2) orang-orang suci militan; 3) wali sebagai perantara universal; 4) pejihad yang mengutamakan akhirat; 5) seorang haji yang taat; 6) nasionalis religius (Gibson, 2009: 304). Terakhir, selain lantaran pemeluk agama baru (Islam), perubahan sosial juga terjadi karena adopsi teknologi baru atau modernisasi (Gibson, 2009: 305). Adapun masa demokrasi yang hadir di bawah pengaruh globalisasi politik—yakni pasca-kemerdekaan hingga sekarang—dapat kita masukkan ke dalam fase modern. Berkembangnya teknologi menandai perbedaan masa modern dengan kedua fase awal; teknologi merupakan pengetahuan praktis, sementara mitos dan pengetahuan agama

Islam merupakan pengetahuan simbolik. Keduanya (praktis-simbolik) memiliki peran masing-masing dalam menciptakan perubahan sosial di Sulawesi Selatan, bahkan di sebagian besar masyarakat yang lain.

Bagi masyarakat Sulawesi Selatan, Indonesia, dan barangkali masyarakat dunia pada umumnya, pengetahuan praktis seperti teknologi atau modernisasi sangat berperan dalam membentuk pengetahuan simbolik mereka, ketika batas-batas regional dengan arus informasi yang begitu cepat sudah semakin memutus jarak ruang dan waktu. Modernisasi telah “menelanjangi” manusia sampai kepada mereka yang tinggal di ujung dunia untuk kita ketahui, nyaris tanpa ada yang tersembunyi. Pada gilirannya, informasi-informasi baru akan “dunia lain” tersebut sangat mungkin membentuk pengetahuan simbolik suatu individu dan masyarakat. Pun demikian, pengetahuan simbolik juga mengendarai modernisasi dengan nilai-nilai simbolik tertentu, misalnya imperialisme, sekularisme, dan liberalisme. Dalam ilmu sosial praktis, contohnya, Arief Budiman menyebutkan bahwa ilmu-ilmu sosial itu sebenarnya merupakan satu ideologi imperialisme ekonomi.²⁸ Kita dapat menyimpulkan bahwa perkembangan ilmu pengetahuan berpengaruh besar terhadap cara manusia berpikir atau bersikap terhadap legitimasi dan otoritas, serta berpengaruh terhadap struktur sosial, sistem, dan nilai-nilai di masyarakat.

Sebagaimana pengetahuan praktis yang dapat menimbulkan benturan di antara masyarakat, pengetahuan simbolik juga demikian. Hanya saja, benturan pengetahuan praktis justru menghasilkan hal yang lebih produktif, misalnya, inovasi

28 Petikan pernyataan Arief Budiman yang diwawancarai oleh Majalah Prisma edisi No. 6, Juni 1983.

teknologi. Ini berbeda dengan pengetahuan simbolik yang dapat berujung pada konflik; pengetahuan simbolik yang baru menang dan menggeser yang lama atau ia kalah dan pengetahuan simbolik lama tetap berdiri kokoh. Dalam keadaan minimal, pengetahuan simbolik masyarakat dapat menjadi filter terhadap pengaruh kekuatan simbolik dari luar, atau paling tidak terjadi akulturasi pengetahuan. Singkatnya, kita tidak bisa mendikotomikan antara pengetahuan praktis dengan pengetahuan simbolik, atau mempertanyakan ‘yang mana paling dominan memengaruhi perubahan sosial’. Keduanya saling menunggangi.

E. Setali Tiga Uang, Seringgit Si Dua Kupang

Pada bagian awal bab ini, telah disimpulkan bahwa nilai-nilai yang saya sebut sebagai budaya yakni mitos dan ritual, Islam, sistem patronase, malu, kehormatan dan solidaritas, dan seperangkat *doxa* merupakan “tradisi” politik yang terus direproduksi. Tradisi tersebut adalah *habitus*, sebuah produk yang telah dihasilkan dari sejumlah proses *social change*. *Habitus* tersebut kemudian membentuk atau paling tidak menentukan kembali seperti apa struktur politik yang seharusnya dan siapa yang layak menjadi pemimpin.

Membandingkan dengan skala yang lebih luas, dalam beberapa karya yang disunting oleh Claire Holt (2007), *Culture and Politics in Indonesia*, kita bisa menemukan bagaimana budaya memiliki peran penting terhadap proses reproduksi politik dan perubahan sosial di beberapa daerah di Indonesia. Para kontributor dalam buku tersebut boleh dikata adalah para pendiri kajian budaya dan politik di Indonesia, dengan banyak karya yang tidak asing di telinga mahasiswa, peneliti, dan ilmuwan sosial. Mereka ialah Benedict Anderson, Sartono Kartodirdjo, William Liddle, Taufik Abdullah, Daniel S. Lev, dan

Clifford Geertz. Pada intinya, para penulis tersebut menjelaskan bahwa meskipun Indonesia telah memasuki masa “modern”, pengaruh nilai-nilai dan budaya sejak masa tradisional dengan dunia mitosnya, masuknya Islam, dan kolonialisasi, masih memiliki peran penting terhadap realitas sosial dewasa ini. Misalnya, Anderson dengan gagasannya tentang kekuasaan Jawa yang penuh dengan nilai-nilai mistik, Liddle dengan pendapatnya tentang konflik etnis dan pelebagaan partai politik di Sumatera Utara, Kartodirdjo dengan radikalisme petani pedesaan di Jawa—sebuah gerakan sosial (*social movement*) yang sebagiannya didasarkan atas mitos Ratu Adil (*millenarianism*), Abdullah dengan idenya tentang masalah ketegangan antara tradisi dan modernisasi di Sumatera Barat, dan Lev mengenai sistem hukum yang berdasarkan perilaku ekonomi (klientelisme), struktur sosial, dan budaya.

Jika Claire Holt menyunting beberapa hasil penelitian sebelum era Reformasi, maka James Davidson dan David Henley mengumpulkan beberapa studi tentang budaya dan politik di Indonesia pasca-Reformasi dengan judul *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism* yang diterbitkan pada 2007.²⁹ Meskipun buku tersebut lebih tertarik untuk menjelaskan gerakan komunitas adat (*civil society*), tetapi terkait dengan perubahan sosial, Davidson dan Henley (2010: 50) juga menyimpulkan bahwa bangkitnya kekuatan tradisionalisme pasca-Reformasi disebabkan oleh faktor wacana internasional tentang gerakan *indigenism* (faktor eksogen) dan juga disebabkan oleh liberalisasi politik, setelah mengalami tekanan

29 Untuk rujukan buku ini dalam edisi bahasa Indonesia, James Davidson, David Henley dan Sandra Moniaga (2010), “Adat dalam Politik Indonesia”, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia-KITLV.

selama Orde Baru (faktor endogen) ditambah lagi warisan ideologis dan struktur peluang (*political opportunity structure*). Salah satu kontributor dalam buku tersebut adalah Gerry van Klinken yang menulis tentang kembalinya para sultan, yang dia gambarkan sebagai kembalinya bahasa adat (2010: 184). Para sultan tersebut memainkan peran simbolik, dan beberapa di antara mereka bernafsu untuk membangun kembali budaya kerajaan, walaupun menurut van Klinken, mereka tidak lagi merepresentasikan diktator-diktator masa lalu, tetapi lebih sebagai representasi adat, kebiasaan, identitas etnis, komunitas lokal, dan sebagai bagian milik bersama (2010: 182-5).

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa dinamika sosial politik di Indonesia dalam bentangan historisnya, budaya memiliki peran penting dalam ranah lokal yang senantiasa mencerminkan nilai-nilai tradisionalisme masa lalu, etnisitas, klientelisme, dan keyakinan. Singkatnya, kita masih harus percaya dengan apa yang 40 tahun yang lalu dikatakan oleh Clifford Geertz tentang budaya dan politik bahwa “*one of the things that everyone knows but no one can quite think how to demonstrate is that a country’s politics reflect the design of its culture.*”³⁰

F. Reproduksi Kultural dan Sebuah Model Siklus Perubahan Sosial

Bagaimana budaya bertahan dan mengapa ia berubah? Jawabannya adalah reproduksi kultural dan siklus. Apa yang akan disajikan dalam jawaban tersebut, mungkin tidak akan cukup memuaskan secara teoretik, mengingat bahwa reproduksi kultural (*cultural reproduction*) maupun model siklus perubahan

30 Kali pertama diterbitkan pada 1972, “Afterword: The Politics of Meaning”, dalam Claire Holt (ed.) *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press. Untuk rujukan dalam buku ini diterbitkan pada 2007 di Jakarta oleh Equinox Publishing, halaman 319.

sosial (*cyclical model of social change*) merupakan sebuah konsep besar yang sangat banyak mengundang kritik dan perdebatan. Dalam bagian ini, saya hanya berusaha menunjukkan bagaimana sebuah budaya bertahan dan memengaruhi dinamika sosial politik berdasarkan pada sejumlah literatur, kemudian menghubungkannya untuk menjelaskan kelanggengan budaya dan fenomena politik dengan kehadiran oligarki klan di Sulawesi Selatan khususnya dan Indonesia pada umumnya.

Ide tentang reproduksi kultural, kali pertama diperkenalkan oleh Bourdieu pada awal 1970-an merujuk pada suatu sistem pendidikan yang berfungsi mencapai tujuan untuk 'mereproduksi' budaya kelas-kelas dominan sehingga membantu kelompok tertentu untuk tetap mempertahankan dan melanjutkan dominasi, dan tentunya melanjutkan praktik kekuasaan mereka (Jenks, 2003: 1). Dalam kerangka Bourdieu (2003: 173), modal budaya dilihat sebagai mekanisme reproduksi struktur hubungan kekuasaan dan hubungan simbolis antara kelas yang menciptakan ketidaksetaraan dan stratifikasi sosial hasil dari reproduksi kultural melalui sistem pendidikan. Ide utama tentang reproduksi kultural yakni kegiatan pedagogis melalui keluarga, sekolah, atau pertemanan (pergaulan dalam lingkungan sosial) sehingga membangun disposisi individu dan kelompok masyarakat (*habitus*), yang pada gilirannya, memengaruhi reproduksi struktur (Bourdieu, 1973: 173-4). Sistem pendidikan atau usaha pedagogis adalah instrumen dari reproduksi kultural dalam masyarakat yang dimulai sejak dari kelahiran, masa sekolah, hingga dalam kegiatan-kegiatan budaya yang berhubungan dengan pengetahuan dan budaya literasi, baik itu dalam institusi formal, maupun tradisional. Ketika reproduksi pengetahuan tersebut terus-menerus dilakukan, maka di balik itu semua, terdapat sebuah usaha mempertahankan kekuasaan oleh kelas dominan terhadap yang

terdominasi, begitu pun sebaliknya, kelas yang terdominasi berusaha untuk mendapatkan akses terhadap posisi-posisi dominan.

Dalam masyarakat Sulawesi Selatan, kelanggengan budaya dapat dibaca berdasarkan argumen Bourdieu tentang reproduksi kultural. Seperti yang telah diuraikan dalam banyak penjelasan sebelumnya, reproduksi pengetahuan (seperti mitos, ritual dan kepercayaan) yang mampu bertahan telah melanggengkan legitimasi para kelas-kelas dominan (bangsawan, ulama, cendekiawan, pejuang, dan pengusaha) dalam arena sosial politik (Mattulada, 1985; Pelras, 2006; Gibson, 2009). Misalnya, banyak cendekiawan di Sulawesi Selatan mengampanyekan nilai-nilai tradisional kepada generasi muda; para bangsawan menyelenggarakan pesta perkawinan adat besar-besaran yang menghidupkan kembali perkawinan kerajaan pada masa lalu; pemerintah membangun museum etnografi; dan para ilmuwan diimbau untuk menggali khasanah budaya masa lampau (Pelras, 2006: 174). Reproduksi mitos dan ritual yang terus melekat dalam beberapa periode sejak masa tradisional berperan dalam redistribusi berwatak hierarkis, penaklukan militer, dan gengsi sosial, begitu halnya reproduksi Islam dalam enam periode sejarahnya di Sulawesi Selatan telah membentuk kelompok-kelompok dominan yang berpengaruh (Gibson, 2009: 299, 304).³¹ Gerakan DI/TII Qahhar Mudzakkar pasca-kemerdekaan dan KPPSI pasca-Reformasi adalah salah satu bagian dari reproduksi Islam yang juga turut membentuk kelas dominan. Terkait penjelasan spesifik mengenai reproduksi

31 Ini juga terlihat dalam masyarakat Tengger di Jawa, ketika usaha pedagogis pengetahuan akan mitos, agama, dan ritual telah membangun hubungan kekuasaan yang terus dipegang oleh para pendeta, sampai pada aspek sosio-ekonomi (lihat Hefner, 1983, *Ritual and Cultural Reproduction in Non-Islamic Java*, *American Ethnologist*, Vol. 10, No. 4 (Nov., 1983), pp. 665-683).

kultural yang telah membangun hubungan kekuasaan Klan Qahhar Mudzakkar akan dibahas pada bab empat.

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, akan lebih menarik untuk menelusuri lebih lanjut pada pertanyaan apakah reproduksi kultural yang terus dilakukan berkaitan dengan perubahan sosial di masyarakat? Jika ada, dengan cara apa hal ini dapat dipahami secara teoretis? Kita mulai dari karya Ibn Khaldun pada abad ke-14 yang dipercaya sebagai karya dasar sosiologi, walaupun kritik juga mengalir terhadap karyanya karena dianggap terlalu deskriptif dan lebih berupa sejarah (Giddens, 2009: 21). Logika Ibn Khaldun mengenai model siklus perubahan sosial dapat dilihat dari ide-ide yang dituangkannya dalam tujuh volume dari buku “Kitab Al-Ibar”. Muqaddimah adalah salah satu volume dari buku tersebut yang memuat penjelasan Ibn Khaldun mengenai kebangkitan dan kemunduran negara-negara Arab (Rosen, 2005; Giddens, 2009). Konflik sosial yang didasarkan atas *ashabiyah* (solidaritas dalam kekerabatan misalnya etnisitas dan sekte)—seperti *pesse* di Sulawesi Selatan—adalah konsep utama dari Ibnu Khaldun untuk memahami karakteristik utama perubahan sosial di negara-negara Arab. Kelompok masyarakat dengan perasaan *ashabiyah*—biasanya masyarakat *nomadic* (pengembara)—yang kuat akan mendominasi dan mengontrol masyarakat yang lebih lemah dalam solidaritas internal—biasanya masyarakat *sedentary* (menetap) (Giddens, 2009: 22). Model siklus perubahan sosial kemudian terjadi ketika para penakluk tersebut membangun dinasti baru dan menjadi masyarakat menetap, tetapi perasaan kelompok dan kekuatan militer yang sebelumnya kuat akhirnya melemah sehingga mereka terbuka untuk diserang kembali oleh masyarakat *nomadic* yang lain.

Sementara itu, Sorokin—pendiri jurusan Sosiologi di Universitas Harvard pada 1930—dalam bukunya *Social and*

Cultural Dynamics yang kali pertama diterbitkan pada 1941, menyampaikan bahwa model siklus perubahan sosial dapat dilihat dari kesimpulannya mengenai peradaban Barat yang berjalan dalam periode siklus yakni *ideational*, *idealistic*, *sensate*, dan *chaos*. Selama masa *world war* di Eropa, Sorokin menyebutnya sedang memasuki periode *chaos*, kemudian akan pindah ke periode *ideational*, begitu seterusnya dalam logika siklus (Simpson, 1953: 129). Menurut Sorokin (1970: 53), gejala sosial budaya adalah proses berulang dalam kehidupan dan sejarah manusia. Dalam proses siklus tersebut, fase terakhir akan kembali ke fase pertama, dan siklus dimulai lagi, melintasi rute yang sama dari yang telah berlalu sebelumnya, tetapi arah proses berulang tidak sepenuhnya sama dengan sebelumnya, dan dalam hal ini ada beberapa penyimpangan dari siklus ke siklus (Sorokin, 1970: 62). Perubahan sosial adalah persoalan waktu dan memiliki pola tertentu, lebih jelasnya Sorokin (1970: 62) menulis:

Finally, cyclical recurrence may relate to time direction, but only, however, when the temporal is combined with other directions of the process. Such recurrence means a periodical time rhythm, of whatever kind of periodicity, in regard to the phases of the cycles or the entire cycles themselves (rhythm: 1-2; 1-2-3; 1-2-3-4; etc.).

Dalam buku Sorokin yang lain, *The Sociology of Revolution* yang diterbitkan pada 1925, dia menuliskan bahwa setiap revolusi (perubahan sosial), mengikuti siklus dan tidak ada revolusi yang benar-benar mengubah keadaan material, misalnya revolusi Perancis yang menurutnya bukanlah sebagai kemenangan demokrasi atas borjuasi tetapi hanya sebagai ledakan sementara (Simpson, 1953: 121). Berbeda dengan kesimpulan Giddens (2009) yang telah disebutkan sebelumnya, Sorokin tidak percaya bahwa perubahan sosial mengacu pada faktor eksternal seperti lingkungan fisik,

sebaliknya faktor imanen (*immanent*) memiliki peran penting terhadap perubahan sosial di masyarakat (1970: 630-9). Sepertinya, otonomi subyektivitas menjadi perspektif Sorokin dalam melihat realita sosial, dan mengutamakan kemampuan psikologis manusia yang ditopang oleh indra, intuisi, dan akal pikiran untuk menentukan dinamika sosial.

Seperti pertanyaan di awal, saya mencoba memahami perubahan sosial dan hubungannya dengan reproduksi kultural. Mengaitkannya dengan kasus, terdapat beberapa hal yang bisa disimpulkan. Pertama, kehadiran Klan Qahhar Mudzakkar—juga bangsawan dan oligarki keluarga yang lain—dalam politik di Sulawesi Selatan adalah model siklus perubahan sosial, tetapi dengan wajah yang baru: mengendarai demokrasi untuk tampil sebagai kelas penguasa. Sistem kelembagaan berganti, tetapi dengan mekanisme institusi yang lama. Dalam perspektif lain, Reformasi bukanlah realitas perubahan sosial yang linear, melainkan instrumen siklus yang kembali menghadirkan kekuatan politik tradisional.

Kedua, pendidikan adalah faktor penting untuk sebuah perubahan sosial. Jika upaya pedagogis cenderung mereproduksi nilai-nilai tradisional, maka politik akan dihiasi dengan warna tradisi. Walaupun sistem politik berubah, prosedur-prosedur politik berubah, instrumen-instrumen politik pun berganti dengan yang “modern”, tetapi logika dan mekanismenya adalah tradisionalisme. Dalam realitas demokrasi Indonesia pasca-Reformasi, inilah yang terjadi. Reformasi yang dipercaya sebagai bentuk perubahan sosial, dalam ranah lokal justru mengembalikan siklus sistem kekuasaan yang pernah terjadi di masa lalu. Sekali lagi, pendidikan politik kita di sebagian masyarakat lokal, sejak dari rumah, sekolah, sampai dengan lingkungan pergaulan memiliki nilai tersendiri, yang cukup sulit untuk dipakai dalam instrumen-instrumen demokrasi

ala Barat. Habitus yang komunal sudah pasti sulit menjalankan perangkat yang liberal—seperti menjalankan perahu pinisi seorang diri. Sebaliknya, jika upaya pedagogis yang dilakukan mengandung substansi nilai demokrasi, maka hal ini dapat menjadi upaya menghabituisasikan demokrasi.³²

Ketiga, reproduksi kultural yang selama ini terjadi di Sulawesi Selatan telah mengaburkan bahwa hal tersebut adalah upaya kelas dominan untuk terus bertahan. Reproduksi kultural telah melekat dalam tradisi yang disepakati bersama. Oleh karena itu, hal ini menjadi sesuatu yang *taken for granted* sebagai nilai yang diyakini untuk kebaikan bersama.

Keempat, kemampuan kelas-kelas penguasa masa lalu untuk terus mendominasi, meskipun dengan berbagai perubahan sosial yang terjadi, memberi kesimpulan mengenai kekuatan imanen yang mampu mengambil peluang dalam struktur politik yang berubah. Namun, agen-agen politik tersebut bukanlah pendorong utama perubahan sosial, melainkan sebuah produk. Politik klan adalah salah satu cara bagi agen-agen politik untuk merebut posisi dominan di dalam arena yang berubah tersebut, menyebarkan jejaring darah karena kesempatan yang ada.

Terakhir, membandingkan realitas global kontemporer, seperti genosida yg terjadi di Gaza dan negara-negara di Timur Tengah akhir-akhir ini, mengingatkan kita pada karya babon Sosiologi Arab dari Ibn Khaldun tujuh abad yang lalu. Mantan duta besar Amerika Serikat di Irak, Christopher R. Hill mengatakan bahwa negara-negara Arab saat ini mengalami lemahnya otoritas negara, solidaritas etnis dan sektarian menguat, dan identitas politik telah bergeser ke bentuk yang lebih primordial.³³

32 Terkait dengan hal ini akan dibahas dalam Bab V.

33 Tulisan Christopher Robert Hill, *The End of the Arab State*, dapat diakses di <http://www.project-syndicate.org/commentary/christopher-r--hill-asks-why->

Konflik *ashabiyah* yang kembali hadir di negara Arab tersebut, cukup membenarkan model siklus perubahan sosial dari Ibn Khaldun. Apabila dikontekskan dengan Indonesia, Gerry van Klinken (2007) sempat menyiratkannya pada peristiwa di akhir tahun 90-an sampai awal Reformasi, walaupun akhirnya negara ini tidak benar-benar jatuh dan berantakan oleh konflik etnis dan sektarian. Bagaimana ke depannya, mungkinkah siklus konflik sebagai bagian perubahan sosial akan kembali terjadi di Indonesia? Kita sebaiknya percaya bahwa agensi sosial bukannya menyukai “tawuran”, pada kenyataannya kondisilah yang membuat mereka berlaku seperti itu.

sectarian-and-tribal-allegiances-have-replaced-civic-conceptions-of-national-identity.

Bab III

Klan

“Abdul, artinya: hamba, budak.

Qahhar, artinya: Tuhan yang gagah perkasa.

Mudzakkar, artinya: djantan, bersifat djantan.

Jadi, Abdul Qahhar Mudzakkar berarti hamba tuhan yang bersifat jantan.

Jika kandungan arti nama saya itu dapat saya tepati selama hidup di muka

bumi fana ini,

maka sungguh memadailah pangkat,

memadailah kedudukan,

dan memadailah kemuliaan yang Tuhan anugerahkan kepada diri saya

dengan nama saya itu...”

(Qahhar Mudzakkar, 1962: 68)

Kutipan di atas menunjukkan bagaimana Qahhar Mudzakkar menggambarkan dirinya sebagaimana yang dia tulis dalam buku *Tjatangan Batin Pedjoang Islam Revolusioner*. Selain Qahhar sendiri, sudah cukup banyak ilmuwan menulis tentang kehidupannya. Di antara sekian banyak tulisan tersebut yakni *Pemberontakan Kahar Muzakkar: dari Tradisi ke DI/TII* yang ditulis Barbara Sillars Harvey; *Abdul Qahhar Mudzakkar dari Patriot Hingga Pemberontak*, ditulis oleh Anhar Gonggong; *Kahar Muzakkar Masih Hidup: Sebuah Misteri*, ditulis oleh Andi Wanua Tangke; dan berbagai tesis dan skripsi yang ditulis oleh mahasiswa di Sulawesi Selatan.

Selain itu, terdapat juga buku yang ditulis oleh anak Qahhar Mudzakkar yakni Sitti Maesaroh (Erli Aqamuz) yang berjudul *Profil Abdul Qahhar Mudzakkar: Patriot Pejuang Kemerdekaan Republik Indonesia dan Syahid NII/TII*.¹

Pada bab ini, diuraikan tentang identitas Qahhar Mudzakkar, keluarga dan keturunannya, serta jaringan dari gerakan-gerakan sosial politik yang dilakukan oleh Klan Qahhar Mudzakkar. Mengenai Qahhar, berbagai sudut pandang mulai dari peneliti sejarah, budaya, politik dan Islam telah memperkaya kajian tentang biografinya hingga saat ini. Oleh karena itu, pada bab ini hanya akan diuraikan secara singkat dan padat tentang rekam jejak kehidupan Qahhar yang dianggap penting dan gerakan yang dilakukannya bersama DI/TII. Buku ini akan lebih fokus pada aktivitas sosial politik para Klan Qahhar Mudzakkar sejak Orde Baru dan pasca-Reformasi. Tujuan utama dari bab ini adalah menegaskan kembali pembahasan mengenai budaya yang telah diuraikan pada bab sebelumnya, yakni bagaimana Klan Qahhar Mudzakkar dibentuk dan diinterpretasikan melalui kultur budaya politik di Sulawesi Selatan. Selain itu, bab ini juga akan menguraikan apa saja modal yang dimiliki oleh Klan Qahhar Mudzakkar.

1 NII/TII singkatan dari Negara Islam Indonesia/Tentara Islam Indonesia. NII/TII juga dikenal dengan nama DI/TII, diproklamasikan pada 7 Agustus 1949 di Jawa Barat oleh S. M. Kartosoewiryo.

A. Qahhar Mudzakkar: Biografi dan Genealogi Modal Simbolik

Abdul Qahhar Mudzakkar—lebih sering disebut Qahhar Mudzakkar saja dan kadang ditulis dengan Kahar Muzakkar—lahir pada 24 Maret 1921 di Lanipa, kurang lebih 15 kilometer dari Belopa, kota Kabupaten Luwu. Lanipa saat ini merupakan sebuah dusun di Desa Bakti Kecamatan Ponrang Selatan, Kabupaten Luwu, Provinsi Sulawesi Selatan. Qahhar dibesarkan dalam lingkungan Bugis Luwu dan hidup dalam keluarga yang berkecukupan dan cukup terpandang (Gonggong, 1992: 98) walaupun dari kalangan masyarakat biasa.² Ia dilahirkan sebagai anak kedua dari tiga belas orang bersaudara dari pasangan Malinrang dan Kessa.

Disebutkan dalam berbagai wawancara saya di daerah Luwu, Qahhar sejak kecil merupakan sosok yang pemberani. Para informan mendengar kisah ini dari orangtua mereka dan mereka percaya hingga saat ini.³

Setelah tamat sekolah dasar pada 1934 di Lanipa, Qahhar melanjutkan pendidikannya ke Standaard School Muhammadiyah di Palopo. Pada 1937, dia berangkat ke Solo untuk melanjutkan pendidikannya di Sekolah Guru Mu'allimin Muhammadiyah. Setelah menikah, pada 1941, dia memboyong keluarganya kembali ke Sulawesi Selatan. Di Palopo, dia menjadi

2 Terdapat berbagai versi mengenai latar belakang orangtua Qahhar Mudzakkar. Anhar Gonggong (1992: 117) meyakini bahwa keluarganya berasal dari strata orang biasa atau yang dalam masyarakat Sulawesi Selatan disebut *to-maradeka* (orang merdeka). Sedangkan Barbara S. Harvey menyebutkan, keluarga Qahhar berasal dari kalangan bangsawan tingkat terendah (1989: 145). Ketika saya tanyakan hal ini kepada masyarakat Luwu, mereka mengatakan bahwa keluarga Qahhar bukanlah bangsawan.

3 Para informan dari masyarakat di kabupaten Luwu menceritakan kepada saya dengan rasa bangga, seolah-olah mereka pernah bersama Qahhar.

guru serta memimpin organisasi pandu Muhammadiyah yang bernama Hisbul Wathan. Tampaknya, saat itu Qahhar telah berafiliasi pada Muhammadiyah sebagai salah satu jaringannya. Bahkan, kekekatannya pada organisasi ini tampak pada namanya yang baru dipakainya setelah dia ke Jawa. Disebutkan bahwa nama Qahhar Mudzakkar diambil dari tokoh Muhammadiyah Abdul Qahhar Mudzakkir⁴ yang menjadi gurunya pada saat di Solo (Amal, 1992: 60; Hamid, 2009: 13).

Mengenai kehidupan keluarganya, disebutkan bahwa Qahhar pernah menikah beberapa kali. Pada kali pertama, ia menikah dengan Siti Walinah Harjo Sudiro, seorang wanita asal Solo. Dari pernikahan tersebut, ia dikaruniai empat orang anak yang masih hidup sampai saat ini, yakni Siti Faridah Muslimah, Abdullah Ashal Archiebal, Sri Revolusi Anna, dan terakhir Sitti Maesaroh.

Istri kedua bernama Corrie van Stenus, seorang wanita keturunan Belanda. Melalui pernikahan ini, Qahhar mempunyai enam anak; dua meninggal dunia sebelum dewasa dan satu orang meninggal kemudian, yakni Guril Qahhar Mudzakkar. Di antara nama-nama anaknya yang masih hidup ialah Hasan Kamal Said, Siti Riawati Muzakkar, dan Abdullah Muzakkar.

Istri selanjutnya bernama Andi Siti Djanuari. Dari pernikahan ini, Qahhar dikaruniai seorang puteri bernama Siti Zaenab. Qahhar juga pernah disebutkan menikah dengan Andi Siti Hami, seorang keturunan bangsawan di Sulawesi

4 Abdul Qahhar Mudzakkir atau biasa juga disebut KH. Abdul Kahar Muzakkar adalah tokoh nasional gerakan Muhammadiyah, lahir di Yogyakarta pada 1907. Di Muhammadiyah dia pernah diangkat menjadi Direktur Mu'allimin, kemudian menjadi pengurus Majelis Pemuda dan Majelis PKU Muhammadiyah, dan pada 1953 menjadi Pengurus Pusat Muhammadiyah sampai akhir hayatnya. KH. Abdul Kahar Muzakkar juga merupakan Rektor UII Yogyakarta pada periode 1945-1960.

Tenggara. Dari pernikahannya tersebut, ia tidak mendapatkan keturunan. Selanjutnya, ia menikah dengan Andi Siti Haliah. Dari kemudian pernikahan ini, ia dikaruniai seorang putra yang bernama Andi Muzakkar. Andi Siti Haliah merupakan istri yang juga ikut dalam gerakan DI/TII. Disebutkan, dia memiliki pasukan sendiri. Istri selanjutnya bernama Andi Siti Rawe. Dari hasil pernikahan ini, Qahhar dikaruniai dua orang anak, yaitu Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar dan Muslimin Qahhar Mudzakkar. Pernikahan selanjutnya dengan Andi Siti Habibah yang memberikan Qahhar dua orang putra yang bernama Buhari Kahar Mudzakkar dan Abdul Azis Qahhar Mudzakkar. Disebutkan, pernikahan terakhir Qahhar berlangsung dengan Siti Hidayah. Dari pernikahan ini, ia tidak mendapatkan keturunan.

Salah satu peristiwa penting dalam perjalanan hidup Qahhar adalah penjatuhan hukum adat Kerajaan Luwu pada 1943. Ia dijatuhi hukuman *ri-paoppangi tana* (secara harfiah berarti “ditelungkupkan tanah”), yang berarti tidak boleh menginjak Luwu atau diusir dari tanah Luwu. Menurut Anhar Gonggong (1992: 117), terdapat dua versi tentang penyebab dijatuhkannya hukuman adat kepada Qahhar. Pertama, dia dituduh menghina kalangan kaum bangsawan di Luwu.⁵ Disebutkan bahwa Qahhar memang sangat gigih menentang sistem feodalisme di Luwu. Kedua, hukuman tersebut merupakan konspirasi Jepang untuk menyingkirkan Qahhar dari Luwu. Dalam versi ini, dia dituduh mencuri emas milik Jepang ketika dia bekerja sebagai pegawai kantor Nippon Dohobu di Makassar.⁶ Menurut Gonggong,

5 Untuk penjelasan lebih lanjut, lihat Mattulada (1978), *Kahar Muzakkar Profil Patriot Pemberontak*, dalam Taufik Abdullah (ed.) *Manusia dalam Kemelut Sejarah*, Jakarta: LP3ES.

6 Untuk penjelasan lebih lanjut, lihat H.M. Sanusi Dg. Mattata (1962), *Luwu dalam Revolusi*, Makassar: tanpa penerbit.

hukuman tersebut telah membuatnya dipermalukan, dan hal ini membangun perasaan dan semangat untuk bangkit dan membangun harga diri. Dalam budaya Sulawesi Selatan, perasaan dan semangat ini diistilahkan dengan *siri*'.

Pengusiran itu membuat Qahhar sekali lagi pergi ke Jawa. Kedatangannya ke Jawa kali ini mengawali keterlibatannya dalam perang kemerdekaan Indonesia. Disebutkan, Qahhar Mudzakkar mengawali karier kepemimpinannya di Pulau Jawa (Harvey, 1989: 146-147; Gonggong, 1992: 99- 101). Di Jakarta, pada 21 Oktober 1945 ia mendirikan Gerakan Pemuda Indonesia Sulawesi (GEPIS) yang kemudian melebur dengan organisasi Angkatan Pemuda Sulawesi (APIS), menjadi organisasi Kebaktian Rakjat Indonesia Sulawesi (KRIS). Nama organisasi KRIS itu sendiri merupakan usulan dari Qahhar Mudzakkar. Di organisasi ini, ia diangkat menjadi Sekretaris Umum dan Komandan Laskar. Pada Desember 1945, ia membebaskan sekitar 800 tahanan Nusakambangan yang kemudian dilatih di Yogyakarta untuk menjadi prajurit.⁷ Dari sinilah ia kemudian memiliki bawahan yang sangat setia hingga masa DI/TII. Karier militernya terus menanjak setelah ditunjuk sebagai Komandan persiapan TRI-Sulawesi dengan pangkat Letnan Kolonel. Ia merupakan orang Sulawesi Selatan pertama yang berpangkat Letnan Kolonel, walaupun tanpa melalui pendidikan formal.⁸

Jenjang karier Qahhar Mudzakkar dalam tubuh militer saat itu tidak berlangsung lama. Sejarah mencatat, tahun 1950 menjadi awal perlawanannya terhadap negara. Sulit

7 Disebutkan, sebagian besar dari tahanan tersebut merupakan orang Sulawesi Selatan.

8 Qahhar Mudzakkar merupakan salah satu perwira militer yang berasal dari luar pendidikan formal, seperti halnya Jenderal Besar Soedirman dan Bambang Supeno yang berawal dari pejuang gerilya.

untuk menyimpulkan latar belakang pemberontakan Qahhar Mudzakkar—saya memilih menyebutnya gerakan—yang mendasari keinginannya mendirikan negara Islam di Sulawesi Selatan. Begitu banyaknya tulisan yang mengangkat masalah ini dengan berbagai kesimpulan yang berbeda.

Menurut Barbara Sillars Harvey (1989: 337), pemicu utama adalah ketidakadilan yang menimbulkan pertentangan antara pusat dan daerah. Kebijakan yang dibuat di tingkat pusat berupa rasionalisasi dan reorganisasi TNI yang mensyaratkan latar belakang pendidikan formal untuk diterima sebagai prajurit TNI menyebabkan kekecewaan besar pada gerilyawan revolusi di Sulawesi Selatan, pengikut setia Qahhar Mudzakkar (Harvey, 1989: 331-332)⁹ karena sebagian besar dari mereka tidak memiliki pendidikan formal. Setelah Kesatuan Gerilya Sulawesi Selatan (KGSS) didirikan pada tanggal 17 Agustus 1949. KGSS kemudian menuntut agar seluruh gerilyawan menjadi bagian dari APRIS (Angkatan Perang Republik Indonesia Serikat) atau TNI. Akan tetapi, tuntutan ini ditolak oleh Alex Kawilarang—seorang bekas tentara KNIL yang kemudian menjabat Panglima Komando TT VII/ Wirabuana. Penolakan ini akhirnya menimbulkan konflik di Sulawesi Selatan. Pada bulan Juni 1950, Qahhar Mudzakkar kemudian diutus untuk bernegosiasi dengan KGSS. Sekembalinya dari pertemuan dengan para gerilyawan, ia menyampaikan tuntutan yang dibuat oleh gerilyawan kepada Kawilarang. Akan tetapi,

9 Setelah Jenderal Besar Soedirman wafat, di tubuh TNI terjadi pergolakan dan persaingan kedudukan antara bekas pejuang gerilya revolusi (TKR) dan tentara bentukan Belanda (KNIL). Tokoh utama dalam persaingan ini adalah Bambang Supeno dari (TKR) dan A.H. Nasution (KNIL), yang kemudian dimenangkan oleh Nasution dengan menjabat sebagai Kepala Staf Angkatan Darat, sementara Bambang Supeno sebagai wakil (lihat Harvey, 1989). Dengan terpilihnya Nasution, maka kebijakan reorganisasi ini kemudian diberlakukan.

dalam pertemuan dengan Qahhar Mudzakkar pada 1 Juli 1950, Kawilarang juga menolak tuntutan tersebut. Sebaliknya, Kawilarang mengeluarkan keputusan membubarkan KGSS saat itu juga. Akhirnya, Qahhar Mudzakkar pun kecewa dan meletakkan tanda pangkat Letnan Kolonel-nya di depan Alex Kawilarang. Sejak saat itu, dimulailah sejarah perlawanan Qahhar Mudzakkar dengan bergerilya di hutan Sulawesi Selatan bersama pasukan gerilyawan KGSS (kurang lebih 10.000 orang) yang setia kepada Qahhar Mudzakkar (Harvey, 1989; Gonggong, 1992). Pada sisi lain, Anhar Gonggong menyimpulkan bahwa perlawanan Qahhar Mudzakkar juga didasari oleh perasaan *siri*⁹ dan *pesse* yang terakumulasi dalam kekecewaan terhadap kebijakan militer pada saat itu (Gonggong, 1992: 220). Dalam perspektif ini, nilai dan budaya menjadi kekuatan besar sebagai pemicu gerakan dan perubahan sosial sosial di Sulawesi Selatan.

Proses rekonsiliasi untuk membujuk Qahhar Mudzakkar kembali kepangkuan pertiwi dilakukan beberapa tahun setelah dia bergerilya di hutan. Namun, pada 1952, dia malah menerima tawaran Kartosuwirjo dan bergabung dalam gerakan DI/TII, setelah sebelumnya menolak tawaran untuk bergabung dengan PKI (Partai Komunis Indonesia).¹⁰ Bersama DI/TII, perlawanannya kemudian menjadi gerakan yang bertujuan untuk melepaskan diri dari Republik Indonesia dan mendirikan NII (Negara Islam Indonesia).

Dalam rentang waktu 1952-1965, begitu banyak dinamika yang terjadi dalam gerakan DI/TII. Mulai dari hilangnya separuh anggota yang memilih bergabung dengan TNI, perpecahan DI/

10 Disebutkan bahwa pada akhir 1950, Komite Sentral PKI mengirim beberapa utusan untuk menemui Qahhar Mudzakkar. Akan tetapi, utusan tersebut kemudian diperintahkan untuk dibunuh oleh Qahhar Mudzakkar (Harvey, 1989: 197).

TII dengan TKR pimpinan Usman Balo dan TRI pimpinan Andi Makkulau, kerjasama DI/TII dengan PRRI Permesta, serta perubahan nama gerakan DI/TII ke RPII (Republik Persatuan Islam Indonesia) setelah kematian Kartosuwirjo, berakhirnya perlawanan DI/TII dan melemahnya PRRI Permesta.¹¹ Menurut Harvey, setelah tahun 1962 hingga dikirimnya empat batalyon Divisi Siliwangi Jawa Barat pada 1963 yang didatangkan ke Sulawesi Selatan untuk menumpas sisa-sisa pasukan Qahhar Mudzakkar, gerakan DI/TII bukanlah ancaman besar seperti sebelumnya. (Harvey, 1989: 324). Pada 3 Februari 1965, Qahhar Mudzakkar dinyatakan tewas di tangan pasukan Siliwangi di tepi Sungai Lasolo, Sulawesi Tenggara. Inilah akhir dari kisah panjang gerakan perlawanan Qahhar Mudzakkar selama 15 tahun. Namun, dari sinilah awal legenda itu dimulai.

✓ Masyarakat Pasca-Qahhar Mudzakkar

Andi Faisal Bakti (2005) mengadakan studi atas memori kolektif masyarakat Sulawesi Selatan tentang Qahhar Mudzakkar sebagaimana yang ia tuliskan dalam *Collective Memories of the Qahhar Movement*. Dalam tulisan tersebut, Andi Faisal Bakti memaparkan bahwa meskipun narasi resmi nasional menyatakan Qahhar Mudzakkar telah mati, sebagian kelompok masyarakat di Sulawesi Selatan setelah 1965 meyakini bahwa tokoh tersebut masih hidup. Tulisan tersebut bukan untuk membuktikan apakah keyakinan itu benar atau salah secara fakta, tetapi mempersoalkan mengapa masyarakat memiliki keyakinan semacam itu. Menurut Andi Faisal Bakti (2005: 129), para loyalis menganggap Qahhar Mudzakkar sebagai seorang *to-manurung*, yakni seorang yang tidak pernah mati, tetapi naik

11 Penjelasan lebih lengkap lihat Harvey (1989) bab VII-IX dan Gonggong (1992) bab 7.

ke surga untuk sementara, menunggu waktu ketika perlu untuk datang kembali—semacam Ratu Adil.

Kesimpulan Andi Faisal Bakti ini perlu ditinjau ulang terkait dengan realitas budaya masyarakat Sulawesi Selatan.¹² Saya melakukan verifikasi terhadap kebenaran kesimpulan tersebut dengan mewawancarai masyarakat Luwu Raya. Namun, tidak satu pun dari mereka mengatakan sosok Qahhar Mudzakkar adalah *to-manurung*—naik ke surga yang akan kembali atau sosoknya sebagai pemimpin yang ditunggu. Mereka hanya mengatakan adanya mitos bahwa Qahhar Mudzakkar masih hidup dan telah meninggalkan Indonesia.

Adapun apa yang disampaikan Andi Faisal Bakti, bahwa Qahhar Mudzakkar merupakan *to-manurung* yang akan turun ke bumi demi menegakkan keadilan dan dia tidak pernah mati, maka hal ini kontras dengan budaya Sulawesi Selatan yang ada dalam La Galigo. Dalam La Galigo disebutkan bahwa *to-manurung* tidak akan turun untuk memimpin lagi, tetapi keturunannya yang akan menjalankan kekuasaan di Sulawesi Selatan. Atas dasar ini, masyarakat Sulawesi Selatan memahami keturunan *to-manurung* sebagai kalangan bangsawan, sedangkan Qahhar Mudzakkar bukanlah anak bangsawan.

Salah satu informan yang kebetulan saya temui—seorang yang pernah merantau ke Malaysia (1983-2010)—mengatakan bahwa dia pernah bertemu dengan Qahhar Mudzakkar di Tawau, salah satu kota di negara bagian Sabah, Malaysia pada 1999. Menurutnya, Qahhar Mudzakkar tidak mati pada 1965, tetapi berangkat ke Malaysia bersama tujuh orang lainnya dan menetap di sana.¹³ Hal senada juga diceritakan oleh salah satu

12 Lihat uraian mengenai *to-manurung* pada bab sebelumnya.

13 Saya tidak berusaha untuk menyimpulkan kebenaran atas pernyataan tersebut. Kalaupun informan ini berbohong, untuk apa?

anggota DPRD Luwu. Pada saat dia berada di Singapura, orang yang menemaninya selama di Singapura mengatakan bahwa Qahhar Mudzakkar tinggal di sebuah *camp* (perkampungan) di Malaysia Timur, di mana anak dari orang tersebut pernah bekerja di sana.¹⁴ Sementara itu, informan lain mengatakan:

“...di satu sisi dianggap sebagai mitos, ketika beliau (Qahhar Mudzakkar) sudah tidak ada... terutama dalam kehebatannya, kejantanannya, beliau sampai sekarang masih banyak yang (percaya) masih hidup... tidak percaya bahwa beliau sudah mati.”
(Usman Suparman, wawancara pribadi, 29 Agustus 2013).

Selain itu, terjadi peristiwa fenomenal mengenai kembalinya Qahhar Mudzakkar. Masih dalam ingatan saya, sekitar masa awal Reformasi, tepatnya di Bandara Andi Djemma Masamba yang hampir seluruhnya dipenuhi manusia. Masyarakat dari berbagai pelosok daerah membanjiri bandara tersebut untuk menghadiri pertemuan dan melihat seseorang yang diberitakan adalah Qahhar Mudzakkar. Namun, kenyataannya yang hadir ialah seorang bernama Syamsuri Madjid¹⁵ yang berasal dari Riau. Pertemuan seperti ini juga diselenggarakan di dua daerah lain di Luwu Raya yakni di Sorowako dan Padang Sappa.

Terkait dengan tokoh Syamsuri, muncul opini bahwa tokoh tersebut adalah Qahhar Mudzakkar, walaupun akhirnya dibantah oleh keluarga Qahhar Mudzakkar. Sejak saat itu,

14 Dalam wawancara tersebut, dia menceritakan bahwa Qahhar Mudzakkar melatih pasukan Moro Selatan yang akan diberangkatkan ke Filipina.

15 Pada awalnya, banyak di antara masyarakat dan anggota DI/TII yang percaya bahwa Syamsuri Madjid adalah Qahhar Mudzakkar, begitu pun beberapa anaknya. Menurut Usman Suparman (informan), sahabatnya, Khaeruddin (pernah ikut bersama Syamsuri Madjid cukup lama) menceritakan kepadanya bahwa banyak sifat-sifat, tingkah laku Qahhar Mudzakkar mirip dengan Syamsuri Madjid, tetapi akhirnya Khaeruddin mengetahui bahwa Syamsuri Madjid adalah seorang penipu.

fenomena ini memiliki resonansi besar bagi generasi muda, khususnya pada kalangan mahasiswa di Sulawesi Selatan. Buku yang ditulis oleh Qahhar, kaset dan foto Syamsuri dijual di mana-mana. Selain itu, seminar tentang Qahhar Mudzakkar menarik perhatian yang besar pada masa awal Reformasi (Bakti, 2005: 148).

Studi lain dengan obyek serupa dilakukan oleh Andi Wanua Tangke (2005) yang kemudian ia tuliskan dalam buku *Kahar Muzakkar Masih Hidup: Sebuah Misteri*. Kesimpulannya, masih banyaknya masyarakat yang menganggap Qahhar Mudzakkar masih hidup, khususnya di daerah kabupaten basis pengikut ataupun mantan gerilyawan DI/TII seperti di Kabupaten Luwu, Luwu Utara, Luwu Timur, Kota Palopo, Enrekang, dan beberapa daerah perkampungan di Sulawesi Selatan serta kabupaten Kolaka di Sulawesi Tenggara.

Dalam buku ini, Andi Wanua Tangke juga menyebutkan berbagai cerita mengenai beberapa orang yang pernah bertemu dengan Qahhar. Di antaranya, tentang pengakuan seorang dokter yang pernah memeriksa kesehatan seseorang yang dia yakini sebagai Qahhar. Begitu pula tentang pengakuan seorang pengusaha di Makassar mengenai surat yang selalu dia terima dari Qahhar (Tangke, 2005: 111-118).

Apabila dikaitkan dengan kajian politik ingatan, pertanyaan apakah Qahhar masih hidup atau tidak bukanlah hal yang begitu penting, karena yang menjadi fokus perhatian adalah mengapa ingatan itu ada dalam masyarakat. Tujuan kajian politik ingatan bukan menyodorkan fakta-fakta sejarah tetapi mencari makna dari ingatan itu. Mitos ini merupakan peristiwa sejarah yang pada akhirnya dapat berubah menjadi sesuatu, sebagai hasil dari manipulasi memori. Dengan kata lain, mitos menunjukkan bagaimana peristiwa sejarah dapat diubah oleh perubahan

virtual memori ke jejak sejarah yang kemudian disaring dan diurutkan, sebagaimana istilah Pierre Nora *lieux de mémoire*.¹⁶

Fenomena tersebut mengangkat nama Qahhar Mudzakkar untuk selalu diingat oleh masyarakat. Selain menjadi mitos yang terus dipertahankan, perjalanan hidupnya juga terus diceritakan kembali melalui forum formal dan informal sebagai bagian dari perjuangan masyarakat Sulawesi Selatan yang tentunya akan menciptakan citra dan reputasi positif keluarganya. Di sinilah, reproduksi kultural membangun hubungan kekuasaan.

Dewasa ini, bagi sebagian masyarakat Sulawesi Selatan, ketika mendengar ataupun membicarakan Qahhar, terbentuk dalam pikiran mereka sosok patriot, pejuang lokal yang menentang hegemoni Jawa, pemimpin yang ditunggu, dan simbol kesalehan. Berdasarkan teori Bourdieu, hal ini bisa dilihat sebagai bagian dari modal simbolik, yang wujudnya berupa legitimasi otoritas berupa prestise, gelar kehormatan, maupun reputasi. Sejalan dengan pendapat Pierre Bourdieu bahwa modal simbolik dapat diwariskan, modal simbolik ini juga berdampak pada anggota Klan Qahhar Mudzakkar.

16 Uraian lebih lengkap lihat Pierre Nora (1989), *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, Representations, No. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory (Spring, 1989), hlm. 7-24.

✓ **Qahhar Mudzakkar: Simbol Keberanian, Kesalehan, dan Kejahatan**

Masyarakat melihat perjalanan hidup Qahhar dengan berbagai sudut pandang. Ada beragam cerita mengenai sejarah perjuangannya mempertahankan kemerdekaan Indonesia dan menentang Pemerintah RI. Cerita-cerita ini seringkali mengesankan diri Qahhar sebagai pribadi dengan sifat-sifat yang bertentangan. Begitu halnya dengan kisah perjuangannya bersama gerakan DI/TII menegakkan konsepsi Syariat Islam; terdapat dua sisi yang kontradiktif tersirat dalam kisah itu. Realitas ini menjadikan sosok Qahhar Mudzakkar selegendaris tokoh-tokoh mitos dalam epos La Galigo.

Masyarakat melihat sosok Qahhar Mudzakkar bukan hanya dari sisi afliasinya pada DI/TII, tetapi dari sisi kepribadiannya. Persepsi ini tereproduksi melalui cerita-cerita sehingga masyarakat menginginkan kepemimpinan seperti dirinya: *“Kalau ada masalah dia terdepan. Kalau ada perang dia terdepan, dan kalau ada makan[an] dia belakangan”*.¹⁷ Selain itu, prototipe *to-warani* dan *to-panrita* pun melekat pada dirinya. Perlawanannya terhadap ketidakadilan menjadikannya semakin dikagumi. Ia tidak hanya digambarkan sebagai seorang yang bertanggung jawab, memiliki solidaritas, berani dan berpendirian teguh, tetapi bahkan dianggap sebagai wali—karena ibadahnya—oleh sejumlah kecil pendukung fanatiknya.¹⁸

Begitu halnya yang dikemukakan oleh anak seorang anggota DI/TII. Dia memilih untuk mendukung anggota klan karena sosok Qahhar Mudzakkar yang diceritakan oleh ayahnya sebagai orang yang baik dan menjalankan agama dengan benar.

17 Andi Asrul Mappasabbi, wawancara pribadi, 5 Agustus 2013.

18 *Ibid.*

Pengaruh orangtua terlihat dari pernyataannya tentang sosok Qahhar Mudzakkar. Menurutnya:

“Satu-satunya orang dulu yang bertugas itu jalankan hukum agama cuma itu (Qahhar Mudzakkar), tidak ada yang lain. Banyak juga yang lain mengatakan dulu itu Qahhar Mudzakkar orang jahat. Dibilangnya orang dulu ‘kan pemberontak. Iya saya tahu pemberontak, tapi dia itu pemberontak mau berantas yang jelek ini... Menurut yang saya dengar dari orangtua (ayahnya), seandainya tidak ada Qahhar Mudzakkar pemberontak, kira-kira komunis semua orang...”¹⁹

Simbolitas *to-warani* yang dimiliki oleh sosok Qahhar Mudzakkar bersifat mendua: ia dikagumi karena keberaniannya, tetapi reputasi itu diperoleh dari tindakan yang dianggap keliru. Sifat yang sama juga dimiliki oleh prototipe utama *to-warani* dalam mitologi Sulawesi Selatan, yakni Sawerigading dan La Galigo (lihat Pelras, 2006: 255-256). Sedangkan simbol *to-panrita* hadir dalam konsepsi Qahhar mengenai Negara Islam Indonesia dan Syariat Islam yang dia jalankan di daerah-daerah kekuasaannya. Melalui cerita-cerita yang disampaikan secara lisan, muncul harapan akan hadirnya sesosok Qahhar atau seseorang seperti dirinya sebagai pemimpin yang baik. Namun di sisi lain, ketakutan dan trauma masa lalu menjadi simbolitas tersendiri dalam melihat dirinya.

Sisi kontradiktif tentang Qahhar Mudzakkar hadir dalam anggapan masyarakat bahwa dirinya seorang pemberontak. Bagi sebagian masyarakat, kejadian pada masa DI/TII antara tahun 1950-1965 adalah sebuah sejarah kelam. Sekitar tahun 1950, DI/TII menyapu bersih daerah-daerah Kristen sekitar Wotu dan Malili di Kabupaten Luwu Timur dan memaksa warga setempat untuk masuk Islam. Pada 1958, DI/TII juga

19 Muhammad Amin, wawancara pribadi, 4 Agustus 2013.

membakar sebagian dari kedua wilayah itu. Bahkan kepala pemerintahan Onder-Afdeling Malili bentukan pemerintah Belanda, Andi Nyiwi, dibunuh oleh pasukan DI/TII.²⁰ Seorang dosen sejarah Universitas Hasanuddin menceritakan opini tentang sisi negatif Qahhar di beberapa daerah yang sempat dia temui. Menurutny:

“Banyak juga yang kagum, tetapi banyak juga orang yang membuat tidak kagum. ...karena perjuangan di hutan banyak juga orang yang meninggal. ...dalam banyak hal menjadi penilaian yang tidak bagus.

*...ketika orang ditanya tentang Qahhar, wah, kampung saya dibakar, kampung saya dibakar. ...sebenarnya tidak begitu dia (Qahhar Mudzakkar), tapi anak buahnya itu macam-macam, banyak membuat keonaran... tapi resikonya ditanggung komandan (Qahhar Mudzakkar)”.*²¹

Simbol sebagai pemberontak merupakan bagian dari sisi lain sosok Qahhar yang juga bertahan hingga saat ini. Mereka yang pernah menjadi korban—begitu pula keturunan mereka—gerakan DI/TII, menganggap Qahhar Mudzakkar adalah penjahat. Pada sisi lain, masyarakat di luar Islam juga memiliki kesan yang buruk terhadap gerakan Syariat Islam yang dilancarkannya.²²

Simbolitas kontradiktif di atas dalam ruang sosial kontemporer di Sulawesi Selatan menjadikannya sebuah wacana yang dalam pengertian Pierre Bourdieu disebut *heterodoxy* dan *orthodoxy*. Wacana yang terbangun dalam ruang *doxa* ini terus direproduksi oleh pelaku kepentingan yang berkaitan dengan Klan Qahhar Mudzakkar dan politik lokal di Sulawesi Selatan.

20 Yayat Pangerang, wawancara pribadi, 13 Agustus 2013.

21 Edward Poelinggomang, wawancara pribadi, 26 Juli 2013.

22 Karemuddin, wawancara pribadi, 28 Agustus 2013.

Pelaku kepentingan tersebut antara lain bekas anggota DI/TII, loyalis dan “musuh” Qahhar, anggota klan, serta lawan politik para anggota klan.

B. Klan Qahhar Mudzakkar

Saat ini, dari 13 orang anak Qahhar yang masih hidup, kira-kira setengah di antaranya memilih dan pernah terlibat dalam pentas politik. Setelah jatuhnya Soeharto 1998, keterlibatan mereka dalam politik Sulawesi Selatan cukup masif. Hal ini terlihat dari partisipasi anggota klan dalam rangkaian pemilu legislatif di pusat dan daerah, serta dalam Pemilukada dari tingkat provinsi hingga beberapa kabupaten/kota di Sulawesi Selatan.

Berikut ini uraian tentang beberapa dari anggota klan yang dianalisis berdasarkan profil sosiologis. Hasil dari pemilu—baik ditingkat pusat maupun daerah—dan hasil pemilukada yang diikuti oleh anggota klan juga akan ditampilkan, serta analisis yang berkaitan.²³

1. Abdul Azis Qahhar Mudzakkar

Anggota klan yang disebutkan pertama kali ini merupakan anak Qahhar Mudzakkar yang cukup berhasil dalam dunia politik di Sulawesi Selatan. Untuk dua periode, ia terpilih menjadi anggota DPD RI daerah pemilihan Sulawesi Selatan. Lahir di Palopo 15 Desember 1964, ia merupakan anak kedua dari istri Andi Siti Habibah. Masa sekolahnya ia habiskan di Luwu hingga tahun 1983. Tahun 1991, ia memperoleh gelar sarjana perikanan dari Universitas Hasanuddin Makassar. Studi

23 Untuk hasil Pemilu 2014, ditulis dalam bagian khusus buku ini (*postscript*). Hal ini disebabkan karena penelitian ini selesai dilakukan sebelum pelaksanaan Pemilu 2014.

pascasarjananya di Universitas Satyagama selesai 2003 dan di Universitas Nasional, Jakarta, 2006.

Azis Qahhar Mudzakkar merupakan figur yang aktif berorganisasi sejak masa kuliah. Latar belakang kepemimpinannya dapat dilihat dari terpilihnya menjadi Ketua Umum HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) Cabang Ujung Pandang (1987- 1988), dan Ketua Umum HMI BADKO Indonesia Timur (1990-1992). Selain itu, ia juga pernah menjabat Ketua Yayasan Al-Bayan (1990-1998), Pembina Pondok Pesantren Hidayatullah Makassar (1990-1998), Ketua Departemen Litbang DPP Hidayatullah Pusat (1998-2000), Ketua Dewan Syuro Hidayatullah Pusat (2010-2012), Ketua Lajnah Tanfidziyah KPPSI (Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam) periode 2000-2010, dan Amir (Ketua) KPPSI (2010-sekarang). Keseluruhan aktifitas organisasi Azis bergerak dalam bidang pendidikan dan dakwah Islam.

Sebelum menjabat sebagai anggota DPD RI pada 2004, Azis mendirikan Pondok Pesantren Hidayatullah di Makassar pada 1990, dan aktif sebagai tenaga pengajar di sana. Dengan terlibat dalam pendidikan dan dakwah Islam, ia menjadi seorang tokoh agama yang populer di Sulawesi Selatan.²⁴ Pada wawancara saya dengan sejumlah tokoh di Luwu Raya dan di Sulawesi Selatan, mereka mengatakan bahwa hanya Azis yang mewarisi atau paling diidentikkan dengan sosok ayahnya, Qahhar Mudzakkar. Keaktifannya dalam gerakan dakwah Islam menjadi indikator penilaian tersebut.

24 Ketika penelitian lapangan dilakukan, mayoritas informan dan masyarakat menyebut Azis Qahhar Mudzakkar dengan nama Ustadz Azis (sebutan untuk seorang guru/ulama dalam Islam).

Tabel 1
Perolehan Suara Pemilukada Prov. Sulawesi Selatan 2007

Kabupaten/ Kota	Pasangan Calon		
	1	2	3
	Amin Syam & Mansyur Ramly	Azis Qahhar Mudzakkar & Mubyl Handaling	Syahrul Yasin Limpo & Agus Arifin Nu'mang
Selayar	23.868	15.606	24.653
Bulukumba	62.385	37.742	69.006
Bantaeng	28.824	14.196	43.311
Jeneponto	82.781	9.368	76.071
Takalar	26.948	16.127	97.787
Gowa	46.880	25.803	266.025
Sinjai	58.663	26.456	20.316
Bone	255.801	54.957	38.653
Maros	62.211	26.911	49.654
Pangkep	42.425	43.165	47.074
Barru	29.481	22.772	30.531
Soppeng	64.661	25.200	28.260
Wajo	96.011	45.129	38.364
Sidrap	59.497	24.342	43.382
Pinrang	70.974	47.557	37.010
Enrekang	42.445	21.941	18.363
Luwu	44.971	85.106	24.870
Tana Toraja	33.827	9.247	138.204
Luwu Utara	35.662	38.194	60.717
Luwu Timur	49.037	23.900	28.346
Makassar	145.587	130.517	218.641
Parepare	24.100	15.168	13.456

Palopo	17.871	27.388	19.878
Jumlah	1.404.910	786.792	1.432.572
Persentase	38,76	21,71	39,53
<i>Jumlah Suara Sah 3.624.274</i>			
<i>Sumber: KPUD Sulawesi Selatan</i>			

Azis kali pertama terlibat dalam politik pada Pemilu 2004. Ia terpilih sebagai anggota Dewan Perwakilan Daerah Republik Indonesia (DPD RI) daerah pemilihan (dapil) Sulawesi Selatan dengan perolehan 636.856 suara. Ia hanya kalah oleh Muhammad Aksa Mahmud yang mengumpulkan 790.375 suara. Aksa Mahmud adalah seorang pengusaha Bugis terkemuka di Sulawesi Selatan, pemilik Grup Bosowa. Pada 2013, majalah Forbes menempatkannya pada urutan ke-38 orang terkaya di Indonesia. Sementara itu, dua anggota DPD yang terpilih lainnya, yakni Ishak Pamumbu Lambe dengan 210.866 suara, dan Benyamin Bura dengan 175.697 suara. Keduanya berasal dari etnis Toraja dan beragama Kristen. Sebelum beralih ke politik, Ishak Pamumbu Lambe adalah seorang pendeta dan dosen, sedangkan Benyamin Bura adalah seorang purnawirawan TNI dari Angkatan Laut.

Azis kembali menaruh minatnya dalam politik dengan mencalonkan diri sebagai Gubernur Sulawesi Selatan pada 2007. Keberuntungannya di Pemilu 2004 ternyata tidak berlanjut di pemilihan gubernur tersebut. Ia dan pasangan wakil gubernurnya, Mubyl Handaling—seorang pengusaha properti—hanya mampu berada pada urutan terakhir dalam perolehan suara yang ditetapkan KPUD Sulawesi Selatan (Tabel 1). Pasangan Syahrul Yasin Limpo dan Agus Arifin Nu'mang kemudian terpilih sebagai Gubernur dan Wakil Gubernur Sulawesi Selatan periode 2008-2013, melengserkan gubernur

petahana, Amin Syam, yang hanya mampu berada pada urutan kedua.

Sebagai pemenang Pemilukada, Syahrul Yasin Limpo berasal dari etnis Makassar, seorang politikus yang merintis karier sebagai birokrat, dimulai dari Lurah sampai dengan menjadi Bupati Goa selama dua periode dan Wakil Gubernur pada 2003. Sementara Amin Syam adalah orang Bugis berlatar belakang militer, pernah menjadi Bupati Enrekang dan Ketua DPRD Sulawesi Selatan sebelum akhirnya terpilih sebagai Gubernur periode 2003-2008. Pada pemilihan gubernur yang untuk kali pertamanya dilakukan dengan mekanisme pemilihan langsung ini, terlihat representasi dari pertarungan geopolitik tiga etnis besar di Sulawesi Selatan. Azis berasal dari etnis Luwu. Sedangkan Amien Syam yang berasal dari etnis Bugis berpasangan dengan Mansyur Ramly yang berasal dari etnis Makasar; Syahrul Yasin Limpo yang berasal dari etnis Makassar menggandeng Agus Arifin Nu'mang yang berasal dari wilayah Ajatappareng—salah satu basis komunitas Bugis. sedangkan Azis menggandeng Mubyl Handaling yang juga berasal dari wilayah Ajatappareng.

Tabel 2
Anggota DPD RI Terpilih Prov. Sulawesi Selatan 2009

Kabupaten/ Kota	Nama Anggota DPD RI (berdasarkan peringkat)			
	1	2	3	4
	Aziz Qahhar Mudzakkar	Muh. Aksa Mahmud	Bahar Ngitung	Litha Brent
Selayar	20.341	8.366	812	744
Bulukumba	46.696	25.275	3.394	2.474
Bantaeng	16.093	5.972	8.064	559
Jeneponto	23.714	20.007	13.950	2.286
Takalar	13.376	9.880	10.279	1.470
Gowa	40.833	34.263	68.789	4.496

Sinjai	37.944	17.485	2.080	1.141
Bone	77.937	58.419	3.606	3.149
Maros	29.110	38.366	2.119	1.672
Pangkep	22.673	16.423	2.280	1.055
Barru	23.320	31.397	1.762	568
Soppeng	36.875	28.484	2.132	1.134
Wajo	61.387	19.621	1.977	2.174
Sidrap	39.081	26.661	4.982	1.582
Pinrang	47.717	24.577	7.205	2.197
Enrekang	43.844	15.250	1.151	1.276
Luwu	95.875	5.634	2.481	9.489
Tana Toraja	5.739	2.844	490	57.867
Luwu Utara	48.653	6.121	1.022	4.870
Luwu Timur	39.133	8.829	734	8.229
Makassar	132.963	90.134	20.621	23.732
Parepare	17.731	11.119	1.212	1.490
Palopo	27.116	2.284	545	6.353
Jumlah	948.151	507.411	161.687	140.007
Persentase	26,18	14,00	4,46	3,86
<i>Jumlah Suara Sah 3.621.980</i>				
<i>Sumber: KPUD Sulawesi Selatan</i>				

Pada 2009, Azis terpilih kembali sebagai anggota DPD RI dengan perolehan suara terbanyak di Sulawesi Selatan (Tabel 2). Tampaknya, popularitasnya kali ini meningkat, terbukti dengan suara dukungan yang hampir mencapai satu juta pemilih. Berbeda dengan Pemilu 2004, komposisi anggota DPD 2009-2014 diisi oleh dua tokoh baru, yakni Bahar Ngitung dan Litha Brent, melengserkan Pdt. Ishak Pamumbu Lambe dan Benyamin Bura. Bahar Ngitung adalah seorang putra etnis Makassar dan seorang pengusaha kontraktor, sedangkan Litha Brent berasal dari etnis Toraja yang menggeluti bisnis transportasi.

Tabel 3
Perolehan Suara Pemilukada Prov. Sulawesi Selatan 2013

Kabupaten/ Kota	Pasangan Calon		
	1	2	3
	Ilham Arif Sirajuddin & Azis Qahhar Mudzakkar	Syahrul Yasin Limpo & Agus Arifin Nu'mang	Andi Rudiyanto Asapa & Andi Nawir Pasinringi
Bantaeng	37.210	47.101	4.747
Barru	35.149	59.296	1.302
Bone	244.526	129.234	30.258
Bulukumba	78.497	106.233	14.616
Enrekang	57.769	42.698	1.529
Gowa	66.542	312.199	8.603
Jeneponto	44.562	131.459	7.631
Kota Parepare	26.466	37.235	2.334
Luwu	120.610	59.881	3.505
Luwu Timur	49.002	75.781	1.587
Luwu Utara	74.728	70.074	4.360
Makassar	313.056	285.418	29.116
Maros	86.907	70.806	6.294
Palopo	53.082	25.982	2.981
Pangkep	85.722	71.639	5.341
Pinrang	69.626	84.187	31.215
Selayar	20.464	45.324	2.672
Sidrap	59.983	101.291	2.746
Sinjai	35.602	20.533	71.341
Soppeng	52.084	75.929	3.942

Takalar	37.763	109.586	2.930
Tana Toraja	17.584	90.760	4.452
Toraja Utara	10.796	94.634	8.536
Wajo	108.849	104.127	5.935
Jumlah	1.785.580	2.251.407	257.973
Persentase	41,57	52,42	6,01
<i>Jumlah Suara Sah 4.346.573</i>			
<i>Sumber: KPUD Sulawesi Selatan</i>			

Kegagalannya di pemilihan gubernur pada 2007 ternyata tidak menyurutkan motivasinya untuk memimpin di Sulawesi Selatan. Tahun 2013, ia kembali maju, tetapi bukan untuk menjadi orang nomor satu, melainkan untuk menjadi calon wakil gubernur dari Ilham Arif Sirajuddin. Ilham merupakan putra Bugis dan orangtuanya berasal dari Kabupaten Bone. Ilham pernah menjabat sebagai Walikota Makassar selama dua periode 2004-2014. Sementara itu, pasangan lawan politik Azis Qahhar Mudzakkar, Andi Rudiyanto Asapa, berasal dari Kabupaten Sinjai, sekaligus menjabat Bupati dua periode di kabupaten tersebut sejak tahun 2003. Pasangan Andi Rudiyanto Asapa, Andi Nawir Pasinringi, merupakan calon wakil gubernur yang berasal dari Kabupaten Pinrang. Di kabupaten ini, Andi Nawir Pasinringi pernah menjabat sebagai bupati selama dua periode 1999-2009. Dilihat dari nama pasangan calon ini, sudah jelas bahwa kedua kandidat tersebut berasal dari kalangan bangsawan Bugis.

Namun, hasil rekapitulasi perolehan suara saat itu ternyata kembali menggagalkannya (Tabel 3). Bersama pasangannya, ia tidak mampu mengungguli perolehan suara pasangan petahana Syahrul Yasin Limpo dan Agus Ariifin Nu'mang yang kembali terpilih untuk periode keduanya 2013-2018. Azis hanya meraih

1.785.580 suara atau 41,57 persen, sementara gubernur terpilih mengumpulkan 2.251.407 suara atau 52,42 persen. Pasangan calon lainnya, Andi Rudyanto Asapa dan Andi Nawir Pasinringi berada pada urutan terakhir dengan memperoleh 257.973 suara atau 6,01%.

Pada Pemilu 2014, Azis kembali mencalonkan diri sebagai anggota DPD RI untuk ketiga kalinya.

2. Buhari Kahar Muzakkar

Anggota klan yang kedua adalah seorang politisi dengan nama lengkap Buhari Kahar Muzakkar. Lahir di Makassar 25 Desember 1962, Buhari merupakan anak pertama Qahhar Mudzakkar dan juga merupakan saudara kandung Azis Qahhar Mudzakkar. Buhari menghabiskan masa sekolah di Kabupaten Luwu, sebelum menyelesaikan pendidikan sarjana teknik arsitektur di Universitas Hasanuddin Makassar pada 1989. Tahun 2007, ia tercatat sebagai lulusan magister manajemen Universitas Muslim Indonesia, juga di Makassar. Buhari menikah dengan seorang guru yang bernama Ashajar Gaffar dan kemudian dikarunai tiga orang anak.

Aktif di HMI dan Senat Fakultas Teknik di tahun 1980-an adalah sebagian dari pengalaman organisasi Buhari sejak mahasiswa. Disebutkan juga, ia pernah menjabat sebagai Ketua Umum Pengurus Pusat Ikatan Pelajar Mahasiswa Indonesia Luwu (PP IPMIL) pada periode 1986-1988. Ia juga aktif di Ikatan Nasional Konsultan Indonesia (INKINDO) Sulawesi Selatan, Pembina Pesantren Hidayatullah Sulawesi Selatan, Korps Alumni Himpunan Mahasiswa Islam (Kahmi) Sulawesi Selatan, dan saat ini sebagai Ketua Umum Pengurus Besar Kerukunan Keluarga Luwu Raya (PB KKL Raya) sejak 2010.

Sebelum terjun ke politik, Buhari berprofesi sebagai konsultan proyek. Disebutkan, dia pernah menjabat sebagai Direktur

Interpola Consultant (Biro Konsultan Teknik Pembangunan) di Sulawesi Selatan sejak 1991. Dalam ranah politik, saat ini Buhari menjabat Sekretaris Umum DPW (Dewan Pimpinan Wilayah) Partai Amanat Nasional (PAN) Sulawesi Selatan, periode 2010-2015.

Buhari terpilih sebagai anggota DPRD Provinsi Sulawesi Selatan dalam dua rangkaian Pemilu 2004 dan 2009 di dua daerah pemilihan berbeda. Pada Pemilu 2004, Buhari terpilih melalui Dapil 6, meliputi Kabupaten Sidrap, Pinrang, Enrekang, dan Tana Toraja. Sedangkan pada Pemilu 2009 ia terpilih melalui Dapil 7, meliputi Kabupaten Luwu, Luwu Utara, Luwu Timur dan Kota Palopo (Tabel 4). Melalui Partai Amanat Nasional (PAN), Buhari terpilih sebagai anggota Komisi B DPRD Provinsi Sulawesi Selatan periode 2009-2014.

Tabel 4
Anggota DPRD Terpilih Dapil 7 Prov. Sulawesi Selatan 2009

Partai Politik	Nama Calon Terpilih	Suara Sah	Peringkat
Partai Hanura	Muh. Amir Anas	5.738	8
PKS	Amru Saher	14.467	4
PAN	Buhari Kahar Muzakkar	22.328	1
PDK	Ilham Noer Toadji	10.684	7
Partai Golkar	Armin Mustamin Toputiri	15.392	2
Partai Golkar	A. Rahmawati Sulthani	14.628	5
PPP	Abubakar Wasahua	7.042	9
PBB	Zulkipli	7.645	10
PDIP	Sarce Bandaso	7.179	6
Partai Demokrat	Yusa Rasyid Ali	11.034	3
Jumlah Suara Sah Seluruh Partai		499.282	

Bilangan Pembagi Pemilih (BPP)	49.928
Alokasi Kursi	10
<i>Sumber: KPUD Sulawesi Selatan</i>	

Selain itu, pada 2008, Buhari juga pernah mencalonkan diri sebagai wakil bupati dalam pemilukada Luwu, bersaing dengan saudaranya, Andi Mudzakkar. Akan tetapi, Buhari gagal saat itu; pemilukada tersebut dimenangkan oleh Andi yang memperoleh suara terbanyak (Tabel 6). Pada Pemilu 2014, Buhari kembali mencalonkan dirinya sebagai anggota legislatif; kali ini Senayan adalah target ruang kantornya.

3. Andi Mudzakkar

Andi Mudzakkar juga merupakan seorang anggota klan yang terlibat dalam politik di Sulawesi Selatan. Ia merupakan anak tunggal dari istri Qahhar Mudzakkar yang bernama Andi Siti Haliah. Anggota klan yang satu ini terpilih sebagai Bupati Luwu selama dua periode, 2009-2014 dan 2014-2019. Sebelumnya, ia pernah terpilih sebagai anggota DPRD di dua daerah terpisah, yakni Kabupaten Luwu dan Kota Palopo pada periode 1999-2004. Pada Pemilu 2004, ia terpilih sebagai anggota DPRD Kabupaten Luwu 2004-2009 dari Partai Bulan Bintang (PBB).²⁵

Lahir pada tanggal 11 November 1964 di Palopo, Andi Mudzakkar kemudian menyelesaikan pendidikan di SD DDI Palopo pada 1977, SMP Negeri 1 Palopo pada 1980, dan SMA Negeri 1 Palopo pada 1983. Kemudian, ia melanjutkan

25 Sebelum Kabupaten Luwu dimekarkan, Andi Mudzakkar menjabat anggota legislatif DPRD Kabupaten Luwu pada periode 1999-2002. Setelah Palopo menjadi kota administratif, ia kemudian menjadi anggota DPRD Kota Palopo pada periode 2002-2004. Di dua daerah tersebut, Andi Mudzakkar menjabat sebagai wakil ketua DPRD.

pendidikan tinggi di jurusan Teknik Sipil Universitas Hasanuddin Makassar hingga 1989 dan Pascasarjana Ilmu Hukum UKI Paulus Makassar hingga 2008. Mengenai keluarganya, disebutkan Andi Mudzakkar menikah dengan Andi Tenri Karta dan dianugerahi empat orang anak.

Sebelum terpilih dalam jabatan politik, Andi Mudzakkar telah cukup banyak memiliki jaringan sosial dan pengalaman organisasi—selain sebagai kader dari Partai Bulan Bintang. Ia aktif di organisasi Pelajar Islam Indonesia (PII)²⁶ pada 1977-1980, menjabat Sekretaris Himpunan Mahasiswa Sipil Universitas Hasanuddin pada 1985-1989, kemudian menjabat ketua Himpunan Pengusaha Muda Indonesia (HIPMI)²⁷ Luwu tahun 1996-1999, dan Sekretaris Pemuda Panca Marga (PPM)²⁸ Palopo pada 1998.

Tabel 5
Perolehan Suara Partai Bulan Bintang Dapil 3 Luwu 2004

No. Urut	Nama Calon	Suara Sah
1	Andi Mudzakkar	936
2	Nursalam Beu	442
3	Harun Al Rasyid	2.005
4	Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar	1.406

26 Pelajar Islam Indonesia disingkat PII merupakan sebuah organisasi Pelajar Islam yang pertama setelah kemerdekaan Republik Indonesia. Organisasi ini didirikan di Yogyakarta pada 4 Mei 1947.

27 HIPMI (Himpunan Pengusaha Muda Indonesia) ialah organisasi independen nonpartisan para pengusaha muda Indonesia yang bergerak di bidang perekonomian. Organisasi ini didirikan pada 10 Juni 1972.

28 Pemuda Panca Marga (PPM) merupakan sebuah organisasi kemasyarakatan para putra dan putri legiun veteran RI yang didirikan pada 22 Januari 1987.

5	Hasbi	177
6	Sultan Langga	322
7	Hamsir	105
8	Sitti Patimah	8
9	Rahmanuddin Hidayat	11
<i>Sumber: KPUD Luwu</i>		

Sesuai latar belakang pendidikannya, Andi Mudzakkar mengawali karier di bidang jasa konstruksi dengan mendirikan perusahaan konstruksi CV. Lona Kami. Setelah Reformasi bergulir, dia kemudian memberanikan diri memasuki dunia politik sebagai anggota legislatif. Dia terpilih sebagai anggota DPRD pada Pemilu 1999 dengan menjabat sebagai Wakil Ketua DPRD Kabupaten Luwu 1999-2002, Wakil Ketua DPRD Kota Palopo 2002-2004.²⁹ Pada Pemilu 2004, Andi Mudzakkar kembali terpilih sebagai anggota DPRD di Kabupten Luwu. Sistem Pemilu 2004 yang menerapkan mekanisme nomor urut dalam partai menguntungkan Andi Mudzakkar yang berada pada urutan pertama, walaupun dengan perolehan suara yang kecil (Tabel 5). Kepiawaiannya berpolitik didukung partai yang dikendarainya. Ia tercatat pernah menjabat sebagai ketua DPC Partai Bulan Bintang Kabupaten Luwu sejak 1999 sebelum akhirnya beralih ke DPD Partai Golkar dan menjadi pimpinan di partai beringin tersebut.

29 Andi Mudzakkar menjadi anggota DPRD di dua daerah berbeda karena pada awalnya daerah ini merupakan satu kabupaten pada Pemilu 1999 yang kemudian pada 2002 dimekarkan menjadi dua daerah, yakni Kabupaten Luwu dan Kota Palopo. Andi Mudzakkar kemudian dipilih untuk berpindah menjadi anggota DPRD di Kota Palopo.

Tabel 6
Perolehan Suara Pemilukada Luwu 2008

Kecamatan	Pasangan Calon			
	1	2	3	4
	Basmin Mattayang & Buhari Kahar M.	A.Mudzakkar & Syukur Bijak	Amir Kaso & Syamsul Sabbea	Rischal A. Pasombo & Suhardi Mulia
Larompong Selatan	4.176	3.143	988	258
Larompong	4.032	4.659	1.042	232
Suli	3.464	4.128	1.607	637
Suli Barat	1.387	2.310	672	102
Belopa	4.354	2.992	420	377
Belopa Utara	3.527	3.422	425	195
Bajo	3.370	2.892	622	291
Bajo Barat	1.459	2.286	339	219
Latimojong	1.196	1.156	306	137
Bastem	1.434	2.011	737	2.135
Kamanre	3.085	2.600	290	316
Bupon	2.543	3.545	785	446
Ponrang	4.471	4.451	1.179	3.117
Ponrang Selatan	3.687	7.216	875	627
Bua	5.909	6.678	1.073	1.735
Walentrang	1.902	6.788	479	1.640
Walentrang Barat	31	7.470	7	10
Walentrang Utara	1.911	4.862	1.579	521
Walentrang Timur	1.588	3.889	539	1.874
Lamasi	2.535	4.746	896	2.534

Lamasi Timur	1.918	1.814	538	1.520
Total	57.979	83.058	15398	18923
Persentase	33,06	47,37	8,78	10,79
Total Suara Sah	175.358			
<i>Sumber: KPUD Luwu</i>				

Pada 2008, karier politik Andi Mudzakkar mencapai puncak di tanah kelahirannya, setelah mampu mengalahkan bupati petahana, Basmin Mattayang, yang berpasangan dengan saudara Andi sendiri, Buhari Kahar Muzakkar. Basmin Mattayang berprofesi sebagai seorang guru sebelum menjabat sebagai bupati pada 2004. Berpasangan dengan Syukur Bijak, Andi Mudzakkar mampu meraih suara 47,37 persen suara dan mengantarkannya sebagai Bupati Luwu periode 2008-2013. Pada 2013, dia pun mampu mempertahankan kekuasaannya dengan terpilih kembali sebagai Bupati Luwu untuk periode 2014-2019.

Tabel 7
Perolehan Suara Pemilukada Luwu 2013

Kecamatan	Perolehan Suara Sah		
	1	2	3
	Basmin Mattayang & Syukur Bijak	A. Mudzakkar & Amru Saher	Basri Suli & Thomas Toba
Larompong Selatan	3.454	5.547	236
Larompong	5.317	6.075	185
Suli	3.989	6.426	197
Suli Barat	1.551	3.360	112
Belopa	4.637	3.903	154
Belopa Utara	4.173	3.991	211
Bajo	3.629	4.504	183

Bajo Barat	1.711	3.101	160
Latimojong	716	1.895	152
Bastem	416	2.048	702
Bastem Utara	1.342	1.391	718
Kamanre	3.697	2.413	137
Bupon	2.492	4.645	446
Ponrang	5.334	6.353	1.869
Ponrang Selatan	5.356	7.809	356
Bua	6.027	8.360	1.659
Walenrang	7.672	1.340	2.152
Walenrang Barat	5.954	21	395
Walenrang Utara	4.064	5.184	1.044
Walenrang Timur	3.415	1.857	3.113
Lamasi	5.483	3.657	2.346
Lamasi Timur	3.130	1.110	1.916
Total	83.559	84.990	18443
Persentase	44,58	45,45	9,86
Total Suara Sah	186.992		
<i>Sumber: KPUD Luwu</i>			

Pada Pemilu 2008, Andi Mudzakkar meraih 47,37 persen suara, mengungguli tiga pasangan calon yang lain (Tabel 5). Hasil rekapitulasi suara 21 kecamatan di Kabupaten Luwu menunjukkan bahwa ia memperoleh suara terbesar di kecamatan Walenrang Barat, kemudian diikuti oleh Ponrang Selatan. Kecamatan yang disebutkan pertama merupakan daerah kelahiran pasangannya, Syukur Bijak, sedangkan kecamatan Ponrang Selatan merupakan daerah kelahiran orangtuanya, Qahhar Mudzakkar. Hanya di delapan kecamatan, Andi Mudzakkar kalah dari pasangan Basmin Mattayang dan Buhari Kahar Muzakkar yang memperoleh 33,06 persen. Sementara di sisa kecamatan lainnya, Andi Mudzakkar menang. Dua pasangan calon yang lain, yakni Amir Kaso-Syamsul Sabbea

dan Rischal A. Pasombo-Suhardi Mulia, memperoleh suara yang tidak begitu signifikan. Pasangan dengan nomor urut tiga hanya mampu meraih 8,78 persen suara, sedangkan nomor urut empat mengumpulkan 10,79 persen.

Pada Pemilu 2013, Andi Mudzakkar menggandeng Amru Saher sebagai wakil bupati. Amru Saher adalah politisi PKS yang terpilih sebagai anggota DPRD Provinsi Sulawesi Selatan dua periode melalui Pemilu 2004 dan 2009. Sementara pesaing utamanya adalah lawan politiknya pada Pemilu 2008, yakni Basmin Mattayang yang berpasangan dengan Syukur Bijak (pasangannya pada Pemilu 2008). Selisih suara yang hanya sebesar 0,87 persen dengan pesaing terdekatnya mengantarkan Andi Mudzakkar terpilih untuk periode kedua (lihat Tabel 7).

4. Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar

Wanita pertama dalam Klan Qahhar Mudzakkar yang memasuki ranah politik Sulawesi Selatan adalah Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar. Gagal dalam Pemilu legislatif 2004, ia maju lagi pada Pemilu 2009 dan terpilih sebagai anggota DPRD Kabupaten Luwu dari Partai Bulan Bintang (PBB).

Ummu Kalsum merupakan anak pertama dari istri Qahhar Mudzakkar yang bernama Andi Siti Rawe. Ia dilahirkan pada 8 Desember 1961 di Bone Pute, Kabupaten Luwu. Seperti anggota klan yang lain, ia menghabiskan masa sekolah di Tanah Luwu, kemudian melanjutkan sekolah di SMA 4 Ujung Pandang (Makassar). Setelah menyelesaikan studi sarjana di STKIP Jeneponto, ia menikah dengan Khaeruddin Ali, seorang guru dan tenaga pengajar di Universitas Terbuka Sulawesi Selatan.³⁰

30 Suami Ummu Kalsum menjadi tenaga pengajar di sebuah universitas terbuka untuk wilayah Luwu Raya. Universitas ini memiliki kelas jauh di beberapa

Mereka dikaruniai empat orang anak yang salah satunya mencalonkan diri sebagai anggota DPRD Provinsi Sulawesi Selatan pada Pemilu 2014. Mengenai profil cucu Qahhar Mudzakkar ini akan diuraikan pada bagian selanjutnya.

Karier politik Ummu Kalsum terbilang baru. Sebelumnya, dia hanya berprofesi sebagai ibu rumah tangga. Sebagaimana anggota klan yang lain, Reformasi merupakan titik awal hadirnya Ummu Kalsum dalam politik di Sulawesi Selatan. Melalui dapil Luwu 3, ia mencalonkan diri sebagai anggota DPRD Kabupaten Luwu pada Pemilu 2004 lalu. Dikarenakan sistem pemilu tertutup, ia harus merelakan dua kursi yang diperoleh PBB dari dapil Luwu 3 kepada saudaranya, Andi Mudzakkar, walaupun dia berada di urutan kedua dalam perolehan suara (Tabel 5). Pada 2008, ia menjadi Pengganti Antar Waktu (PAW) menggantikan Andi Mudzakkar yang terpilih sebagai bupati. Setelah itu, Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar terpilih kembali sebagai anggota DPRD Kabupaten Luwu periode 2009-2014 dari partai yang sama.

Tabel 8
Anggota DPRD Tepilih Dapil 3 Kabupaten Luwu 2009

Partai Politik	Nama Calon Terpilih	Suara Sah	Peringkat
Partai Hanura	Rahmat Hidayat	561	9
PPRN	Muh. Ihlas	568	8
PKS	Rahmat Sajri	863	5
PAN	Rusdi Sarampa	753	6
PPD	Judas Amir	3.289	1
Partai Republikan	Siti Harisah R	494	10
Partai Golkar	Andi Syaifuddin Kaddiraja	937	3

kabupaten/kota di Sulawesi Selatan.

PBB	Ummu Kalsum Kahar M.	719	7
PDIP	Yusuf Muskar	882	4
Partai Demokrat	Andi Firdaus A. Syair	1.108	2
Jumlah Suara Sah Seluruh Partai		46.778	
Bilangan Pembagi Pemilih (BPP)		4.678	
Alokasi Kursi		10	
<i>Sumber: KPUD Luwu</i>			

Pada Pemilu 2009, Ummu Kalsum terpilih sebagai anggota DPRD Kabupaten Luwu setelah mendapatkan 719 suara. Melalui mekanisme penghitungan suara, besaran suara yang ia dapatkan berada pada peringkat 7 dari seluruh calon (Tabel 7). Adanya alokasi sepuluh kursi pada Dapil 3 Luwu dan sisa suara partai terbanyak keempat (perhitungan tahap kedua) menguntungkan Ummu Kalsum karena PBB memperoleh suara yang cukup besar, yakni 3.436 suara dan ia mendapatkan suara terbanyak di PBB.³¹ Sementara itu, pada Pemilu 2014, sebagai

31 UU No. 10 Tahun 2008 tentang Pemilu 2009, menyebutkan untuk menentukan perolehan kursi DPRD kabupaten/kota, maka terlebih dahulu diketahui BPP (Bilangan Pembagi Pemilih) yakni jumlah perolehan suara sah partai politik peserta pemilu dibagi dengan jumlah kursi anggota DPRD kabupaten/kota di daerah pemilihan. Selanjutnya, kursi dibagikan kepada parpol yang mencapai atau melebihi BPP. Dalam hal masih terdapat sisa kursi setelah dialokasikan berdasarkan BPP maka perolehan kursi partai politik peserta pemilu dilakukan dengan cara membagikan sisa kursi berdasarkan sisa suara terbanyak satu persatu sampai habis dengan mengurutkan suara atau sisa suara parpol tersebut berdasarkan sistem peringkat. Selain itu, penetapan calon terpilih anggota DPRD kabupaten/kota dari partai didasarkan pada perolehan kursi partai dengan ketentuan calon yang memperoleh suara sekurang-kurangnya 30% dari BPP, dan seterusnya...(untuk lebih jelasnya, lihat pasal 214 UU No. 10 Tahun 2008).

Ketua Umum DPC PBB Luwu, ia kembali mencalonkan diri sebagai anggota DPRD Luwu periode 2014-2019.

5. Hasan Kamal Said Qahhar Mudzakkar

Anggota klan selanjutnya bernama Hasan Kamal Said Qahhar Mudzakkar, putra pertama dari istri kedua Qahhar Mudzakkar, Correy van Stenus. Lahir di Yogyakarta pada 15 Juni 1948, Hasan Kamal kemudian banyak menghabiskan waktunya di pulau Jawa. Saat ini dia menetap di daerah Bogor, Jawa Barat. Ia tercatat pernah menjabat sebagai salah satu fungsionaris DPP PAN³², Ketua Dewan Pembina Ikatan Persaudaraan Muslim Sedunia, Wakil Ketua Legiun Veteran Perang Dunia II, dan aktif dalam organisasi UNICEF di New York. Sekarang, dia aktif sebagai dosen di salah satu perguruan tinggi swasta di Jakarta.

Pada 2008, Hasan Kamal mencalonkan diri sebagai calon wakil walikota Palopo berpasangan dengan Abubakar Malinta, seorang dokter yang sangat populer di kota ini. Meskipun didukung oleh Partai Amanat Nasional (PAN) dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dengan kalkulasi persentase kursi sebanyak 20 persen, ia belum berhasil meraih tampuk pimpinan. Bahkan, pasangannya berada pada posisi terakhir dari empat pasangan lainnya. Pasangan ini hanya mampu mengumpulkan 3.202 suara atau 4,26 persen dari jumlah suara sah 75.112 (Tabel 9). Adapun pemenang dalam pemilukada tersebut ialah walikota petahana, P. A. Tenriadjeng yang berpasangan dengan Rahmat M. Bandaso. Berdasarkan hal ini, maka Hasan Kamal merupakan anggota Klan Qahhar Mudzakkar ke-2 yang gagal dalam politik di Sulawesi Selatan,

32 Menurut Abubakar Malinta, Hasan Kamal tidak begitu aktif di PAN. Di partai ini, dia ditempatkan di bagian hubungan luar negeri pada masa awal berdirinya partai ini (wawancara pribadi, 3 September 2013).

setelah sebelumnya Muslimin Qahar Mudzakar juga gagal dalam pemilu 2004 di Kabupaten Luwu.

Tabel 9
Perolehan Suara Pemilukada Palopo 2008

Kecamatan	Pasangan Calon			
	1	2	3	4
	Judas Amir & Juajir Sumardi	Wirawan Azis Ihsan & A.P.A Timo Pangerang	Abubakar Malinta & Hasan Kamal Qahhar M.	P. A. Tenriadjeng & Rahmat M. Bandaso
Wara	2.096	3.337	927	9.302
Wara Utara	1.234	2.290	292	6.158
Wara Selatan	917	734	323	2.950
Wara Timur	2.260	3.459	750	8.749
Wara Barat	736	897	60	3.635
Bara	1.865	2.488	448	6.352
Mungkajang	634	550	85	2.510
Telluwanua	808	888	166	4.103
Sendana	653	426	151	1.879
Total	11.203	15.069	3.202	45.638
Persentase	14,92	20,69	4,26	60,76
Total Suara	75.112			

Sumber: KPUD Palopo

Keterlibatan Hasan Kamal dalam politik ternyata tidak berakhir sampai di situ. Pada Pemilu 2014 mendatang, dia mencoba hadir sebagai anggota DPD RI melalui Dapil Provinsi Sulawesi Tenggara. Pemilihan dapil ini menarik. Menurut saya, ini lantaran adanya warisan dari orangtuanya. Di beberapa daerah di provinsi ini, Qahhar Mudzakar mewariskan kekuatan politik yang masih terjaga. Beberapa kabupaten di semenanjung utara provinsi Sulawesi Tenggara merupakan salah satu basis gerakan DI/TII. Inilah daerah pertahanan

terakhir Qahhar Mudzakkar, sebelum dia tertembak mati di Sungai Lasolo, Kabupaten Konawe Utara, Sulawesi Tenggara. Selain itu, Hasan Kamal memiliki ibu tiri yang berasal dari Sulawesi Tenggara, yakni istri terakhir ayahnya. Sangat besar kemungkinan modal simbolik dan modal sosial (jaringan) orangtuanya menjadi alasan baginya untuk kembali hadir dan memilih Sulawesi Tenggara sebagai arena elektoral.

6. Muslimin Qahhar Mudzakkar

Muslimin Qahhar Mudzakkar merupakan putra Qahhar Mudzakkar yang bersaudara kandung dengan Ummu Kalsum. Muslimin merupakan anggota klan yang juga gagal terpilih dalam politik di Sulawesi Selatan. Mengenai jenjang pendidikan dan profesinya, disebutkan bahwa pada 1976, dia tamat sekolah dasar di Lanipa, kemudian SMP di Tawaili, Sulawesi Tengah, dan SMA Perguruan Islam di Makassar pada 1985. Pada 2010, Muslimin menyelesaikan pendidikan sarjananya di STAIN Palopo. Selain sebagai guru di salah satu cabang Pesantren Darul Istiqomah Maccopa Maros, di kecamatan Ponrang Selatan, dia juga berprofesi sebagai wiraswasta di bidang koperasi dan juga sesekali mengikuti lelang proyek di Kabupaten Luwu.

Dalam politik, Muslimin memulai kariernya di Partai Bulan Bintang pada 2004. Tidak seperti saudaranya, yakni Andi Mudzakkar dan Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar, dalam dua rangkaian Pemilu 2004 dan 2009 di Kabupaten Luwu, Muslimin selalu gagal terpilih sebagai anggota DPRD. Pada pemilu 2004, Muslimin mencoba peruntungannya melalui dapil 1 Luwu, akan tetapi ia kemudian hanya berada pada urutan kedua di bawah perolehan suara Muhaddar, politisi Partai Bulan Bintang yang kemudian terpilih (Tabel 10).

Tabel 10
Perolehan Suara Partai Bulan Bintang Dapil 1 Luwu 2004

No. Urut	Nama Calon	Suara Sah
1	Muhaddar	1.605
2	Muslimin Qahhar Mudzakkar	749
3	Ahmad Ambo Asse	406
4	M. Rusmin Saleh	34
5	M. Yunus said	618
6	Muhammad Mas'ud	377
7	Mahmud Yunus	470
8	Sofyan	469

Sumber: KPUD Luwu

Begitu halnya dalam Pemilu 2009, Muslimin kembali gagal terpilih sebagai anggota DPRD Luwu. Kali ini, dia berada satu dapil dengan saudaranya, Ummu Kalsum. Hanya mampu meraih 246 suara, ia berada pada urutan ke-4 dalam perolehan suara di partainya, sementara Ummu Kalsum pada urutan pertama yang kemudian mewakili Partai Bulan Bintang ke DPRD Luwu untuk periode 2009-2014 (Tabel 11).

Tabel 11
Perolehan Suara Partai Bulan Bintang Dapil 3 Luwu 2009

No. Urut	Nama Calon	Suara Sah
1	Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar	719
2	Nursalam Beu	236
3	Harun Al Rasyid	536
4	Muslimin Qahhar Mudzakkar	246
5	Abdul Kadir Salewe	281
6	Muhammad Said	188
7	Jusman	593
8	Abu R.	251

9	Amin Nur	96
10	Kaswadi	196

Sumber: KPUD Luwu

Sementara itu, pada Pemilu 2014, Muslimin kembali mencoba peruntungannya sebagai anggota legislatif. Namun, kali ini dia mencalonkan diri sebagai anggota DPRD Provinsi Sulawesi Selatan dengan berpindah partai ke PKS.

7. Sitti Maesaroh Qahhar Mudzakkar

Anak Qahar Mudzakkar yang pernah terlibat dalam politik di Sulawesi Selatan paling akhir adalah Sitti Maesaroh Qahhar Mudzakkar, putri bungsu dari istri pertamanya yang bernama Siti Walinah Harjo Sudiro. Seperti halnya dengan Hasan Kamal, Sitti Maesaroh tidak begitu dekat dengan masyarakat Sulawesi Selatan karena jarang berada di Indonesia. Pada masa Orde Baru, bersama keluarganya dia menetap di Belanda dan menjadi warga negara di sana. Ia menikah dengan Abdul Wahid Kadungga, seorang putra kelahiran Masamba, Kabupaten Luwu Utara. Mereka dianugerahi empat orang anak.

Sitti Maesaroh terjun ke dalam politik di Sulawesi Selatan dengan keterlibatannya pada Pemilukada Kabupaten Luwu Utara pada 2010. Melalui jalur perseorangan, ia mencalonkan diri sebagai bakal calon Bupati Luwu Utara berpasangan dengan Basiruddin. Hanya saja, jumlah dukungan berupa Kartu Tanda Penduduk (KTP) sebanyak 15.547 lembar sebagai syarat untuk lolos verifikasi tidak mampu ia penuhi. Dia hanya mengumpulkan 14.701 KTP, masih kurang 846 lembar (Tabel 12). Dengan demikian Sitti Maesaroh merupakan anggota ketiga dari Klan Qahhar Mudzakkar yang gagal dalam arena politik di Sulawesi Selatan.

Tabel 12
Rekapitulasi Jumlah Dukungan Bakal Calon Perseorangan
Pemilukada Luwu Utara 2010

Pasangan Calon	Jumlah Dukungan (KTP)	Kekurangan/ Kelebihan
Sam Sumastono & Isjaya Kaladen	16.314	+ 767
Tandi Padang & Suhardi M. Anwar	18.910	+ 3.363
Masrah Marang & Ahmad Mas'ud	15.638	+ 91
Sitti Maesaroh Qahhar Mudzakkar & Basiruddin	14.701	- 846
A. Rafiuddin Syah & Marhaenah	13.425	- 2.122

Sumber: KPUD Luwu Utara

8. Andi Tenri Karta

Andi Tenri Karta bukan keturunan Qahhar Mudzakkar, melainkan salah satu menantunya. Istri Andi Mudzakkar ini juga terlibat politik. Lahir di Jakarta 9 Maret 1967, Andi Tenri Karta berasal dari kalangan bangsawan Luwu. Pendidikan terakhirnya ialah SMA Negeri 3 Palopo pada tahun 1983.

Dalam arena politik, menantu Qahhar Mudzakkar ini mencalonkan diri sebagai anggota legislatif Provinsi Sulawesi Selatan 2014-2019 dari Partai Golkar. Sebelumnya, ia juga pernah mencalonkan diri pada Pemilu 2009, tetapi gagal. Pada Pemilu 2009, ia mencalonkan diri melalui Partai Bulan Bintang (PBB) dan hanya mampu meraih 404 suara (Tabel 13).

Sebagai istri dari Andi Mudzakkar, Andi Tenri Karta banyak melibatkan diri dalam partai politik yang dipimpin oleh suaminya. Andi Tenri Karta pernah menjadi Ketua DPC Partai Bulan Bintang Kabupaten Luwu periode 2002-2003,

menggantikan suaminya yang pada saat itu berpindah jabatan ke Kota Palopo yang baru dimekarkan dari Kabupaten Luwu. Setelah suaminya hijrah ke Partai Golkar, Andi Tenri Karta juga mengikuti jejak sang suami dengan menjadi pengurus Partai Golkar Kabupaten Luwu sejak 2010 sampai sekarang.

Tabel 13
Perolehan Suara Partai Bulan Bintang Dapil 7 Sulawesi Selatan
2009

No. Urut	Nama Calon	Suara Sah
1	Zulkipli	7.645
2	Muhammad Ilyas	1.824
3	Nursukni	1.486
4	Ishak Abbas	1.347
5	Asdar Ali Khan	1.216
6	Isra Rauf Basyuri	1.976
7	Andi Tenri Karta	404
8	A. Tenri rio	489
9	Syahrir	1.892

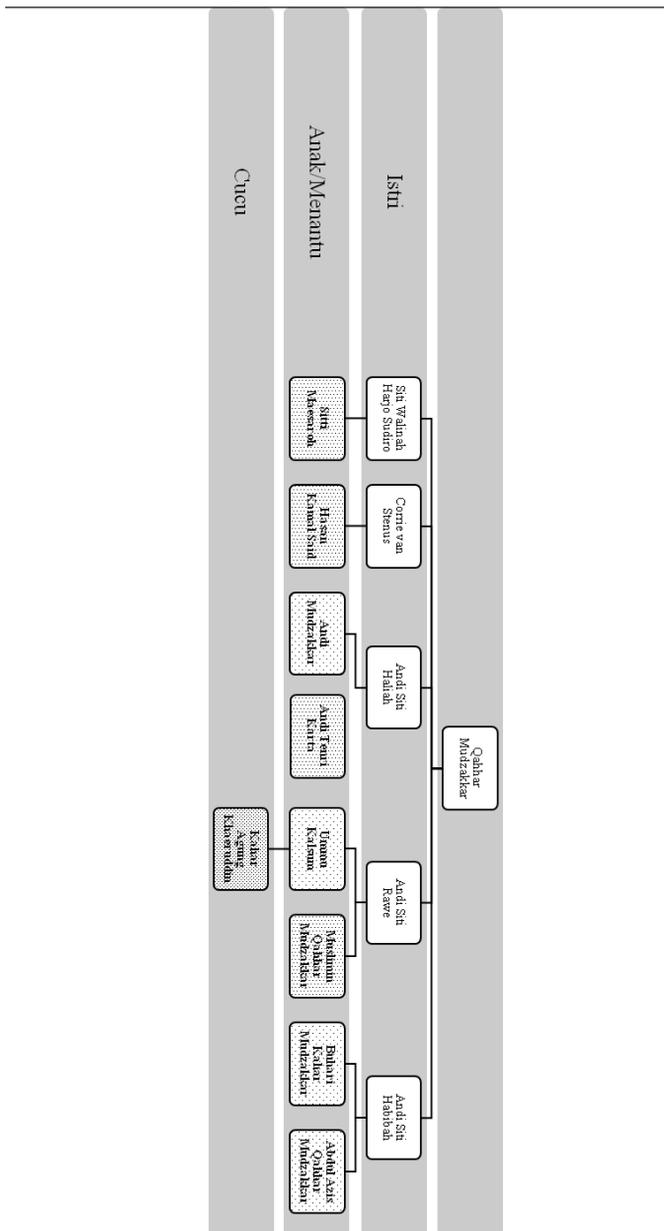
Sumber: KPUD Sulawesi Selatan

9. Kahar Agung Khaeruddin

Anggota klan terakhir bernama Kahar Agung Khaeruddin, putra dari Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar yang lahir pada 30 Juli 1986. Cucu dari Qahhar Mudzakkar ini merupakan alumni dari pondok pesantren dan lulusan sarjana hukum Universitas Indonesia Timur di Makassar. Sebagai pendatang baru di arena politik Sulawesi Selatan, Kahar Agung mencoba peruntungannya dengan mencalonkan diri sebagai anggota DPRD Provinsi Sulawesi Selatan pada Pemilu 2014. Sebagaimana tradisi keluarganya, ia juga menggunakan lambang Partai Bulan Bintang untuk maju dalam pemilu.

Bagan 1

Silsilah Klan Qahhar Mudzakar dalam Politik



C. Jaringan: Modal Sosial Para Klan

Ada cukup banyak jaringan—baik kultural maupun struktural—yang bekerja dalam proses sosial politik yang melibatkan Klan Qahhar Mudzakkar. Selain jaringan keluarga, terdapat juga jaringan-jaringan lain, yaitu DI/TII, KPPSI, Hidayatullah, HMI, Muhammadiyah, Kerukunan Keluarga Luwu Raya (KKL), dan partai politik. Di sini, akan diuraikan beberapa di antaranya yang dianggap penting dan signifikan dalam mendukung elektabilitas anggota klan. Sementara sisanya, walaupun berpengaruh, pengaruhnya tidak begitu besar. Uraian ini berisi analisis atas sejarah jaringan, peran anggota klan dalam jaringan tersebut, serta pengaruh jaringan di masyarakat Sulawesi Selatan.

Terdapat fakta menarik mengenai jaringan yang digeluti oleh masing-masing anggota klan, bahwasanya warisan Qahhar Mudzakkar sangat identik dengan jaringan-jaringan tersebut. Jaringan-jaringan yang kini digunakan oleh anggota klan merupakan bentuk transformasi dari—atau minimal berhubungan erat dengan—jaringan yang pernah dijalankan oleh Qahhar Mudzakkar pada masa lalu, yakni DI/TII dan Muhammadiyah. Misalnya, DI/TII dan KPPSI; anggota dari kedua jaringan Islam ini secara ideologis dan biologis masih saling terikat. Begitu juga antara Muhammadiyah dengan Hidayatullah, PAN, dan PBB. Ideologi dari ormas dan partai tersebut masih berkaitan erat dengan pandangan Islam modernis dari Muhammadiyah. Sebut saja seperti pendiri Hidayatullah, Abdullah Said³³ yang merupakan didikan dari Muhammadiyah

33 Abdullah Said ialah pendiri Hidayatullah, seorang putra Bugis yang lahir pada 17 Agustus 1945 di Kabupaten Sinjai, Sulawesi Selatan. Pengaruh Muhammadiyah tidak bisa dilepaskan dari kehidupannya. Disebutkan bahwa dia terlibat dalam organisasi Pemuda Muhammadiyah dari tingkat cabang hingga pengurus wilayah Sulawesi Selatan. Dalam politik, Abdullah Said juga pernah aktif di

di Sulawesi Selatan (Salbu, 2012). Sedangkan mengenai partai PAN dan PBB, telah menjadi rahasia umum bahwa partai-partai ini identik dengan Muhammadiyah. Penjelasan mengenai jaringan-jaringan tersebut akan diuraikan di bawah ini.

✓ DI/TII

Gerakan Qahhar Mudzakkar merupakan peristiwa perlawanan terhadap negara terlama sepanjang sejarah Indonesia, yaitu periode 1950-1965. Dalam kurun waktu tersebut, jumlah anggota dan pengikutnya bisa dimungkinkan sangat banyak. Didukung dengan kemampuan orasi, Qahhar Mudzakkar mampu bertahan dalam 15 tahun gerilya bersama pasukannya.

“Dia pintar sekali berpidato. Luar biasa kalau pidato. Kalau pidato orang sudah pasti ikut sama dia. ...betul-betul itu Qahhar Mudzakkar menyatu dengan rakyat. Kalau dia pergi jalan, dari desa ke desa, seluruh desa itu siapkan makanan. Seluruh desa itu berani untuk mati kalau ada operasi.”³⁴

Salah satu informasi penting di sini termuat dalam buku *Diaspora Bugis di Alam Melayu Nusantara* yang menjelaskan bahwa di Malaysia, pertemuan antara jaringan DI/TII rutin dilaksanakan sejak masa Orde Baru hingga Reformasi (Bakti: 2010: 251-252). Informasi ini mengindikasikan bahwa jaringan DI/TII terus dipelihara dan dipertahankan hingga saat ini.

Partai Muslimin Indonesia (Parmusi). Parmusi diyakini sebagai transformasi Partai Masyumi yang telah dibubarkan oleh Soekarno, sementara Masyumi itu sendiri adalah “anak” Muhammadiyah dalam gerakan politik di Indonesia (Sultan DS., wawancara pribadi, 3 November 2013). Dalam biografi Abdullah Said disebutkan bahwa dia banyak belajar dari tokoh-tokoh Muhammadiyah dan Masyumi atau Parmusi di Sulawesi Selatan (Salbu, 2012: 26).

34 Andi Sose (mantan Komandan Batalyon KGSS), dikutip dari film dokumenter Saksi Hidup, TV7.

Dalam studi Andi Faisal Bakti (2005: 124-127) diuraikan bahwa setelah kematian Qahhar Mudzakkar, Kaso Abdul Ghani (Pejabat Presiden RPS yang dibentuk pada 1963) masih melakukan konsolidasi organisasi dan gerakan selama sebelas tahun sebagai presiden RPS. Ketika Kaso Abdul Ghani meninggal pada 13 Juli 1976, fungsinya dijalankan oleh Perdana Menteri RPS, Sanusi Daris, yang menjadikan hutan sebagai perlindungannya. Selama menjadi presiden RPS, Sanusi Daris menghadapi tantangan serius dalam mengoordinasikan organisasi dari tempat persembunyiannya di hutan Sulawesi Selatan disebabkan para anggotanya telah tersebar di berbagai kota di Kalimantan, Sumatera, Sulawesi Selatan dan Tenggara. Pada 1982, intelijen militer menangkap sebuah operasi penyelundupan senjata, tetapi gagal untuk mengungkap hubungan antara penyelundup, gerakan pemberontakan, dan Sanusi Daris. Sejak itu, muncul kepercayaan di tengah masyarakat bahwa gerakan DI/TII sesungguhnya masih hidup. Menurut Andi Faisal Bakti, para pemimpin dan mantan anggota gerakan DI/TII telah beroperasi secara sembunyi-sembunyi di tahun-tahun berikutnya setelah kematian Qahhar Mudzakkar. Para pemimpin tersebut masih mengoordinasi operasi mereka melalui jaringan yang tersebar di beberapa daerah.

Penelitian ini juga menunjukkan bahwa pasca-Reformasi, ada tiga cabang kelanjutan dari gerakan Qahhar Mudzakkar, yaitu para loyalis kontemporer, KPPSI dan PARAS (Bakti, 2005: 137). Komite Persiapan Penerapan Syariat Islam (KPPSI) dan Pusat Amanah Referendum Rakyat Sulawesi (PARAS) agak berbeda. PARAS lebih mirip Sentral Informasi Referendum Aceh (SIRA) di Aceh.³⁵ Organisasi ini tidak hanya mengupayakan

35 Sentral Informasi Referendum Aceh (SIRA) merupakan salah satu lembaga gerakan sipil masyarakat Aceh yang berjuang demi terlaksananya referendum

referendum untuk daerah otonomi khusus Syariat Islam, tetapi juga kemerdekaan. Sedangkan KPPSI menggunakan jalur konstitusional untuk tujuan penegakan Syariat Islam di Sulawesi Selatan. Sementara itu, sebagian besar loyalis merasa bahwa bimbingan perjuangan akan datang dari Qahhar Mudzakkar sebagai seorang “*just king*”, dan mereka menunggunya (Bakti, 2005: 148). Mereka yakin bahwa pemimpin mereka masih hidup dan akan kembali. Keyakinan ini mirip ide tentang Ratu Adil dalam konsep Jawa.³⁶

Saya mencoba menelusuri informasi dari tulisan Andi Faisal Bakti mengenai gerakan-gerakan ini di daerah Luwu Raya, dan hasilnya nihil kecuali KPPSI. Kemungkinan, jaringan-jaringan tersebut tidak begitu kuat di daerah ini. Kemungkinan lain yang lebih kuat adalah bahwa elite-elite jaringan tersebut sudah sangat tua atau meninggal tanpa penerus sehingga gerakan ini hilang dengan sendirinya. Selain itu, demokrasi saat ini telah menjadi jalur aman dan mudah untuk mengaktualisasikan kepentingan dan kekuasaan para elite lokal—khususnya generasi muda—sehingga gerakan-gerakan bawah tanah bisa saja tidak begitu diperlukan. Salah satu contoh, orang dekat Qahhar Mudzakkar—masyarakat menyebutnya sebagai tangan kanan Qahhar Mudzakkar dan salah satu panglima DI/TII—telah tertarik untuk terlibat dalam Pemilukada di Kabupaten Luwu. Pada 2008, dia bahkan menyusuri seluruh pelosok desa

opsi merdeka di Aceh.

- 36 Ratu Adil merupakan mitos figur pemimpin masyarakat idaman yang mampu menciptakan kedamaian dan kesejahteraan, seperti dari sekian banyak yang melatarbelakangi gerakan perlawanan yang terjadi di Indonesia. Lihat Sartono Kartodirdjo (1984), *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Jakarta: Pustaka Jaya; (2007), *Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development*, dalam Claire Holt (ed.) *Culture and Politics in Indonesia*, Jakarta: Equinox Publishing.

untuk mengampanyekan salah satu anak Qahhar Mudzakkar sebagai calon Bupati Luwu.

Mengenai KPPSI, organisasi ini masih hidup dan banyak terlibat dalam proses politik yang berkaitan dengan Azis Qahhar Mudzakkar. Salah satu hal yang menarik ialah bahwa banyak dari keturunan anggota DI/TII terlibat dalam organisasi ini. Secara tersirat, hal ini disampaikan oleh salah satu anak dari anggota DI/TII:

“orang-orang yang terlibat di KPPSI bercampur semua, ada yang mungkin secara garis keturunan dia anak pejuang DI/TII.”³⁷

Selain tekanan Orde Baru, tampaknya, demokratisasi di Indonesia juga telah mengikis pola represif dari gerakan DI/TII. Banyak dari (eks) anggota DI/TII kini memilih terlibat dalam proses kenegaraan yang secara rasional lebih aman; salah satunya dengan menggunakan wadah organisasi KPPSI.

✓ **KPPSI**

Komite Persiapan Penerapan Syariat Islam (KPPSI) merupakan aliansi ormas dan organisasi politik yang bertujuan menegakkan Syariat Islam di Sulawesi Selatan. Kehadiran organisasi yang berdiri pada awal Reformasi ini disebutkan sebagai bagian dari tahap terbaru Islamisasi di Sulawesi Selatan (Asi, 2007: 2). Salah satu tokoh kunci berdirinya KPPSI adalah Azis Qahhar Mudzakkar—suatu kenyataan yang menunjukkan bahwa KPPSI merupakan reinkarnasi dari gerakan DI/TII Qahhar Mudzakkar.

DI/TII dan KPPSI tampaknya memiliki tujuan yang sama, yakni untuk membangun wilayah Islam secara formal. Sebagai gerakan Islam, baik DI/TII dan KPPSI menganggap Islam merupakan bagian yang tak terpisahkan dari urusan

37 Irfan Yahya, wawancara pribadi, 11 September 2013.

negara. Kedua gerakan ini hanya berbeda dalam cara mereka memperjuangkan tujuan mereka. Gerakan DI/TII berjuang melalui konfrontasi fisik, sedangkan KPPSI memanfaatkan momentum Reformasi di Indonesia. DI/TII sangat tergantung pada seorang pemimpin tunggal, yakni Qahhar Muzakkar, sedangkan KPPSI dipimpin oleh sejumlah tokoh senior di Sulawesi Selatan. Gerakan DI/TII berjuang untuk menciptakan sebuah negara Islam melalui kegiatan revolusioner, sedangkan KPPSI mencari otonomi khusus di Sulawesi Selatan untuk melaksanakan Syariat Islam melalui jalur konstitusional (Juhannis, 2006: vii).

Hingga tahun 2010, KPPSI telah menyelenggarakan empat kali kongres. Kongres pertama diadakan dengan nama Kongres Ummat Islam pada 19-21 Oktober 2000 di Makassar. Kongres ini memutuskan bahwa KPPSI bertujuan sebagai alat perjuangan untuk menuntut otonomi khusus pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan. KPPSI sendiri terdiri dari dua badan utama: Majelis Syuro (Dewan Penasihat) dan Majelis Lajnah (Dewan Eksekutif). Anggota Majelis Syuro kebanyakan terdiri dari kaum intelektual dan pemuka agama, sedangkan Dewan Eksekutif dipimpin oleh Azis Qahhar Muzakkar. Kongres kedua yang berlangsung tanggal 29-31 Desember 2001 menyiapkan terbentuknya otonomi khusus Syariat Islam di Sulawesi Selatan. Kongres ketiga dilaksanakan pada 26-28 Maret 2005 di Kabupaten Bulukumba, Sulawesi Selatan. Inilah kabupaten pertama yang menerapkan Syariat Islam di Sulawesi Selatan melalui Peraturan Daerah (Perda) yang dikeluarkan oleh Bupati setempat pada 2002 (Asi, 2007: 8-12). Pada 7-8 Februari 2010, kembali diadakan kongres KPPSI yang diselenggarakan di Kabupaten Pangkep. Menariknya, keempat kongres itu selalu

menghadirkan Azis Qahhar Mudzakkar sebagai tokoh sentral KPPSI.³⁸

Gerakan KPPSI ternyata menarik sejumlah kalangan yang berpengaruh di Sulawesi Selatan (Pradadimara & Junedding, 2002). Pada kongres kedua disebutkan bahwa Gubernur Sulawesi Selatan, Ketua DPRD, dan Walikota Makassar adalah anggota *Advisory Committee* kongres tersebut, begitu juga Jusuf Kalla (menjabat Menko Perokonomian Kabinet Megawati pada saat itu) dan Tamsil Linrung (politisi PKS dan anggota DPR RI). Sementara itu, semua rektor universitas besar di Makassar, serta ketua cabang Muhammadiyah dan NU setempat menjadi anggota *Steering Committee*.

Selain Azis Qahhar Mudzakkar, beberapa tokoh penting KPPSI antara lain KH. Sanusi Baco (mantan Ketua Nahdlatul Ulama Sulawesi Selatan), KH. Djamaluddin Amien (mantan Ketua Muhammadiyah Sulawesi Selatan), Abdurrahman A. Basalamah (mantan Rektor UMI), Patabai Pabokori (mantan Bupati Bulukumba), Syafruddin Nur (mantan Bupati Pangkep), Amin Syam (mantan Gubernur Sulawesi Selatan), dan Ilham Arief Sirajuddin (mantan Walikota Makassar). Hadirnya tokoh-tokoh tersebut menjadikan jaringan KPPSI memiliki pengaruh yang cukup besar di masyarakat Sulawesi Selatan. Berdasarkan hasil jajak pendapat Desember 2001-Januari 2002 yang dilakukan oleh tim Pengkajian Konsep Pemberlakuan Syariat Islam (PKPSI) yang dibentuk oleh Pemerintah Provinsi Sulawesi Selatan, disebutkan bahwa umumnya masyarakat merespons secara positif pelaksanaan Syariat Islam bagi

38 Sejak kongres 1-3 Azis Qahhar Mudzakkar dipilih sebagai Ketua Lajnah Tanfiziah, kemudian pada kongres 4, Azis Qahhar Mudzakkar dipilih sebagai Amir Majelis.

pemeluknya dengan 91.11 persen yang setuju.³⁹ Organisasi ini berpengaruh cukup besar dalam penegakan Syariat Islam di beberapa daerah kabupaten/kota di Sulawesi Selatan, misalnya, di Kabupaten Bulukumba, Pangkep, dan Enrekang.

KPPSI memiliki cabang di setiap kabupaten di Sulawesi Selatan, kecuali Kabupaten Tana Toraja dan Toraja Utara.⁴⁰ Hal ini karena KPPSI merupakan aliansi ormas Islam—seperti Muhammadiyah, NU, Wahdah Islamiyah, Hidayatullah, dan Darul Istiqamah—dan lembaga lainnya yang memiliki pengaruh kuat di masyarakat dan tersebar di berbagai daerah. Selain itu, aktivis KPPSI sebagian besar berasal dari kalangan akademis perkotaan, misalnya, Abdurrahman Basalamah yang pernah menjadi rektor UMI (Universitas Muslim Indonesia), serta sebagian besar dosen UIN Alauddin di Makassar. Sedangkan aktivis KPPSI tingkat kabupaten kebanyakan merupakan lulusan fakultas teknik, kedokteran, atau ilmu sosial dari universitas terkemuka di Makassar (Pradadimara & Junedding, 2002). Bahkan ada klaim bahwa mereka sebagian besar berprofesi sebagai akademisi, ulama, politisi, dan pejabat pemerintah.⁴¹ Kesimpulannya, KPPSI merupakan jaringan yang diisi oleh sejumlah elite menengah ke atas yang memiliki ideologi kuat tentang Islam.

Terlepas dari kuatnya pengaruh KPPSI di masyarakat, tampak bahwa hingga kini, gagasan tentang implementasi Syariat Islam di beberapa daerah Sulawesi Selatan boleh dikatakan

39 Lihat *Laporan Akhir Survei Pendapat tentang Wacana Pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan* oleh Tim Pengkajian Konsep Pemberlakuan Syariat Islam Sulawesi Selatan, Pemerintah Provinsi Sulawesi Selatan, Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah, Makassar, Desember 2001.

40 Irfan Yahya, wawancara pribadi, 11 September 2013.

41 *Ibid.*

masih berjalan di tempat. Hal ini terbukti dengan kenyataan bahwa sampai hari ini, KPPSI belum mampu menghadirkan otonomi khusus Sulawesi Selatan sebagaimana di Provinsi Aceh.

Mengenai keterkaitan jaringan ini dengan Klan Qahhar Mudzakkar, dapat dilihat bahwa setiap keterlibatan politik Azis Qahhar Mudzakkar selalu atas pertimbangan KPPSI. Ia berkata:

“...yang mendorong saya masuk anggota DPD itu kelompok Islam: pesantren, KPPSI. ...yang mendorong saya dua kali menjadi cagub, cawagub, semuanya itu oleh KPPSI.”⁴²

Jaringan inilah yang kemudian bekerja dan menyosialisasikan Azis di masyarakat. Selain KPPSI, terdapat juga jaringan pesantren; Azis menjadi tokoh penting, yakni Hidayatullah.

✓ **Hidayatullah**

Pesantren Hidayatullah berkaitan erat dengan Azis Qahhar Mudzakkar, karena dia merupakan salah satu perintisnya. Sekitar 30 pondok pesantren Hidayatullah telah berdiri di Sulawesi Selatan berkat pengaruhnya. Dari bentuk pesantren, Hidayatullah kemudian berkembang dengan berbagai amal usaha di bidang sosial, dakwah, pendidikan dan ekonomi. Organisasi ini menyebar ke berbagai daerah di hampir seluruh kabupaten di Sulawesi Selatan.

Hidayatullah didirikan pada 7 Januari 1973 di Balikpapan dalam bentuk sebuah pesantren oleh Abdullah Said. Melalui Musyawarah Nasional pertama pada 9–13 Juli 2000 di Balikpapan, Hidayatullah mengubah bentuk organisasinya menjadi organisasi kemasyarakatan (ormas) dan menyatakan diri sebagai gerakan perjuangan Islam. Sebagai organisasi massa Islam yang berbasis kader, Hidayatullah menyatakan diri sebagai Gerakan Perjuangan Islam (Al-Harakah al-Jihadiyah

42 Azis Qahhar Mudzakkar, wawancara pribadi, 9 September 2013.

al-Islamiyah) dengan dakwah dan pendidikan sebagai program utamanya. Azis sendiri pada saat ini menjabat sebagai Anggota Dewan Syuro DPP Hidayatullah. Sedangkan saudaranya, Buhari Kahar Muzakkar, juga aktif di organisasi ini sebagai dewan pembina Pesantren Hidayatullah Sulawesi Selatan.

Dalam dunia intelektual, lembaga pendidikan Hidayatullah meliputi Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) dan Taman Kanak-Kanak (TK), Sekolah Dasar (SD) atau Madrasah Ibtidaiyah (MI), Sekolah Menengah Pertama (SMP) atau Madrasah Tsanawiyah (MTs) dan Sekolah Menengah Atas (SMA)/ Sekolah Menengah Kejuruan (SMK)/Madrasah Aliyah (MA). Sekolah-sekolah tersebut setidaknya hampir ada di setiap wilayah provinsi di Indonesia. Terdapat juga perguruan tinggi di Surabaya, Balikpapan, dan Depok serta sebuah perguruan tinggi STT STIKMA Internasional di Malang. Berbeda dengan Perguruan Tinggi Hidayatullah lainnya yang umumnya mempelajari ilmu agama, STT STIKMA Internasional Malang adalah perguruan tinggi yang mempelajari bidang teknologi informasi, multimedia, arsitektur, dan komputerisasi akuntansi. Selain di bidang pendidikan, Hidayatullah juga merambah bidang media dengan menerbitkan sebuah majalah bernama “Suara Hidayatullah”. Majalah ini berisi tentang problematika dan dinamika dakwah, baik pada skala nasional maupun internasional.

Di Sulawesi Selatan, minimal terdapat satu buah cabang yayasan Hidayatullah di tiap kabupaten, kecuali di Kabupaten Tana Toraja dan Toraja Utara. Bahkan di Kabupaten Luwu Timur, terdapat lima cabang Hidayatullah yang tersebar di kecamatan yang berbeda. Yayasan tersebut membawahi beberapa lembaga pendidikan, dimulai dari TK, SD atau MI, SMP atau MTs, dan SMA atau MA, serta SMK. Keberadaan lembaga-lembaga pendidikan yang dimiliki oleh Hidayatullah

di hampir seluruh wilayah Sulawesi Selatan menjadikan Azis mudah tersosialisasikan.

Jaringan ini kemudian secara masif menjadi salah satu penggerak utama dalam setiap aktivitas politik yang melibatkan anggota klan, khususnya Azis. Ketika saya menanyakan bagaimana hubungan, peran dan dukungan Hidayatullah di daerah terhadap partisipasinya dalam politik, salah satu pimpinan Hidayatullah di daerah Luwu Utara menjawab:

“...Hidayatullah itu sistem kepemimpinan komando. Kalau dari atas menyampaikan bahwa ini ada yang harus dilakukan, maka di bawah itu akan bergerak. ...apa yang kita lakukan di daerah itu adalah pengejawantahan dari wilayah. ...kalau masalah teknis (kampanye) diserahkan ke daerah.”⁴³

Di tempat terpisah, pimpinan cabang Hidayatullah di Kabupaten Luwu Timur mengutarakan hal yang sama:

“Beliau itu sebelum melangkah lebih jauh dalam pencalonan seperti itu, tidak gegabah langsung mencalonkan tanpa ada pertimbangan-pertimbangan sesepuh-sesepuh di Hidayatullah ini, termasuk KPPSI juga. ...di kalangan kita di Hidayatullah ini, ...ada istilah sami'na wa atho'na (kami dengar dan kami taat) dengan imamah jamaah (pimpinan), sehingga apapun yang dikatakan pimpinan umum... bagaimana kita selalu mendukung ustadz Azis.”⁴⁴

Kesimpulannya, seperti halnya dengan KPPSI, Hidayatullah merupakan bagian yang penting dalam menjelaskan modal yang dimiliki oleh klan. Jaringan Hidayatullah yang cukup banyak dan tersebar secara struktural dan kultural di berbagai daerah di Sulawesi Selatan menjadi faktor kunci kehadiran Klan Qahhar Mudzakkar dalam politik lokal di Indonesia. Mudah dipahami bahwa jaringan ini tak terlepas warisan dari ayah

43 Martopo, wawancara pribadi, 26 September 2013.

44 Maulana, wawancara pribadi, 13 Agustus 2013.

mereka, Qahhar Mudzakkar; Qahhar Mudzakkar merupakan salah satu tokoh penting dalam Muhammadiyah, sedangkan Hidayatullah didirikan oleh orang-orang yang berafiliasi erat dengannya. Singkatnya, jejak aktifitas Qahhar Mudzakkar dalam berbagai jaringan masa lalu masih mewarnai pilihan dari para keturunannya untuk terlibat dalam jaringan-jaringan sosial kontemporer. Begitupun dalam partai politik.

✓ **Partai Politik**

Terdapat beberapa nama partai yang menjadi kendaraan politik anggota Klan Qahhar Mudzakkar. Partai tersebut antara lain Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Amanat Nasional (PAN), Partai Golkar, dan Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Namun, hanya dua partai pertama saja yang memiliki kedekatan dan sejarah yang cukup panjang dengan anggota klan. Sedangkan dua terakhir merupakan partai yang belum lama mereka manfaatkan.

Bagi klan ini, Partai Bulan Bintang bisa dikatakan merupakan “partai keluarga”. Sejak berdiri pada tanggal 17 Juli 1998 di Jakarta, Partai Bulan Bintang yang merupakan partai politik berasaskan Islam telah menjadi wadah dari lima anggota klan dalam rangkaian pemilu di Sulawesi Selatan sejak tahun 1999. Andi Mudzakkar, Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar, Muslimin Kahar Mudzakkar, Andi Tenri Karta dan Kahar Agung Khaeruddin adalah anggota klan yang menjadi kader dari partai ini, walaupun kemudian Andi Mudzakkar bersama istrinya Andi Tenri Karta menyeberang ke Partai Golkar tahun 2010 dan Muslimin Kahar Mudzakkar ke PKS tahun 2013. Sejak DPC PBB Kabupaten Luwu terbentuk pada tahun 1999, Andi Mudzakkar menjadi ketua pertama, dan digantikan oleh Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar pada 2010.

Andi Mudzakkar terpilih sebagai anggota DPRD Luwu pada Pemilu 1999 dan 2004. Menyusul kemudian Ummu Kalsum yang terpilih pada Pemilu 2009. Sementara itu, Muslimin Kahar Mudzakkar dalam dua Pemilu 2004 dan 2009 selalu gagal, juga di kabupaten yang sama. Andi Tenri Karta juga menggunakan partai ini pada Pemilu 2009, sedangkan Kahar Agung Khaeruddin mencoba peruntungannya pada Pemilu 2014 pada tingkat provinsi. Di tahun 2008, bersama Partai Bintang Reformasi (PBR), Partai Bulan Bintang (PBB) mengusung Andi Mudzakkar sebagai calon bupati Luwu dan berhasil memenangkan Pemilukada dengan mengalahkan calon petahana Basmin Mattayang yang saat itu menjadi ketua DPD Partai Golkar—partai yang kemudian menjadi kendaraan Andi Mudzakkar—di Kabupaten Luwu.⁴⁵

Banyaknya anggota Klan Qahhar Mudzakkar memilih PBB sebagai kendaraan politiknya bisa dikaitkan dengan beberapa alasan. Salah satunya bisa ditelusuri dari sejarah berdirinya partai ini. Dideklarasikan pada 26 Juli 1998, partai ini pada dasarnya merupakan keberlanjutan dari Partai Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia) yang hidup pada masa Sukarno.⁴⁶ Ada yang menyimpulkan bahwa kemenangan Partai

45 Biasanya, di Sulawesi Selatan, setelah terpilih menjadi bupati, mereka berpindah ke Partai Golkar dan kemudian secara otomatis menjadi Ketua DPD Golkar.

46 Mengenai sejarah Partai Bulan Bintang, partai ini merupakan keberlanjutan dari Partai Masyumi yang telah dibubarkan oleh Presiden Sukarno pada 1960. Pada awal Orde Baru, elite partai berlambang bulan bintang ini ingin menghidupkan kembali partai mereka, tetapi tidak diizinkan oleh rezim Orde Baru. Baru pada 1970-an, dalam pertemuan di Malang, sebuah partai baru yang disebut Parmusi (Partai Muslim Indonesia) dibentuk. Pada 1973, partai ini dipaksa untuk bergabung dengan partai-partai Islam lainnya ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Dengan jatuhnya Soeharto pada tahun 1998, pendukung Masyumi memutuskan untuk mendirikan sebuah partai baru. Rencana awal adalah kembali menggunakan nama Masyumi, tetapi

Masyumi dalam Pemilu 1955 di Sulawesi Selatan (meraih 39,7 persen suara)⁴⁷ karena partai inilah yang paling menunjukkan simpati terhadap gerakan Qahhar Mudzakkar dan DI/TII (Harvey, 1989: 210). Namun, menurut hemat saya, justru DI/TII-lah yang mendukung Masyumi, bukan sebaliknya. Masyumi merupakan sayap gerakan Muhammadiyah dalam politik pada masa lalu sehingga DI/TII mendukungnya; Qahhar Mudzakkar merupakan kader Muhammadiyah.⁴⁸

Berdirinya Partai Bulan Bintang juga sangat berkaitan dengan beberapa organisasi lain, misalnya, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII)⁴⁹, Muhammadiyah.⁵⁰ Para fungsionaris PBB Sulawesi Selatan, khususnya Kabupaten Luwu, mengklaim bahwa mereka didukung oleh ormas-ormas Islam seperti

setelah mempertimbangkan kembali, mereka memutuskan menyebutnya Partai Bulan Bintang (diolah dari situs web resmi Partai Bulan Bintang di www.bulan-bintang.org dan hasil wawancara dengan sekretaris umum DPC PBB Kabupaten Luwu, Sulthan DS).

- 47 Lihat dalam Ichlasul Amal (1992), *Regional and Central Government in Indonesian Politics*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, hlm. 63.
- 48 Pada masa awal berdirinya Partai Masyumi, Muhammadiyah menjadi salah satu anggota organisasi (anggota istimewa) Masyumi. Sampai bubarnya Masyumi, umumnya anggota Muhammadiyah tergolong pada partai Masyumi, dan sekurang-kurangnya merupakan pendukungnya. Bahkan, luasnya pengaruh Masyumi di penjuru tanah air diyakini karena dukungan Muhammadiyah (lihat Deliar Noer, 1987, "Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965", Jakarta: Grafiti Pers, hlm. 48, 49, dan 55).
- 49 DDII didirikan pada 1967 oleh M. Natsir dan tokoh-tokoh kunci Masyumi. Organisasi ini diyakini sebagai wadah pusat para aktivis dan simpatisan eks-Masyumi (lihat Kuskridho Ambardi (2009), *Mengungkap Politik Kartel: Studi tentang Sistem Kepartaian di Indonesia Era Reformasi*, Jakarta: Gramedia, hlm. 140).
- 50 Disebutkan, bahwa di Sulawesi Selatan pada 1950-an, Muhammadiyah menjadi basis Masyumi. Banyak pengurus dari Muhammadiyah sekaligus pengurus dari Masyumi (Djunedding, 2010: 242).

Muhammadiyah, Wahdah Islamiyah, dan Hidayatullah karena mereka memiliki tujuan yang sama, yakni menegakkan Syariat Islam bagi pemeluknya.⁵¹ Dan, sebagaimana telah diuraikan di atas, Klan Qahhar Mudzakkar sangat erat kaitannya dengan beberapa di antara organisasi-organisasi ini.

Di sisi lain, mayoritas kader Partai Bulan Bintang secara politis terkungkung pada masa Orde Baru, kemudian aktif kembali setelah Reformasi. Hal ini juga terjadi pada para anggota Klan Qahhar Mudzakkar.

Partai lain yang menjadi kendaraan Klan Qahhar Mudzakkar ialah Partai Amanat Nasional (PAN). Melalui partai ini, Buhari Kahar Muzakkar terpilih dalam dua Pemilu Legislatif sebagai anggota DPRD Provinsi Sulawesi Selatan. Pada Pemilu 2009, dapilnya meliputi kabupaten/kota Luwu, Palopo, Luwu Utara, dan Luwu Timur. Keterlibatan Buhari dalam partai ini sudah cukup lama. Dia menjadi kader sejak partai ini dideklarasikan, dan mengikuti Pemilu 2004 untuk anggota DPRD Provinsi Sulawesi Selatan.

Kelahiran PAN pada 23 Agustus 1998 dibidani oleh Majelis Amanat Rakyat (MARA), PPSK, sejumlah fungsionaris Muhammadiyah dan Kelompok Tebet. M. Amin Rais menjadi ketua pertamanya. Pada tahun yang sama, PAN dideklarasikan di Makassar, Sulawesi Selatan. Sebagai ketua pertama ialah Moh. Askin yang kemudian digantikan oleh KH Djamaluddin Amien, ulama karismatik dan mantan Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sulawesi Selatan. Fakta ini menyiratkan adanya kedekatan antara PAN dan Muhammadiyah, khususnya di Sulawesi Selatan.⁵²

51 Sulthan D.S., wawancara pribadi, 3 November 2013.

52 Di Indonesia secara keseluruhan, para aktivis Muhammadiyah menjadi penggerak utama berdirinya cabang-cabang PAN di daerah, bahkan kantor-

Walaupun banyak tokoh Muhammadiyah mengatakan bahwa PAN bukanlah wadah aktualisasi politik resmi warga Muhammadiyah, tetapi kecenderungan warga Muhammadiyah mengarah ke PAN cukup kuat. Di salah satu kabupaten yang saya teliti, tepatnya di Kecamatan Burau Kabupaten Luwu Timur, salah seorang fungsionaris PAN mengatakan adanya kecenderungan warga Muhammadiyah untuk mendukung PAN. Menurutnya lagi, warga Muhammadiyah di Kecamatan Burau adalah yang terbesar di Luwu Timur.⁵³ Berdasarkan klaim tersebut, saya kemudian menabulasi hasil perolehan suara PAN di Kecamatan Burau pada Pemilu 2009, dan total suara DPRD kabupaten serta DPRD provinsi. Hasilnya sangat menarik: total suara DPRD kabupaten menempatkan PAN pada urutan kedua tertinggi dengan 17,18 persen, di bawah Partai Golkar 21,77 persen. Sementara pada tingkat DPRD provinsi, perolehan suara 38 persen menempatkan PAN di urutan tertinggi, jauh meninggalkan pesaing terdekatnya yakni Partai Golkar yang hanya memperoleh 14,83 persen.

Kesimpulannya, meskipun beberapa anggota klan terlibat dalam dua partai yang berbeda, keterkaitan partai tersebut dengan sejarah Klan Qahhar Mudzakkar dan Muhammadiyah di Sulawesi Selatan cukup signifikan. Warisan orangtua mereka masih menjadi tradisi politik yang kemudian dilakoni oleh anggota klan dalam memilih jaringan partai politik pada awalnya, sebelum dua anggota klan beralih ke partai lain.

kantor cabang di daerah diisi oleh para aktivis Muhammadiyah lokal (lihat Kuskridho Ambardi (2009), *Mengungkap Politik Kartel: Studi tentang Sistem Kepartaian di Indonesia Era Reformasi*, Jakarta: Gramedia, hlm. 144).

53 Daeng Mangawing, wawancara pribadi, 4 Agustus 2013.

✓ **Wija To Luwu**

Berbeda dari yang telah disebutkan, jaringan ini dibangun berdasarkan kekerabatan karena hubungan darah, etnis atau daerah. Secara leksikal, *wija* berarti anak, dan *to Luwu* berarti orang Luwu. Jadi, *wija to Luwu* dapat diartikan sebagai keturunan orang Luwu. Saya menganggap penting untuk menyebutkannya sebagai salah satu elemen penting dalam keberhasilan mereka. Di awal saya telah sebutkan bahwa kekerabatan dibangun atas dasar *siri'* dan *pesse*, dan di sini *habitus* tersebut telah terkonversi sebagai modal. Dengan logika Bourdieu, dapat dikatakan *wija to Luwu* merupakan wujud konversi modal kultural ke dalam modal sosial, yakni jaringan yang tidak terlembagakan secara struktural.

Dalam konteks politik, *wija to Luwu* dapat diartikan sebagai usaha untuk membangun sebuah identitas Luwu (orang Luwu) melalui persatuan dan solidaritas dalam berbagai hal yang melibatkan pertarungan kepentingan dengan identitas lain, misalnya, etnis Bugis, Toraja, atau Makassar. Atas dasar ini, mobilisasi jaringan identitas menjadi tujuan utama untuk membangun ke-Luwu-an.

Salah satu studi yang menyimpulkan adanya jaringan ini dalam ranah politik ialah studi Dik Roth (2007). Wacana *wija to Luwu* tersebut telah digunakan untuk memperjuangkan berdirinya sebuah provinsi baru dengan nama Luwu Raya, terlepas dari Sulawesi Selatan. Sejarah Luwu sebagai kerajaan yang pernah berjaya pada masa lalu menjadi salah satu unsur pembangun *wija to Luwu* karena bagi kalangan elite politik di Luwu Raya, darah yang mengalir dalam diri orang-orang Luwu adalah perekat kesatuan yang digunakan untuk kepentingan dan tujuan bersama sebagai *wija to Luwu* (Roth, 2007: 185).

Di antara anggota klan, yang paling banyak memanfaatkan jaringan ini ialah Azis Qahhar Mudzakkar dan Buhari Kahar Muzakkar. Ini karena, dibandingkan anggota klan lain, arena pertarungan merekalah yang paling luas, yakni pada tingkat provinsi. Azis Qahhar Mudzakkar terlibat dalam pemilihan DPD, dan pemilihan gubernur dan wakil gubernur Sulawesi Selatan. Keseluruhan rangkaian elektoral tersebut meniscayakan Azis berhadapan dengan lawan politik yang berasal dari beragam etnis. Di daerah Luwu Raya, jaringan *wija to Luwu* digunakan untuk melawan dua kekuatan besar yakni etnis Bugis dan Toraja. Hal ini tampak, misalnya, dalam kampanye pemilihan gubernur 2013 di Kota Palopo. Azis mengatakan:

*“Rakyat Luwu merasa terpinggirkan. Jika merasa dipinggirkan, inilah saatnya orang Luwu bersatu dan konsisten dalam mendukung untuk memenangkan wija to Luwu pada pemilihan gubernur Sulsel nanti.”*⁵⁴

Jaringan ini pada dasarnya tidak terlembagakan, walaupun terdapat juga organisasi kekerabatan KKL Raya (Kerukunan Keluarga Luwu Raya), yang diketuai oleh Buhari Kahar Muzakkar, serta IPMIL (Ikatan Pelajar Mahasiswa Indonesia Luwu)—dua organisasi yang menurut saya terbangun atas dasar semangat kultural *wija to Luwu*. Dengan semangat *wija*

54 Dimuat dalam media daring luwuraya.net, dapat diakses melalui: www.luwuraya.net/2012/03/aziz-saatnya-wija-to-luwu-bersatu/. Selain itu, menurut Azis Qahhar Mudzakkar, dari sekian banyak pejabat di Pemerintah Provinsi Sulawesi Selatan, tidak ada satu pun yang termasuk *wija to Luwu*, yang terdiri atas empat kabupaten/kota: Palopo, Luwu, Luwu Utara, dan Luwu Timur, karena itu “dengan majunya saya (Azis Qahhar Mudzakkar), yang berpasangan dengan Pak Ilham (Ilham Arief Sirajuddin), *in sya’ Allah* kini saatnya orang Luwu memimpin Sulawesi Selatan”, (dimuat dalam Koran Tempo, dapat diakses melalui: www.koran.tempo.co/konten/2012/04/18/271497/Azis-Ini-Saatnya-Wija-to-Luwu).

to *Luwu*, legitimasi politik dapat dibangun. Orang-orang Luwu karena *siri'* dan *pesse* kemudian membangun *sense of belonging* dan *sense of difference* yang pada akhirnya mengidentifikasi diri dan orang lain dalam arena politik. Logikanya, karena kita (pemilih dan kandidat) berasal dari darah dan daerah yang sama (*wija to Luwu*), maka selayaknyalah ke-Luwu-an menjadi tujuan utama. Apabila mereka berbeda, mereka telah menyalahi *siri'* dan *pesse*. Selain itu, marjinalisasi etnis Luwu dalam arena sosial dan politik di Sulawesi Selatan menjadi faktor pendorong terbangunnya jaringan *wija to Luwu*, salah satunya, hingga saat ini etnis Luwu belum diakui secara formal sebagai etnis tersendiri (Roth, 2013: 184-5).

Reproduksi kultural untuk mempertahankan identitas *wija to Luwu* juga secara kontinu terus dilakukan. Setiap 23 Januari, empat daerah di Luwu Raya bergiliran menjadi tuan rumah perayaan Hari Perlawanan Rakyat Luwu. Peringatan tersebut dihadiri empat kepala daerah se-Luwu Raya dan sejumlah elemen masyarakat Luwu. Isi dari perayaan tersebut antara lain mengenang sejarah perjuangan orang-orang Luwu melawan penjajah Belanda, dan mewacanakan semangat kearifan lokal masyarakat Luwu sebagai identitas yang perlu terus diperjuangkan.

Bab IV

Reproduksi Kuasa Klan: Keberhasilan dan Kegagalan

Ibaratnya dalam sebuah permainan, kemampuan para pemain menggunakan strategi dan *skill* yang dibatasi dengan aturan dalam arena, pada akhirnya akan menghasilkan pemenang dan pecundang. Begitu pun dalam kontestasi politik, para pelakunya juga yang membutuhkan kepiawaian. Pierre Bourdieu dalam berbagai tulisannya mengutarakan kurang lebih bahwa ruang sosial pada dasarnya tidaklah setara, dan akhirnya menciptakan siapa yang mampu berdiri dan mengolah modal dengan lebih baik. Namun, seringkali, seseorang harus tunduk pada kuasa ruang yang mengekanginya. Tentang hal inilah yang dibahas dalam bab ini.

Bab ini akan menguraikan bagaimana kuasa Klan Qahhar Mudzakkar bisa tumbuh dalam arena politik. Pada bab lalu, telah dijelaskan tentang modal yang mereka miliki. Pada bab ini, dijelaskan bagaimana modal itu mampu menghasilkan sebuah otoritas politik melalui strategi yang dilakukan oleh anggota klan ataupun dari hasil legitimasi kultural. Beberapa anggota klan yang berhasil maupun yang gagal dalam reproduksi modal menjadi bagian penjelasan akhir dalam bab ini.

A. Berawal dari Transisi Rezim dan Perubahan Konstitusional: *A Political Opportunity Structure*

Jatuhnya Soeharto pada 1998 merupakan awal dimulainya masa transisi rezim otoritarian menuju masa demokrasi (Emmerson, 2001; Mishra, 2002). Setelah berakhirnya rezim Soeharto yang dinilai sebagai bentuk pengekangan terhadap kebebasan sipil—salah satunya dalam politik—selama kurang lebih 32 tahun, terjadilah “ledakan politik” yang melahirkan masa Reformasi. Semangat perubahan dengan *jargon* “reformasi” tersebut kemudian menghadirkan harapan yang sangat besar terhadap demokrasi, yang diyakini sebagai solusi tepat untuk menghilangkan praktik-praktik otoritarianisme Orde Baru atau oligarki Soeharto dan kroninya. Besarnya tuntutan memaksa DPR RI melakukan agenda pertama Reformasi dengan mengamandemen UUD 1945 yang telah puluhan tahun tak tersentuh. Tercatat empat amandemen UUD 1945 telah dilakukan sejak 1999 sampai dengan 2002.¹ Perubahan ini mengatur ulang hubungan dan sistem politik pemerintahan Indonesia secara fundamental, misalnya, sistem parlemen, kepartaian, dan pemilu.

Perubahan UUD 1945 tersebut juga telah mengubah pola hubungan pemerintahan antara pusat dan daerah. Konsep desentralisasi (otonomi daerah) diperkenalkan untuk menunjang terciptanya demokrasi secara menyeluruh hingga ke daerah. Setelah pelaksanaan politik desentralisasi, lebih dari 500 kabupaten dan kota, dan 34 provinsi telah menikmati sejumlah besar kekuasaan untuk menjalankan urusan daerah mereka.

1 UUD 1945 terhitung sudah empat kali mengalami amandemen (perubahan). Amandemen pertama disahkan pada 19 Oktober 1999. Amandemen kedua disahkan pada 18 Agustus 2000. Yang ketiga disahkan pada 10 November 2001, dan yang terakhir disahkan pada 10 Agustus 2002.

Sedangkan pemerintah pusat hanya mengurus kekuasaan strategis yang berkaitan dengan pertahanan, kebijakan luar negeri, urusan fiskal dan moneter, agama, dan hukum. Sebagai bagian dari mekanisme desentralisasi, pemilihan kepala daerah secara langsung ditetapkan dan diyakini membuat tata pemerintahan demokratis yang transparan, partisipatif, dan mampu meningkatkan pembangunan sosial ekonomi (Hasanuddin, 2003).

Akibatnya, masyarakat lokal mulai menjalankan wewenang dan memiliki pengaruh secara formal dan informal melalui berbagai bentuk keterlibatan politik (Nordholt dan van Klinken, 2007; Choi, 2011). Penyebaran kekuasaan tidak hanya dikaitkan dengan organisasi modern seperti LSM, tetapi juga dengan struktur masyarakat pra-modern (tradisional)—struktur yang didasarkan pada otoritas konsensual daripada hukum (Lay, 2009: 2). Dalam penelitian ini, nilai dalam struktur tradisional yang mendukung hadirnya politik klan terlihat dengan sangat jelas.

Transisi rezim dan perubahan konstitusional tersebut menjadi titik awal genealogi kuasa klan. Momen inilah yang kemudian memberi peluang atau paling tidak membentuk keyakinan Klan Qahhar Mudzakkar, bahwa modal yang dimilikinya mampu untuk mereproduksi kekuasaan di Sulawesi Selatan. Dalam perspektif teoretik, ini dapat dikatakan sebagai “struktur peluang politik” (*political opportunity structure*).² Lebih luas

2 *Political opportunity structure* atau biasa juga disebut *political opportunity* mengacu pada sistem politik yang rentan terhadap pertentangan, dan menciptakan kesempatan bagi agen untuk menggunakan waktu yang tepat ini untuk mendorong sebuah perubahan sosial. Kerentanan ini dapat berupa hasil dari: pertumbuhan pluralisme politik; penurunan efektivitas represi; perpecahan elite politik; perluasan akses partisipasi kelembagaan dalam proses politik; ataupun dukungan oposisi. Lihat dalam Ryan Cragun dan

lagi, saya sepakat dengan kesimpulan bahwa elite politik lokal di Indonesia adalah produk, bukan pendorong utama, perubahan sosial politik, pada situasi elite politik lokal di Indonesia telah mengambil keuntungan dari perubahan peluang politik akibat Reformasi dan berbagai kebijakan desentralisasi (Choi, 2014: 392).

✓ **Terlepas dari Orde Baru: Arena Politik yang Berubah**

Banyak studi menyimpulkan bahwa rezim Orde Baru Soeharto mampu bertahan begitu lama karena efektivitas tindakan represif negara. Beberapa frase yang diajukan untuk menjelaskan fenomena berkuasanya Orde Baru ialah peran sentralitas militer dan birokrasi dalam struktur rezim, kekuatan ideologi hegemonik rezim, dan budaya kekerasan militer (Liddle, 2001; Aspinall, 2005). Peran militer yang begitu kuat dilakukan dengan mempertahankan dominasi struktural dalam pemerintahan dan birokrasi, baik itu dalam pemerintah pusat maupun daerah (Crouch, 1972; Jenkins, 2010). Dalam politik, militer membenarkan intervensinya melalui doktrin dwifungsi: militer menjaga negara dari segala ancaman, baik dalam bidang pertahanan, politik, ekonomi, sosial, budaya, dan semua hal (Liddle, 2001: 74). Kabinet-kabinet yang dipimpin

Deborah Cragun (2007), *Introduction to Sociology*, New York: Blacksleet River Publishers, hlm. 234. Konsep ini sebenarnya banyak digunakan oleh para analis gerakan sosial untuk menjelaskan bahwa perubahan politik–misalnya transisi rezim–telah memicu “repertoar pertentangan” (*contentious*). Salah satunya adalah Charles Tilly yang menjelaskan bagaimana berbagai faktor, termasuk pergeseran demografi, ekonomi, dan keterbukaan lembaga-lembaga politik ataupun pengembangan parlemen lebih demokratis, telah memungkinkan politik populer untuk bergerak di dalam arena politik melalui pengembangan partai-partai massa dan partisipasi pemilu. Lihat dalam David S. Meyer (2004), “Protest and Political Opportunities”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 30, hlm. 128.

oleh Soeharto melibatkan begitu banyak militer sebagai menteri di tingkat pusat. Sedangkan pada tingkat lokal, dominasi militer terlihat pada banyaknya purnawirawan ABRI ditunjuk sebagai kepala daerah, baik gubernur maupun bupati. Puncak dominasi ini terjadi menjelang Pemilu 1975, ketika semua pejabat pusat dan daerah dipaksa untuk bergabung dengan Sekber Golkar (Sekretariat Bersama Golongan Karya). Karena Partai Golkar merupakan kendaraan politik Orde Baru, maka hampir bisa dipastikan kekuatan hegemoni Orde Baru dalam pemerintahan.³ Hal ini terus berlangsung hingga berakhir rezim ini dengan ditandai lengsernya Soeharto pada 1998, yang disebabkan unjuk rasa dan kerusuhan, perpecahan di kalangan militer serta elite birokrat, penguatan oposisi, dan krisis keuangan (Aspinall, 2005: 4).

Kuatnya pengaruh militer juga terlihat di Sulawesi Selatan. Sebagai bekas daerah gerakan DI/TII Qahhar Mudzakkar, sejak 1966 sampai awal Reformasi, provinsi ini memiliki tiga dari empat gubernur dari kalangan militer. Selain untuk mempertahankan kekuasaan Soeharto, dominasi militer di Sulawesi Selatan juga digunakan untuk menekan munculnya kembali gerakan-gerakan pemberontakan DI/TII. Hal ini tidaklah mengherankan; DI/TII sebagai gerakan Islam merupakan sasaran kedua utama dari tindakan keras militer Orde Baru setelah kaum komunis pada 1960-an sampai dengan 1980-an. Pada masa itu, di Indonesia secara keseluruhan, mereka yang diduga Islam militan dilarang terlibat dalam politik, media Islam ditutup, dan pengkhotbah di masjid dipantau dan diinterogasi (Liddle, 2001: 81). Hal ini juga dialami oleh anggota Klan Qahhar Mudzakkar. Disebutkan

3 Pada pertengahan 1970-an, lebih dari 20.000 tentara menduduki jabatan kekarayaan sebagai menteri, duta besar, anggota DPR, direktur perusahaan negara, perbankan, jabatan tinggi sipil di pemerintahan, rektor universitas, gubernur, bupati, bahkan kepala desa (lihat David Jenkins, 2010: xxvii).

bahwa ketika Azis Qahhar Mudzakkar terpilih menjadi ketua HMI pada 1987, salah satu pejabat militer di Sulawesi Selatan mempertanyakan keterpilihannya kepada Jusuf Kalla.⁴

Di sisi lain, hegemoni Orde Baru di Sulawesi Selatan—hampir bisa dipastikan hal yang sama terjadi di seluruh provinsi—terletak pada pengaruh Partai Golkar dalam politik. Proyek Golkarisasi menjadikan aktivitas politik sangat sentralistik karena sirkulasi elite pemerintahan hanya berputar pada militer dan birokrasi. Sipil birokrasi biasanya merupakan lulusan APDN (Akademi Pemerintahan Dalam Negeri) yang telah mendapat lisensi “kroni Orde Baru”. Di sini, *habitus* masyarakat mungkin berubah karena dikondisikan oleh aturan formal dan norma yang tersurat ditambah dengan tindakan represif yang dipraktikkan untuk menjamin kesesuaian dengan gaya Orde Baru. Dominasi rezim Orde Baru dalam berbagai aspek kehidupan sosial, ekonomi, dan politik menuntut *habitus* untuk menyesuaikan diri. Sistem tersebut menjadikan banyak dari anggota Klan Qahhar Mudzakkar tidak bisa berbuat apa-apa. Stereotip keturunan pemberontak yang melekat pada mereka mengakibatkan aktivitas politik mereka terbatas. Saya menanyakan masalah ini kepada salah satu anggota klan: apakah mereka mengalami marginalisasi politik?

“Ya pastilah! Semua memang begitu kan? zaman Orde Baru, yang bisa masuk politik kan (hanya) KNPI atau AMPI, kalau tidak zaman Reformasi, tidak mungkinlah kayak kita ini.”⁵

4 Azis Qahhar Mudzakkar, wawancara pribadi, 9 September 2013. Jusuf Kalla pada saat itu merupakan salah satu tokoh HMI di Sulawesi Selatan.

5 Azis Qahhar Mudzakkar, wawancara pribadi, 9 September 2013. Hegemoni Partai Golkar disebabkan juga oleh infrastruktur partai ini yang relatif “mapan” di kalangan generasi muda, misalnya, kedekatan dengan organisasi KNPI (Komite Nasional Pemuda Indonesia), dan AMPI (Angkatan Muda Pembaharuan Indonesia). AMPI sangat populer sebagai wadah kaderisasi

Lahirnya Reformasi kemudian melepaskan sedikit banyak pengaruh rezim Orde Baru. Selain amandemen UUD 1945 dan pelaksanaan otonomi daerah, era Reformasi juga mengagendakan penghapusan dwifungsi ABRI—agenda yang memaksa militer “kembali ke barak”. Setelah lengsernya Soeharto pada 1998, keran politik anggota klan kemudian terbuka. Hal yang sama juga terjadi di berbagai daerah dengan banyaknya elite lokal lama yang kemudian hadir sebagai penguasa lokal baru (Robison dan Hadiz, 2004; Nordholt dan van Klinken, 2007). Semakin banyak orang Indonesia—terutama dari kelas menengah—menduduki kursi legislatif atau posisi eksekutif sebagai cara untuk mencari pengakuan publik, popularitas atau keuntungan bisnis (Choi, 2011: 107). Pergeseran ini, sekali lagi memengaruhi *habitus* masyarakat dalam politik, ditandai dengan banyaknya variasi aktor politik. Walaupun beberapa studi menyimpulkan bahwa aktor-aktor tersebut hanyalah transformasi elite masa lalu, terdapat juga studi yang mencatat hadirnya elite baru seperti pengusaha (Buehler, 2009). Di sini saya menyimpulkan bahwa Klan Qahhar Mudzakkar adalah bagian dari elite baru yang hadir pada masa pasca-Reformasi, tetapi kehadirannya melalui sebuah proses konsolidasi kekuasaan politik lama (tradisional).

✓ **Demokratisasi dan Desentralisasi: Pintu Masuk Kehadiran Klan**

Di sini, demokratisasi dimaknai sebagai perubahan konstitusional sistem pemerintahan Indonesia, misalnya, sistem kepartaian dan pemilu, parlemen, dan Pemilukada—hal-hal yang diistilahkan dengan instrumen demokrasi oleh Joseph A. Schumpeter. Salah satu perubahan konstitusional yang

politik generasi muda di Sulawesi Selatan. Biasanya, “alumni” AMPI menjadi pengurus Partai Golkar.

telah terjadi dalam sistem pemerintahan Indonesia adalah dibentuknya parlemen yang menganut sistem bikameral: parlemen terdiri dari DPR dan DPD. Pembentukan DPD ini dilakukan melalui perubahan ketiga atas UUD 1945 pada November 2001. Pembentukan DPD memungkinkan seluruh masyarakat untuk terlibat dalam ranah legislasi tanpa harus menjadi bagian dari partai politik dan golongan tertentu.⁶ Anggota DPD dipilih dengan sistem distrik: di setiap provinsi dipilih empat calon yang memiliki suara terbanyak. Pemberlakuan sistem ini dimulai pada Pemilu 2004. Pada 1 Oktober tahun itu, 128 anggota DPD untuk kali pertama dilantik dan diambil sumpah. Sejak saat itu, tokoh dan elite lokal yang populer di provinsi masing-masing menjadi lebih mudah untuk terpilih dalam pemilu. Dalam konteks Klan Qahhar Mudzakkar, perubahan konstitusional ini telah memudahkan salah satu anggotanya menjadi pejabat publik dalam tiga rangkaian pemilu.

Hal lain yang juga memengaruhi reproduksi kuasa klan adalah sistem kepartaian dan pemilu. Mengacu pada Partai Golkar, Afan Gaffar menyebut istilah *hegemonic party system* untuk menjelaskan sistem kepartaian yang ada pada rezim Orde Baru.⁷ Partai Golkar pada saat itu merupakan *the ruling party* yang menggunakan strategi untuk memenangkan seluruh rangkaian pemilu dengan berubah menjadi “partai negara” yang secara *de facto* terdiri dari komponen birokrasi dan militer (Suryadinata,

6 Dalam pengaturan sebelumnya, anggota DPR terdiri dari partai, utusan daerah, dan utusan golongan. Dua terakhir menjadi anggota parlemen melalui pengangkatan dan bukan pemilihan.

7 Lebih lengkap lihat Afan Gaffar (1992), *Javanese Voters: A Case Study of Election Under a Hegemonic Party System*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

2007: 335).⁸ Akan tetapi, gelombang Reformasi sedikit banyak telah menghilangkan sistem kepartaian hegemonik tersebut. Partai politik yang pada pemilu sebelumnya hanya diakui—yang diistilahkan—terdiri dari dua partai (PDI dan PPP) dan satu Golongan Karya (Golkar), kemudian menjamur pada Pemilu 1999. Amandemen UUD 1945 dan penetapan UU No. 2 Tahun 1999 tentang partai politik menjadi pemicu Reformasi sistem kepartaian di Indonesia pada saat itu (Pamungkas, 2011: 155). Akibatnya, Pemilu 1999 diikuti oleh 48 partai politik, yang mencakup hampir semua ideologi politik, kecuali komunisme.

Pemilu transisi tersebut telah melahirkan kembali beberapa partai Islam yang pernah tampil pada masa awal kemerdekaan sehingga tahun 2014 diyakini sebagai era kebangkitan politik aliran. Lahirnya partai-partai Islam tersebut—misalnya PAN dan PBB—telah menjadi wadah politik yang digunakan oleh beberapa anggota Klan Qahhar Mudzakkar. Bahkan, salah satu dari partai tersebut telah menjadi partai keluarga di Kabupaten Luwu.

Selain undang-undang yang mengatur pemerintah pusat, pada masa awal Reformasi undang-undang tentang pemerintahan daerah juga mengalami perubahan dengan pengesahan UU No. 22 Tahun 1999.⁹ Pada 2004, regulasi ini kembali mengalami perubahan dengan lahirnya UU No. 32

8 Di Makassar (1971-1997), ketua Partai Golkar selalu berpangkat Letkol (Rahmat, 2001: 72).

9 Dalam lintasan sejarah konstitusional Indonesia, dinamika perubahan ini telah menjelaskan bahwa pemerintah daerah menjadi isu penting sejak masa kemerdekaan. Mengenai *setting* sejarah dan perubahan UU pemerintah daerah lebih lengkap lihat: Aloysius Benedictus Mboi (2009), *Pilkada Langsung: The First Step on the Long Road to a Dualistic Provincial and District Government*, dalam M. Erb & P. Sulistiyanto (eds) *Deepening Democracy in Indonesia? Direct Elections for Local Leaders (Pilkada)*, Singapura: ISEAS Publishing; Josef Riwu

yang menetapkan dan mengatur mekanisme pemilihan kepala daerah (pemilukada) secara langsung dalam rekrutmen. Mekanisme ini menumbuhkan kehadiran kekuasaan elite lokal di daerah, yang pada akhirnya berdampak sangat besar dalam desain demokratisasi dan desentralisasi di Indonesia. Di dunia akademik, muncul banyak studi yang menunjukkan bahwa praktik konstitusi baru ini diwarnai dengan maraknya politik uang, konflik komunal, perebutan sumberdaya oleh elite lokal, bangkitnya kekuasaan keluarga, dan lain sebagainya (Nordholt dan van Klinken, 2007; Erb dan Sulistiyanto, 2009). Poin penting dari mekanisme Pemilukada adalah bahwa siapa pun—mungkin juga dengan apa pun caranya—memungkinkan seseorang atau kelompok untuk menjadi elite politik di ranah lokal. Hal demikian tidak mungkin kita temukan dalam era Orde Baru. Momen inilah yang membangkitkan “insting” kekuasaan para Klan Qahhar Mudzakkar. Dari lima anggota klan yang mencoba hadir, satu berhasil terpilih sebagai bupati dalam dua periode.

B. Warisan Qahhar Mudzakkar: Karisma, Mitos, Romantisme, Syariat Islam, dan Jaringan

Dalam bab tiga, telah dibahas beberapa hal yang berkaitan dengan Qahhar Mudzakkar; di kalangan masyarakat Sulawesi Selatan, sosok ini memiliki keistimewaan dan pengaruh tertentu. Di samping mitos dan fenomena yang terjadi setelah kematiannya, sejarah perlawanannya bersama DI/TII telah membangun simbol kepahlawanan dan karisma individu. Sementara pada bab dua, telah diuraikan karakteristik struktur masyarakat Sulawesi Selatan yang berkaitan dengan arena, *habitus*, dan *doxa*. Struktur sosial ini tidak saja bertahan,

Kaho (2012), *Analisis Hubungan Pemerintah Pusat dan Daerah di Indonesia*, Yogyakarta: Polgov.

tetapi bahkan melegalkan kuasa simbolik yang melekat pada sosok Qahhar Mudzakkar. Sementara itu, kedekatannya dengan Muhammadiyah dan pengaruhnya dalam DI/TII telah membangun warisan modal sosial melalui jaringan-jaringan yang digunakan oleh para keturunannya.

Setelah terjadinya perubahan rezim, keterbukaan era Reformasi menjadi salah satu harapan akan romantisme masa lalu akan hadirnya sosok Qahhar Mudzakkar. Sebagai tokoh yang dikagumi, ia mampu menarik simpati masyarakat. Pada sisi lain, bayang-bayang pelaksanaan Syariat Islam yang pernah terlaksana membangkitkan optimisme akan kemungkinan mewujudkannya kembali melalui keturunan penggagas masa lalu. Warisan ini kemudian ditopang oleh jaringan yang pada dasarnya berawal dari sejarah Qahhar Mudzakkar. Berdasarkan hal tersebut, di sini penting dicatat bahwa sosok Qahhar Mudzakkar memiliki warisan baik secara kultural maupun ideologis di masyarakat, dan kemudian melekat pada keturunannya.

✓ **Karisma dan Mitos: Dari Modal Simbolik ke Kuasa Simbolik**

Salah satu anggota klan mengatakan bahwa *“kita sebenarnya tidak punya nilai apa-apa di mata orang, andaikan bukan karena nama yang selalu ada di belakang kita itu.”*¹⁰ Pernyataan ini merupakan salah satu dari sekian banyak pernyataan berbagai kalangan ketika menjelaskan keberhasilan Klan Qahhar Mudzakkar dalam politik. Sepanjang penelitian saya di lapangan, secara keseluruhan informan menyampaikan bahwa pada dasarnya, nama Qahhar Mudzakkar adalah faktor penentu dari terpilihnya para anggota klan. Kekuatan karismanya

10 Muslimin Qahhar Mudzakkar, wawancara pribadi, 24 Agustus 2013.

terwariskan secara simbolik kepada keturunan-keturunannya. Karisma menjadi modal yang paling signifikan tereproduksi secara politik dalam bentuk legitimasi masyarakat.

Dua tokoh utama dalam teori karisma adalah Max Weber dan Benedict Anderson.¹¹ Akan tetapi, rujukan kita kali ini adalah Max Weber. Weber (1947: 328) mengatakan bahwa dalam kasus otoritas karismatik, pemimpin telah memenuhi syarat untuk ditaati, apabila secara pribadi dipercaya bahwa dalam diri orang tersebut terdapat keunggulan atau kualitas yang pantas diteladani.¹² Karisma ini bertahan sebagai daya tarik selama hal itu diyakini oleh individu atau sekelompok orang. Karisma seringkali juga dikaitkan dengan kemampuan seseorang yang mempunyai sifat gaib, memiliki kekuatan khas dan luar biasa, berbeda dengan orang kebanyakan. Karisma merupakan sesuatu yang tidak dapat diakses oleh orang biasa, tetapi dianggap sebagai sesuatu yang berasal dari Tuhan atau sesuatu yang dianugerahkan kepada manusia teladan (Nabi), dan atas dasar itu, individu yang bersangkutan diperlakukan sebagai seorang pemimpin (Weber, 1947: 358-359).

Dalam kasus Qahhar Mudzakkar, terdapat kisah yang menceritakan bagaimana kemampuan individu yang luar biasa

11 Konsep Bourdieu tentang realitas sosial juga terinspirasi dari Max Weber, misalnya, kuasa simbolik. Hal ini telah saya sebutkan dalam Bab I.

12 Max Weber dan Benedict Anderson melihat karisma—dalam hal ini berkaitan dengan kekuasaan—dari sudut pandang yang berbeda. Weber menyimpulkan bahwa karisma melekat dalam diri individu serta melintasi ruang secara geografis, maka Anderson berargumen bahwa karisma dilekatkan oleh masyarakat dan budaya yang berupa wacana serta terbatas pada ruang tertentu (Anderson, 2000: 170-172). Saya menganggap penting sebagai landasan awal bahwa definisi Weber tentang karisma pada dasarnya mampu menjelaskan beberapa hal secara mendasar, sedangkan Anderson secara kontekstual memang lebih cocok untuk menjelaskan karisma Qahhar Mudzakkar.

ada dalam setiap perilakunya. Disebutkan bahwa sekalipun Qahhar Mudzakkar tidak memiliki pendidikan formal, dia memiliki kualitas kepemimpinan yang aneh: kualitas pribadi yang bersifat mistik dan tidak dapat diajarkan atau dimiliki orang lain (Harvey, 1989: 146). Selain itu, kemampuan pidatonya disejajarkan dengan kualitas Sukarno pada saat itu (van Dijk, 1982: 144). Saya mengulang kembali kutipan dari pernyataan bekas komandan KGSS, yang mengisahkan karisma yang dimiliki Qahhar Mudzakkar: “*Dia pintar sekali berpidato, luar biasa kalau pidato, kalau pidato orang sudah pasti ikut sama dia.*”¹³ Keberanian Qahhar Mudzakkar menentang pemerintah, yang dipercaya oleh masyarakat sebagai perlawanan terhadap ketidakadilan, juga telah menjadikan sosok dirinya sebagai tokoh *to-warani* dan pahlawan.¹⁴ Di bab sebelumnya, juga telah disebutkan bahwa Qahhar Mudzakkar adalah simbol kesalehan, bahkan ada yang menyebutnya sebagai wali—sebutan yang didasarkan pada ide Syariat Islam—di masyarakat.

Mitos tentang masih hidupnya Qahhar Mudzakkar juga menjadi bagian dari karisma yang dimilikinya. Mereka yang percaya bahwa Qahhar Mudzakkar masih hidup meyakini bahwa ia memiliki ilmu kebal sehingga mustahil mati karena peluru. Kepercayaan ini banyak ditemukan di daerah Luwu Raya. Sebagian besar mantan anggota DI/TII bersama simpatisannya tetap berkeyakinan Qahhar Mudzakkar masih hidup (Tangke, 2005: x). Kepercayaan ini kemudian semakin diperkuat oleh kemunculan Syamsuri Madjid pada 1999. Sejak pernyataan tentang kematiannya pada 1965, sosok Qahhar Mudzakkar

13 Andi Sose, dikutip dari serial televisi *Saksi Hidup*, TV7.

14 Lihat lebih lengkap Leonard Y. Andaya (1977), *Arung Palakka and Kahar Muzakkar: A Study of the Hero Figure in Bugis Makassar Society*, dalam *People and Society*, Clayton (VIC. Australia), hlm. 1-11.

telah menjadi sebuah legenda yang telah bertahan hampir setengah abad. Fenomena ini makin menguat lantaran lestarnya pewacanaan mitosisasi Qahhar Mudzakkar di beberapa daerah. Menurut mitos ini, kemungkinan besar Qahhar Mudzakkar tidak akan “mati” hingga puluhan tahun ke depan.

Singkatnya, paling tidak terdapat tiga unsur karisma yang melekat pada sosok Qahhar Mudzakkar: (1) wali atau orang saleh (Islam); (2) pahlawan; (3) memiliki keberanian (*to-warani*) dan kekuatan gaib. Namun demikian, tidak sedikit pula yang menyebutnya sebagai simbol kejahatan.

Kuasa simbolik Qahhar Mudzakkar tidak ditampik oleh putrinya, Ummu Kalsum. Dia menyatakan bahwa karisma orangtua merupakan keniscayaan terpilihnya dia dalam pemilu meskipun masyarakat juga menilai apakah karisma itu tercerminkan atau tidak dalam perilaku anggota klan.¹⁵ Lebih fenomenal lagi, pernyataan dari Abubakar Malinta—calon walikota Palopo pada Pemilu 2008 yang berpasangan dengan Hasan Kamal Qahhar Mudzakkar—tentang warisan Qahhar Mudzakkar kepada keturunannya:

“Seorang mantan pejabat cerita sama saya, ‘Ini satu hal yang aneh, saya punya keluarga banyak dibunuh oleh Qahhar Mudzakkar, tapi waktu pemilihan Azis, pemilihan Buhari, pemilihan Cakka (Andi Mudzakkar), kita tetap pilih dia’... Begitu besarnya karisma Qahhar kepada keturunannya... dan itu mungkin bertahan sekian tahun ke depan.”¹⁶

Karisma yang melekat pada sosok Qahhar Mudzakkar yang telah menciptakan modal simbolik menjadi efektif lantaran didukung oleh kondisi sosial budaya masyarakat melalui unsur *doxa* politik yang telah mewarnai rekrutmen kepemimpinan di

15 Ummu Qalsum, wawancara pribadi, 22 Agustus 2013.

16 Abubakar Malinta, wawancara pribadi, 3 September 2013.

Sulawesi Selatan. Masyarakat percaya bahwa pemimpin harus memenuhi salah satu dari *to-manurung*, *to-warani*, *to-acca*, *to-sugi*, atau *to-panrita*, dan beberapa telah dipenuhi oleh Qahhar Mudzakkar. Menariknya, terdapat pula *heterodoxy* yang melekat pada dirinya: tidak sedikit yang membenci dan menolak kehadirannya.¹⁷ Kekuatan simbolik inilah yang kemudian terwariskan kepada keturunannya. Pada akhirnya, modal simbolik dan *doxa* tersebut terkonversi menjadi kuasa simbolik bagi Klan Qahhar Mudzakkar dalam politik, terlegitimasi dan tidak terlegitimasi.¹⁸

✓ **Romantisme Masa Lalu dan Bayang-Bayang Ide Syariat Islam: dari Visi dan Realitas ke Kuasa Simbolik**

Bagi beberapa kelompok masyarakat di Sulawesi Selatan, kehadiran Klan Qahhar Mudzakkar merupakan bagian dari harapan dan cita-cita akan romantisme masa lalu. Salah satu anggota klan menceritakan bagaimana interaksi mereka di tengah masyarakat—teman, sahabat, dan pengagum Qahhar—selalu diwarnai kerinduan, kecintaan, dan kekaguman terhadap Qahhar.¹⁹ Kelompok masyarakat tersebut rindu akan kehadiran sosok manusia seperti yang ada pada diri Qahhar, yang telah lama mereka tidak temukan. Harapan itu kemudian muncul ketika melihat kehadiran keturunannya dalam politik.

Terpilihnya Andi Mudzakkar sebagai bupati pada Pemilu-kada tahun 2008 adalah salah satu dari wujud romantisme masa

17 Lihat Bab III, pada sub-bab “Qahhar Mudzakkar: Simbol Keberanian, Kesalehan, dan Kejahatan.”

18 Dalam artian lain adalah kekuatan karisma secara individu merupakan pertarungan budaya di sisi lain. Karisma yang selama ini dipahami sebagai nilai yang sifatnya positif, dapat pula dinilai negatif. Terhadap dikotomi tersebut, saya menggunakan konsepsi Bourdieu tentang *orthodoxy* dan *heterodoxy*.

19 Muslimin Qahhar Mudzakkar, wawancara pribadi, 24 Agustus 2013.

lalu tersebut. Salah satu bekas tim sukses Andi Mudzakkar mengatakan:

“Kemarin itu gerakan semesta, gerakan semesta yang masih sisa-sisa pemikirannya masyarakat Luwu tentang bapaknya. Mudah-mudahan kita angkat anaknya Qahhar ini bisa sedikit diwarnai dengan pola pikir bapaknya. Makanya kita semesta rogoh kantong sendiri. Paling enak jadi bupati dia kemarin itu.”²⁰

Ingatan masa lalu tentang kepemimpinan Qahhar menjadikan banyak dari masyarakat di Sulawesi Selatan berekspektasi besar kepada anggota klan. Bentuk harapan tersebut terlihat dalam setiap pertemuan antara anggota klan dengan masyarakat. Sebagai contoh, dalam Pemilu 2004, ketika Azis Qahhar Mudzakkar mencalonkan diri sebagai anggota DPD RI, hal pertama yang disampaikan oleh masyarakat adalah tentang sosok Qahhar Mudzakkar. Bahkan, mereka seringkali dengan bangga memperlihatkan foto Qahhar kepada anggota klan.²¹ Bagi masyarakat, khususnya anggota klan, Azis adalah sosok yang diharapkan dapat mewakili mentalitas dan spritualitas perjuangan Qahhar.²²

Saya berpendapat, romantisme merupakan sebuah harapan bahwa keturunan Qahhar layak untuk menjadi pemimpin. Ketika ditelisik lebih jauh, dapat disimpulkan bahwa setelah Qahhar, sosok pemimpin ideal telah hilang dalam bayangan etnis Luwu. Hadirnya klan ini dalam arena elektoral kemudian memicu kembali harapan kepemimpinan tersebut. Dengan sendirinya, romantisme menjadi sebuah pengakuan kekuasaan yang tidak terlembagakan. Hal ini memenuhi pengertian akan

20 Sulthan DS., wawancara pribadi, 20 Agustus 2013.

21 Irfan Yahya, wawancara pribadi, 11 September 2013.

22 Martopo, wawancara pribadi, 26 September 2013.

modal simbolik sebagaimana konsepsi Bourdieu.²³ Sejarah tidak hanya catatan masa lalu, tetapi juga kekuatan yang memengaruhi jalannya perkembangan itu sendiri, sebagai mentalitas dan persepsi masa lalu, tidak hanya terstruktur oleh konteks sosial, budaya, atau ideologi yang berlaku pada masa mereka dibuat, tetapi juga membentuk konteks tersebut (Cummings, 2002: 13).

Seperti halnya romantisme, pengaruh bayang-bayang Syariat Islam terhadap terpilihnya Klan Qahhar Mudzakkar juga signifikan. Di awal telah disebutkan bahwa Qahhar dianggap sebagai sosok yang menjalankan agama Islam dengan benar, bahkan diyakini jika tidak ada gerakan DI/TII, maka komunis akan menguasai Sulawesi Selatan. Syariat Islam adalah salah satu bentuk harapan dan cita-cita masa lalu yang kemudian muncul kembali pasca-Reformasi dalam bentuk ide yang terus bertahan. Ide inilah yang kemudian tereproduksi menjadi dukungan politik yang mayoritas berasal dari kelas menengah terpelajar dan kalangan masyarakat yang memiliki ideologi Islam fanatik. Kelas menengah tersebut kebanyakan merupakan akademisi, pejabat pemerintah, dan simpatisan ormas Islam seperti Muhammadiyah, Wahdah Islamiyah, dan Hidayatullah, yang telah banyak membangun reproduksi Syariat Islam lewat upaya pedagogis melalui kebijakan pemerintah, sekolah, kampus, dan pondok-pondok pesantren yang tersebar di Sulawesi Selatan.²⁴ Di sinilah sejarah gerakan DI/TII Qahhar Mudzakkar dengan penerapan Syariat Islam memiliki pengaruh dalam masyarakat Sulawesi Selatan, khususnya elite cendekiawan Islam dan

23 Lihat Bourdieu (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press, hlm. 72.

24 Irfan Yahya, wawancara pribadi, 11 September 2013.

keturunan anggota DI/TII.²⁵ Pengaruh tersebut tampak jelas dalam gerakan KPPSI.

Pada bab sebelumnya telah disebutkan bagaimana peran KPPSI sebagai organisasi penggerak penerapan Syariat Islam di Sulawesi Selatan. Organisasi ini banyak diisi oleh para cendekiawan Islam dan keturunan DI/TII. Organisasi inilah yang kemudian terus bekerja dan berperan dalam sosialisasi salah satu anggota Klan Qahhar Mudzakkar, yakni Azis Qahhar Mudzakkar. Keterlibatan klan dalam ide Syariat Islam di Sulawesi Selatan juga berperan dalam membangun hubungan kultural dengan masyarakat yang fanatik dengan Islam. Di keseluruhan wilayah Luwu Raya dapat kita temukan dengan mudah masyarakat yang mendukung Azis Qahhar Mudzakkar merupakan individu yang agamis—dalam istilah Geertz digolongkan sebagai masyarakat santri. Dukungan ini terlihat dalam bentuk simpatisan yang kebanyakan merupakan tokoh agama yang menyosialisasikan anggota klan ke masyarakat.²⁶ Upaya pedagogis melalui Syariat Islam adalah salah satu contoh bagaimana “reproduksi kultural” telah membangun hubungan kekuasaan bagi Klan Qahhar Mudzakkar. Kesimpulannya,

25 Dalam hal ini, ada sebuah pernyataan menarik dari Sidney Jones, peneliti terorisme dari International Crisis Group (ICG). Ia menyatakan “*No understanding of jihadism in Indonesia is possible without understanding Darul Islam and its very extended family*” (lihat *Recycling Militants in Indonesia: Darul Islam and the Australian Embassy Bombing*, Asia Report No. 92, 22 February, International Crisis Group, hlm. 31). Banyak peneliti terorisme di Indonesia menyebutkan bahwa romantisme sejarah masa lalu tentang Darul Islam yang kembali hadir setelah Reformasi membangkitkan semangat perlawanan terhadap Negara Pancasila dengan cara ekstrem. Namun, realitas lain menunjukkan bahwa cara-cara yang bersifat legal konstitusional juga mewarnai romantisme tersebut. Ini tampak pada, misalnya, fenomena maraknya wacana Perda Syariah, seperti yang diprakarsai oleh KPPSI Sulawesi Selatan.

26 Suwanto, wawancara pribadi, 6 September 2013.

bayang-bayang Syariat Islam telah menjadi wacana ideologis yang terus tereproduksi, yang kemudian menjadi modal simbolik yang dimiliki oleh Klan Qahhar Mudzakkar.

✓ **DI/TII, Muhammadiyah dan Luwu: Asal Usul Modal Sosial**

Dari uraian-uraian di atas, dapat kita simpulkan bahwa biografi Qahhar Mudzakkar memiliki sejarah yang begitu lekat dengan dua jaringan, yakni DI/TII dan Muhammadiyah. Saya kemudian menelusuri keterkaitan antara jaringan yang dimiliki oleh keturunan Qahhar Mudzakkar, yang ternyata memang tidak bisa dilepaskan dari kedua jaringan tersebut. Di antaranya KPPSI yang merupakan reinkarnasi ide gerakan dari DI/TII; banyak aktivitasnya merupakan keturunan anggota DI/TII. Begitu halnya dengan Hidayatullah, Partai Bulan Bintang dan PAN; sejarah jaringan tersebut masih berkaitan dengan Muhammadiyah. Terakhir, identitas ke-Luwu-an Qahhar Mudzakkar juga menjadi titik awal modal sosial yang melekat dengan sendirinya pada klan tanpa harus terlembagakan secara formal.

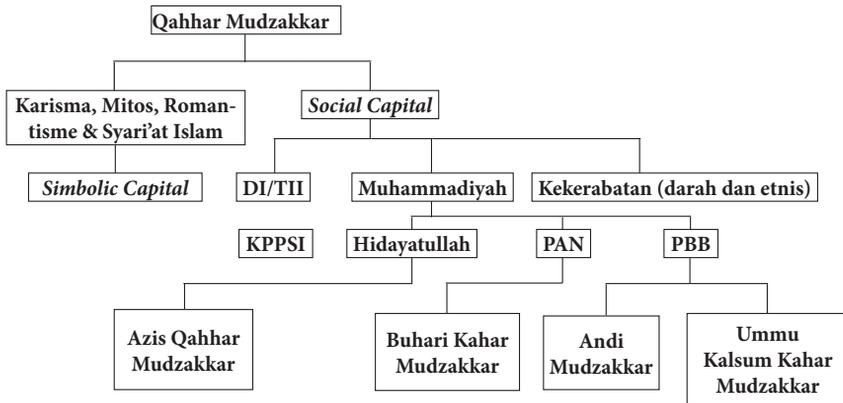
DI/TII dan Muhammadiyah adalah bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan Qahhar Mudzakkar. Qahhar berlatar belakang pendidikan Muhammadiyah bahkan hingga belajar di sekolah Mu'allimin Muhammadiyah Solo. Sedangkan pada DI/TII di Sulawesi Selatan, Qahhar menjadi tokoh sentral dalam gerakan tersebut. Memang, DI/TII telah hilang tetapi ide dan gagasannya masih tumbuh dalam *habitus* masyarakat, khususnya pada sebagian keturunan anggota DI/TII. Sementara Muhammadiyah, sebagai salah satu ormas terbesar di Indonesia, telah memengaruhi banyak lembaga—dari sekolah hingga partai politik—baik secara langsung maupun tidak.

Mengenai terbangunnya modal sosial yang tidak terlembaga secara formal, hal ini berkaitan dengan etnisitas. Asal usul modal sosial ini diawali dari *habitus* masyarakat Sulawesi Selatan atau etnis Luwu yang berhubungan dengan *siri'* dan *pesse*. Bagaimana memperjuangkan rasa malu dan solidaritas sebagai individu atau kelompok, menjadi motivasi tindakan yang dilakukan. Qahhar telah melakukan hal tersebut; beberapa studi telah menyimpulkan bahwa latar belakang gerakan perlawanannya bersama DI/TII adalah *siri'* dan *pesse* (Gonggong, 1992; Andaya, 1977). Begitu halnya dengan banyaknya masyarakat (pejuang kemerdekaan) yang ikut dalam DI/TII, dan tetap loyal (*pesse*) hingga masa setelah Qahhar meninggal. Dari sinilah politik identitas terbangun. Hal ini ditandai dengan sering munculnya kembali pernyataan Qahhar Mudzakkar tentang “Selamatkan Sulawesi” atau “Jawa Komunis” dan “Majapahitisme” (Bakti, 2005: 124, 132), serta istilah yang juga terbangun di masyarakat Luwu Raya dengan menyebut “Tentara Jawa” untuk pasukan TNI yang ditugaskan menumpas gerakan DI/TII. Kekuatan *siri'* dan *pesse* inilah yang telah membangun modal sosial. Poin saya di sini, bahwa sejarah Qahhar telah memberi simpulan bagaimana kekuatan jaringan yang tidak terlembaga ini sebagai bagian mobilisasi politik berdasarkan identitas etnis sebagai bagian dari modal sosial.

Singkatnya, tidak hanya secara simbolik berupa karisma, mitos, romantisme, dan Syariat Islam, Qahhar Mudzakkar juga mewariskan modal sosial berupa jaringan (terlembaga dan tidak terlembaga) yang kemudian digunakan oleh para keturunannya sebagai bagian dari strategi politik yang menghasilkan

kekuasaan. Secara sederhana, pola warisan Qahhar Mudzakkar dapat dilihat dalam Bagan 2.²⁷

Bagan 2
Warisan Qahhar Mudzakkar



C. Masyarakat dan Jaringan: Reproduksi dan Transformasi Modal

Ada dua hal pokok yang akan saya uraikan pada bagian ini. Pertama, menyangkut legitimasi sebagai bagian dari reproduksi kuasa Klan Qahhar Mudzakkar. Legitimasi di sini berkaitan dengan pemberian otoritas politik yang dilakukan oleh masyarakat Sulawesi Selatan kepada masing-masing anggota klan melalui proses bekerjanya *habitus* dan *doxa*, serta proses dari reproduksi kultural. Kedua berkaitan dengan strategi sebagai cara anggota Klan Qahhar Mudzakkar membangun eksistensinya dalam politik. Strategi tersebut berupa jaringan-jaringan yang dimiliki oleh masing-masing anggota klan yang digunakan sebagai alat reproduksi kuasa. Jadi, pada dasarnya, selain reproduksi kultural, modal utama mereka ialah masyarakat dan jaringan yang berkaitan dengan Klan Qahhar

27 Bagan ini menjelaskan pengaruh warisan Qahhar Mudzakkar kepada keturunannya yang terpilih dalam arena politik.

Mudzakkar. Modal ini kemudian bertransformasi ke modal simbolik dan modal sosial. Untuk lebih jelasnya, marilah kita membahasnya dengan memulai dari legitimasi yang ada dalam masyarakat.

✓ Masyarakat sebagai Sumber Legitimasi Politik

Legitimasi dalam studi ini adalah kekuasaan yang diproduksi oleh *habitus*, tunduk pada kekuatan *doxa*, dan berasal dari keyakinan ideologis masyarakat tentang pembagian kerja yang berlaku dalam politik. Pada Bab I, saya telah mengelaborasi konsepsi Bourdieu tentang legitimasi yang disebutnya sebagai kuasa simbolik.²⁸ Karakteristik kuasa simbolik adalah menstrukturkan (strukturasi), dan dengan demikian, tindakan seseorang pada dunia adalah dunia itu sendiri. Kuasa simbolik lebih berupa kekuasaan tak terlihat, yang dapat dilaksanakan hanya dengan keterlibatan orang-orang yang tidak ingin tahu bahwa mereka tunduk atau bahkan mereka sendiri menjalankan itu.

Dalam kasus Klan Qahhar Mudzakkar, telah disebutkan terdapat empat dasar legitimasi politik atau kuasa simbolik, yang berasal dari modal simbolik, yakni karisma, mitos, romantisme, dan ide Syariat Islam. Pertanyaannya, bagaimana modal simbolik itu menjadi kuasa simbolik? Saya melihat bahwa kuasa simbolik tersebut tereproduksi di masyarakat melalui *habitus* dan *doxa* dengan dua mekanisme. Pertama, kuasa ini terbangun dalam tradisi yang telah bertahan lama yakni *siri'* dan *pesse*, patron-klien, Islam dan *doxa* politik (*to-warani* dan *to-panrita*). Kedua, kuasa ini juga terlegitimasi oleh figuritas individu yang melekat sebagai *habitus* masing-masing klan, yang kemudian

28 Pengertian legitimasi dalam buku ini merujuk pada konsepsi Bourdieu tentang kuasa simbolik. Jadi, pada beberapa penjelasan selanjutnya, legitimasi akan digunakan bergantian dengan kuasa simbolik.

dinilai oleh masyarakat. Realitas masyarakat tersebut akan kita uraikan satu persatu di bawah ini.

Terpilihnya klan Qahhar Mudzakkar dalam politik di Sulawesi Selatan merupakan suatu kebanggaan tersendiri bagi masyarakat Luwu Raya. Hal ini terlihat pada terlibatnya Azis Qahhar Mudzakkar dalam pemilihan gubernur Sulawesi Selatan pada 2007 dan 2013. Kehadiran anggota klan tersebut telah menjadikan mobilisasi suara atas dasar etnisitas. Sepanjang tahun, sebelum hari pemilihan di dua rangkaian Pemilukada tersebut, isu mengenai geopolitik selalu menjadi bagian pemberitaan di media massa lokal. Semangat mempertahankan *siri*³ serta dorongan *pesse* sebagai etnis Luwu menjadi *voting behavior* dalam pertarungan politik di Sulawesi Selatan. Kalau kita melihat komposisi pasangan calon dalam dua rangkaian pemilihan gubernur di Sulawesi Selatan, pola geopolitik terlihat sangat jelas. Pada Pemilukada 2007 dan 2013, ketiga calon merepresentasikan etnis Luwu, Bugis, dan Makassar. Selain itu, perolehan suara terbesar masing-masing calon berasal dari daerah-daerah yang kebanyakan dihuni oleh etnis yang sama dengan para calon. Dalam berbagai kesempatan, para klan juga mencoba membangun reproduksi kultural melalui kampanye-kampanye tentang perlunya anggota klan untuk terpilih dalam arena politik untuk memperjuangkan identitas ke-Luwu-an atau *wija to Luwu*.²⁹

Di lain hal, masyarakat Luwu Raya telah lama kehilangan sosok panutan atau tokoh sentral yang menjadi simbol dari kepemimpinan dalam etnis Luwu. Setelah Qahhar Mudzakkar, nyaris tidak ada lagi simbol kepemimpinan yang mewakili etnis Luwu dalam ranah politik di tingkat Sulawesi Selatan maupun nasional. Di Sulawesi Selatan sejak Orde Baru, kepemimpinan

29 Lihat penjelasan bab sebelumnya dalam sub-bab *wija to Luwu*.

dikuasai oleh kebanyakan dari etnis Bugis dan Makassar. Sirkulasi elite politik yang ada hanya dari golongan militer dan intelektual dari Bugis dan Makassar, dan belum ada yang dapat dikatakan sebagai representasi dari etnis Luwu.³⁰ Sebagai contoh konkret, ketika menyebut Sulawesi Selatan, maka yang akan dikenal ialah B. J. Habibie, Jusuf Kalla, atau Zainal Basri Palaguna yang merupakan putra Bugis dan Makassar. Praktis setelah Qahhar Mudzakkar, tidak ada lagi putra Luwu yang menjadi kebanggaan masyarakat Luwu Raya. Dari sinilah kemudian *siri* dan *pesse* bekerja dalam mobilisasi politik masyarakat di Luwu Raya yang menaruh ekspektasi besar pada Klan Qahhar Mudzakkar sebagai tokoh yang ingin dibanggakan, yang dalam filosofi etnis Luwu disebut sebagai *wija to Luwu*.

Begitu halnya dengan relasi patron-klien. Wujud kesetiaan dan ketaatan kepada Qahhar Mudzakkar sebagai pemimpin DI/TII, bahkan sebagai simbol kepemimpinan di Luwu Raya menjadikan masyarakat memberikan legitimasi kepada keturunannya. Hal ini tampak, misalnya, pada fakta bahwa kebanyakan dari seluruh mantan anggota DI/TII akan memilih Klan Qahhar Mudzakkar.³¹ Memilih anggota klan yang terlibat dalam politik pasca-Reformasi adalah sebagai bentuk kesetiaan kepada Qahhar. Salah satu tim pemenang Azis Qahhar Mudzakkar mengatakan:

“...yang saya pegang (temukan) ketika di lapangan, bahwa mereka memberikan dukungan ke Ustadz Azis itu karena merasa mengingat jasa-jasa Qahhar Mudzakkar itu. Jadi, mendukung Azis Qahhar Mudzakkar adalah bentuk dari loyalitasnya kepada Qahhar Mudzakkar... (bagaimana dengan Buhari Qahhar Mudzakkar?)”

30 Andi Ali Said Akbar, wawancara pribadi, 13 Juni 2013.

31 Irfan Yahya, wawancara pribadi, 11 September 2013.

ada juga seperti itu, tetapi kekentalannya (kadar loyalitas) berbeda dengan ustadz Azis.”³²

Hubungan patron-klien juga terlihat pada saat ada anggota Klan Qahhar Mudzakkar menduduki jabatan politik. Ketika Andi Mudzakkar menjabat bupati, secara informal ia juga berperan layaknya seorang patron: ia menyelesaikan masalah yang diadukan oleh kliennya dalam sebuah pertemuan di ruang bupati.³³ Hal yang sama juga terjadi pada anggota klan yang lainnya. Azis Qahhar Mudzakkar sebagai tokoh sentral dalam Hidayatullah dan KPPSI, menjadi panutan yang didengar dan ditaati. Sepanjang hasil wawancara saya di beberapa lokasi berdirinya yayasan Hidayatullah di Luwu Raya, beberapa pimpinan Hidayatullah di masing-masing tempat tersebut akan mendukung dengan penuh dalam suksesi politik Azis Qahhar Mudzakkar.

Mitos Qahhar Mudzakkar dan fenomena kehadiran Syamsuri Madjid juga sangat berperan dalam membangun kembali memori tentang Qahhar sebagai seorang patron. Mitos tentang kesaktian dan kesalehan Qahhar terbungkus dalam wacana-wacana (*to-warani* dan *to-panrita*) yang terus bertahan hingga saat ini. Bahkan, sebagai salah satu bentuk kekaguman dan

32 Artopo, wawancara pribadi, 26 September 2013.

33 Secara kronologis, pada saat itu dua orang wanita hadir bersama saya untuk keperluan yang berbeda dalam ruangan Bupati Andi Mudzakkar. Wanita pertama adalah seorang pegawai kesehatan—terlihat dari pakaian dinas yang dia kenakan—ditemani seorang wanita paruh baya berpakaian biasa, yang kemudian saya ketahui adalah orangtua dari salah satu pegawai protokoler Bupati. Saya kemudian mendengar bagaimana wanita paruh baya tersebut mengadukan permasalahan berkaitan dengan salah satu kepala dinas Kabupaten Luwu kepada Andi Mudzakkar. Tidak sampai semenit “delik aduan” tersebut diutarakan, kemudian ditanggapi dengan *enteng* oleh Andi Mudzakkar yang memaki kepala dinas dengan ucapan “bodoh”. Ia kemudian berkata, “Itu gampang diatur”.

loyalitas masyarakat, mereka menyimpan foto Qahhar.³⁴ Foto tersebut dipajang dalam rumah atau disimpan dalam dompet. Mengenai foto Qahhar, tidak hanya di Luwu Raya, masyarakat di daerah lain di Sulawesi Selatan, juga menampakkan fenomena tersebut. Bahkan setelah peristiwa Syamsuri Madjid, reproduksi modal dalam mitos tersebut cukup memengaruhi masyarakat. Menurut Andi Faisal Bakti, buku dan foto Qahhar telah dijual di banyak tempat (2005: 148).

Selanjutnya, pembahasan kita berkaitan dengan Islam sebagai keyakinan dan motivasi individu bagi masyarakat Sulawesi Selatan. Islam telah menjadi pendorong reproduksi kuasa Klan Qahhar Mudzakkar. Islam ialah *habitus* yang melahirkan legitimasi politik mereka. Mengenai bagaimana *habitus* ini mereproduksi kuasa klan, dapat dijelaskan dalam dua bagian. Pertama, Islam (penerapan Syariat Islam) sebagai ide masa lalu yang terus bertahan dan menjadi bayang-bayang harapan kejayaan Islam di Sulawesi Selatan. Kedua, (akan diuraikan di bagian selanjutnya) Islam sebagai alat strategi yang digunakan oleh jaringan klan. Sosialisasi politik Klan Qahhar Mudzakkar memang sangat identik dengan Islam: tiga dari mereka yang berhasil, dibesarkan dalam partai berbasis Islam yakni PAN dan PBB. Sementara itu, salah satu lainnya aktif di gerakan dakwah Islam.

Reproduksi selanjutnya adalah legitimasi yang terbangun melalui figuritas. Di sini, legitimasi masyarakat terbangun dari

34 Salah satu informan saya mengatakan dengan sangat bangga bahwa dia memiliki foto Qahhar Mudzakkar yang diwariskan oleh orangtuanya. Begitu pun dari hasil wawancara saya dengan sekretaris pribadi Azis Qahhar Mudzakkar, dia mengatakan bahwa dalam setiap pertemuan (kampanye) di berbagai daerah di Sulawesi Selatan, banyak masyarakat yang menunjukkan foto Qahhar Mudzakkar yang telah lama mereka simpan untuk membuktikan bahwa mereka mengagumi Qahhar Mudzakkar.

warisan figur Qahhar Mudzakkar dan figur masing-masing anggota klan. Untuk yang pertama telah diuraikan di atas. Sedangkan mengenai figur masing-masing anggota klan—lebih lengkapnya lihat dalam Bab III—merupakan bagian penting untuk melengkapi warisan modal simbolik Qahhar dalam menciptakan otoritas politik para anggota klan. Di sinilah salah satu penentu keberhasilan dan kegagalan mereka dalam politik. Jika karisma antara anak dan orangtua bersinergi, maka kemungkinan si anak akan berhasil; jika tidak, ia cenderung gagal.³⁵ Salah satu contoh sinergi karismatik tersebut terdapat dalam figur Azis Qahhar Mudzakkar, sedangkan yang bertentangan terdapat dalam figur Muslimin Qahhar Mudzakkar.³⁶

Mengenai kekuatan sinergis karisma-figur Azis, hal ini telah menyebabkan dia begitu fenomenal di masyarakat. Terbukti pada Pemilu 2004, dia mengatakan tidak memiliki modal ekonomi sama sekali.³⁷ Kali pertama ia terlibat dalam pemilihan anggota DPD, tim pemenang bergerak secara mandiri dan sukarela. Mereka menggunakan dana pribadi untuk setiap proses pemenangan, mulai dari kampanye sampai dengan kebutuhan saksi-saksi pada saat pemilihan. Ketua tim di Kabupaten Luwu Utara mengatakan:

“Dua kali pemilihan DPD itu tidak ada (dana). Beliau itu anggota DPD termurah di Indonesia. ... Menurutnya, Azis Qahhar Mudzakkar pernah mengatakan, “Ya sudah kalau kalian

35 Namun, bukan berarti hanya faktor tersebut yang menyebabkan kegagalan Klan Qahhar Mudzakkar dalam politik. Hal ini akan dijelaskan pada subbab berikutnya.

36 Husmaruddin, wawancara pribadi, 20 Agustus 2013.

37 Azis Qahhar Mudzakkar, wawancara pribadi, 9 September 2013.

*menginginkan saya, kalian bekerja, ya biayai saya, saya tidak punya duit untuk itu.*³⁸

Selain itu, Azis sendiri mengatakan bahwa kelompok masyarakat—tim pemenangan, misalnya, individu-individu yang tergabung dalam KPPSI dan Hidayatullah—siap untuk bekerja “mati-matian” bagi dirinya apa pun yang terjadi.³⁹

✓ Jaringan sebagai Strategi Mobilisasi

Ada beragam jaringan yang bekerja dalam reproduksi kuasa Klan Qahhar Mudzakkar. Akan tetapi, pada intinya, seluruhnya tidak bisa dilepaskan dari pengaruh Qahhar dalam DI/TII dan sejarahnya bersama Muhammadiyah. Jaringan utama seluruh anggota klan berasal dari simpatisan DI/TII yang bergerak secara sukarela dan kurang terorganisir dengan baik. Untuk jaringan-jaringan yang lain yang tampak jelas dalam proses sosialisasi mereka ialah Hidayatullah dan KPPSI untuk Azis, PAN dan KKL Luwu Raya untuk Buhari, dan Partai Bulan Bintang untuk Andi Mudzakkar, Ummu Kalsum, Muslimin, Andi Tenri Karta, dan Kahar Agung. Apabila dilihat secara mendetail, tampak bahwa jaringan-jaringan ini bekerja dengan cara yang cenderung kultural. Saya tidak begitu banyak menemukan data yang menunjukkan bahwa para Klan Qahhar Mudzakkar bergerak secara struktural dan administratif dalam proses kampanye mereka selain dalam proses Pemilukada Sulawesi Selatan yang melibatkan Azis. Itu pun, dia sendiri mengklaim bahwa secara individu, dia menggunakan jalur kultural di luar strategi koalisi partai yang mendukungnya, seperti strategi yang biasa dilakukan dalam pemilihan anggota DPD.⁴⁰

38 Usman Suparman, wawancara pribadi, 29 Agustus 2013.

39 Azis Qahhar Mudzakkar, wawancara pribadi, 9 September 2013.

40 Azis Qahhar Mudzakkar, wawancara pribadi, 9 September 2013.

Apa saja yang menjadi instrumen kultural tersebut? Singkatnya, dapat disebutkan bahwa instrumen-instrumen itu ialah keislaman, klientelisme (hubungan patron-klien), dan kekerabatan. Setidaknya terdapat tiga bentuk jaringan yang menggunakan ide keislaman sebagai strategi suksesi politik Klan Qahhar Mudzakkar, yakni partai politik, ormas, dan kegiatan keagamaan. Dengan berbagai cara, jaringan-jaringan itu menggunakan kekuatan agama melalui mimbar-mimbar Islam—misalnya, dalam bentuk ceramah agama—dalam proses sosialisasi mereka. Mekanisme ini muncul dalam proses sosialisasi Azis yang melibatkan jaringan Hidayatullah. Setelah pimpinan pusat Hidayatullah menyatakan bahwa Azis terlibat dalam politik, seluruh jaringan Hidayatullah di berbagai kabupaten di Sulawesi Selatan bekerja untuk pemenangannya. Mayoritas mereka bergabung dalam Tim Pejuang Bersatu, dan bergerak secara diam-diam. Tim ini melakukan kampanye secara informal melalui silaturahmi (berkunjung) dari pintu ke pintu kepada para kader ataupun simpatisan Hidayatullah dan ceramah agama di masjid-masjid.⁴¹ Dalam ceramah, nama Azis memang tidak secara verbal disebutkan, tetapi pesan tentang kepemimpinan yang bersih dan jujur yang disampaikan menyiratkan ajakan untuk memilihnya; dalam pemilu ini, ia menggunakan *tagline* bersih dan jujur.

Begitu pun yang dilakukan oleh Ummu Kalsum. Keaktifannya dalam ormas Badan Kontak Majelis Ta'lim (BKMT) Kabupaten Luwu sejak 2000 sedikit banyak juga menjadi jaringan politik yang menyosialisasikan dirinya. Di sisi lain, karena melalui Partai Bulan Bintang, Ummu Kalsum dan Andi Mudzakkar diklaim telah didukung oleh masyarakat Islam

41 Irfan Yahya, wawancara pribadi, 11 September 2013.

seperti simpatisan Muhammadiyah.⁴² Untuk Buhari, melalui PAN yang identik dengan Muhammadiyah, juga menggunakan mimbar-mimbar Islam dalam strategi politiknya, walaupun tidak semasif jaringan Azis. Secara ideologis, hanya Azis yang merepresentasikan ide ayahnya, Qahhar Mudzakkar. Keterlibatan anggota klan dalam berbagai jaringan berbasis Islam sangat dipengaruhi oleh sejarah perjuangan Qahhar Mudzakkar dengan idenya tentang Syariat Islam.⁴³

Selanjutnya, mengenai jaringan kultural DI/TII, dapat juga kita sebut sebagai jaringan kepercayaan (*trust*) berdasarkan klientelisme, yakni jaringan yang bekerja dalam kelompok tertentu berdasarkan kebiasaan mereka, keyakinan dan tradisi. Misalnya, bekas anggota DI/TII dan keturunannya akan cenderung untuk memilih anggota klan. Biasanya, sebelum masa pemilihan ataupun pada saat kampanye, anggota klan akan bersilaturahmi mengunjungi bekas anggota DI/TII.⁴⁴ Di Kabupaten Luwu Timur misalnya, salah satu jaringan keluarga klan mengatakan bahwa menjelang hari raya Idul Fitri, baik Azis Qahhar Mudzakkar maupun Buhari Kahar Muzakkar akan memberikan bingkisan *lebaran* berupa baju *koko* dan kain sarung.⁴⁵ Strategi ini juga terlihat pada saat kemenangan Andi Mudzakkar sebagai Bupati dalam Pemilu pada Luwu pada 2008. Sulthan DS menceritakan kepada saya dengan panjang lebar bahwa dia bersama Andi Mudzakkar serta H. Labase (bekas panglima DI/TII) selama berbulan-bulan “naik turun gunung” untuk mengunjungi bekas anggota DI/TII di seluruh pelosok Kabupaten Luwu. Menurutnya lagi, banyak dari

42 Sulthan DS, wawancara pribadi, 20 Agustus 2013.

43 Sulthan DS, wawancara pribadi, 3 November 2013.

44 Irfan Yahya, wawancara pribadi, 11 September 2013.

45 Ilham, wawancara pribadi, 5 Agustus 2013.

bekas anggota DI/TII menjadi tokoh penting di desa-desa yang mereka kunjungi, misalnya, menjadi kepala desa, sehingga tidak sulit untuk memobilisasi suara.⁴⁶ Di sini, pola *patron oriented* menjadi basis dari mobilisasi tersebut.

Strategi selanjutnya adalah jaringan kekerabatan, atas dasar hubungan darah dan etnis. Dalam setiap proses sosialisasi anggota klan, mereka didukung oleh keluarga yang masih terikat hubungan darah. Jaringan keluarga ini ada di setiap daerah di Luwu Raya, bahkan hingga Provinsi Sulawesi Tenggara. Hal ini tidaklah mengherankan, karena Qahhar Mudzakkar sendiri memiliki banyak istri dari berbagai wilayah—disebutkan berjumlah sembilan orang. Keluarga merekalah yang mula-mula mengetahui informasi ketika anggota klan melibatkan diri dalam politik.⁴⁷ Sebagai contoh, di Luwu Timur, Buhari memiliki tim keluarga yang kali pertama bergerak menyosialisasikan dirinya.⁴⁸ Di Kabupaten Luwu, terpilihnya Ummu Kalsum banyak disebabkan kekuatan jaringan keluarga. Suaminya yang berprofesi sebagai dosen dan guru memiliki kekuatan untuk memengaruhi mahasiswanya yang sebagian besar juga berprofesi sebagai guru.⁴⁹ Singkatnya, di seluruh wilayah Luwu Raya terdapat jaringan keluarga Qahhar Mudzakkar yang bergerak sebagai langkah awal untuk menyosialisasikan anggota keluarga mereka yang terlibat dalam politik.

46 Sulthan DS, wawancara pribadi, 20 Agustus 2013.

47 Tidak sedikit juga terjadi polemik dalam penentuan keterlibatan politik antara anggota klan dan keluarga besar Qahhar Mudzakkar. Misalnya, deklarasi Azis yang cenderung ditentukan oleh KPPSI (Irfan Yahya, wawancara pribadi, 11 September) atau ikutnya Hasan Kamal sebagai calon wakil walikota Palopo (Abubakar Malinta, wawancara pribadi, 3 September 2013).

48 Andi Asrul Mappasabbi, wawancara pribadi, 5 Agustus 2013.

49 Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar, wawancara pribadi 21 Agustus 2013.

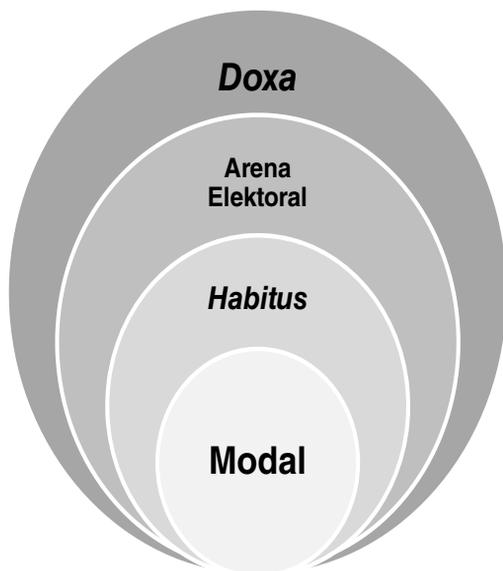
Kekuatan kekerabatan selanjutnya adalah etnisitas. Jaringan ini bekerja ketika klan terlibat dalam ranah yang lebih luas, dan melibatkan berbagai kekuatan identitas. Misalnya, Buhari yang menjadi ketua KKL (Kerukunan Keluarga Luwu) Raya, memiliki resonansi secara struktural terhadap etnis Luwu yang terlibat dalam jaringan tersebut.⁵⁰ Hanya saja, kekuatan kultural ialah faktor utama dari bekerjanya jaringan kekerabatan berdasarkan etnis dalam kasus ini. Fenomena kontestasi etnisitas juga terlihat pada proses pemilu yang diikuti Azis, khususnya Pemilukada Sulawesi Selatan. Di Luwu Timur pada Pemilu 2004 dan Pemilukada 2007, etnis Luwu memilih Azis Qahhar Mudzakkar, sedangkan etnis Bugis mendukung Aksa Mahmud di pemilihan anggota DPD, dan Amin Syam di pemilihan gubernur.⁵¹ Mobilisasi ini didasarkan pada *siri*' dan *pesse*, yakni memperjuangkan rasa malu dan kebanggaan serta solidaritas sebagai etnis Luwu ketika berhadapan dengan tokoh-tokoh politik dari etnis Bugis dan Makassar.

Kesimpulannya, disposisi masyarakat yang berbasis kultural, yakni keislaman, kepercayaan yang berorientasi pada patronase, dan kekerabatan memiliki resonansi yang cukup besar bagi terpilihnya anggota klan dalam pemilu di Sulawesi Selatan. Keislaman, relasi patron-klien serta *siri*' dan *pesse* sekali lagi menjadi instrumen potensial bekerjanya jaringan-jaringan Klan Qahhar Mudzakkar.

50 Penunjukan tokoh politik sebagai ketua organisasi-organisasi kesukuan merupakan suatu fenomena negatif dalam pembangunan demokrasi di Indonesia. Penunjukan mereka sangat didasarkan pada kepentingan sumber daya dan kebijakan negara yang diorientasikan untuk tujuan kelompok tertentu. Terlebih lagi, menjelang "pesta demokrasi", organisasi ini digunakan untuk sukses politik sang ketua. Jika tidak dikelola dengan baik, konflik horisontal rentan terjadi dengan melibatkan identitas yang lain.

51 M. Amin, wawancara pribadi, 4 Agustus 2013.

Bagan 3
Pola Reproduksi Kuasa Klan Qahhar Mudzakkar



Modal: Symbolic Capital & Social Capital

Habitus (Masyarakat/Pemilih): menilai modal berdasar pada disposisinya (Islam, *siri'*, *pesse*, patron-klien, dan figuritas)

Arena: mengatur & menentukan bagaimana *habitus* bertindak dan modal bekerja berdasar-kan pada budaya politik

Doxa: mengikat praktik sosial (*modal, habitus & arena*) dengan logika yang diterima secara alami "*taken for granted*" (kepemimpinan)

Menutup penjelasan tentang reproduksi kuasa Klan Qahhar Mudzakkar pada bagian ini, bahwa keseluruhan dari bekerjanya legitimasi masyarakat yang dibangun atas budaya politik (*siri' pesse*, patron-klien, dan Islam) dan bekerjanya jaringan sebagai strategi politik, pada dasarnya terbungkus dalam sebuah *doxa*. Saya mempertegas kembali bahwa reproduksi kuasa tersebut tumbuh dari modal sosial dan modal simbolik dan “mengalir dalam darah” *habitus* masyarakat yang terikat oleh *doxa*. Dalam bahasa Bourdieu (1995: 166), para pemilih anggota klan dikategorisasikan sebagai masyarakat *doxic*, yakni masyarakat yang dibentuk oleh kekuatan kultural dan menggunakan logika tersebut dalam setiap aktivitas politik mereka. Pada titik ini, beberapa anggota klan berhasil menggunakan kekuatan tersebut dalam arena elektoral. Secara sederhana, pola reproduksi kuasa klan dapat dilihat dalam Bagan 3. Pada konteks tertentu, kemungkinan besar anggota klan dan masyarakat berada di luar dari *doxa* tersebut.

D. *Beginner* dan *Succession*: Strategi dalam Arena

Pada bagian ini, saya ingin menyajikan analisis strategi masing-masing anggota Klan Qahhar Mudzakkar berdasarkan tipologi ruang sosial (arena) yang diajukan oleh Bourdieu. Sebagai pendatang baru dalam arena politik, para anggota klan menggunakan distribusi modal yang dimiliki, mencari celah untuk hadir sebagai penguasa baru. Analisis ini berdasarkan informasi dari profil sosiologis masing-masing anggota klan yang telah disebutkan pada bab sebelumnya, beserta lawan politiknya. Dengan matriks Bourdieu (1998: 5), penempatan modal sebagai strategi *succession* para klan dapat dilihat dalam Bagan 4.⁵² Secara garis besar, bagan tersebut dimaksudkan

52 Dalam upaya perjuangan perebutan kekuasaan di dalam arena, Bourdieu membedakan tiga jenis strategi yang dipakai oleh para agen (Swartz, 1997:

untuk menjelaskan modal dan *habitus* masing-masing Klan Qahhar Mudzakkar dalam arena, sebelum mereka menjadi pejabat publik. Setelah itu, bagaimana perubahan posisi politik mereka melalui strategi *succession*. Anggota klan yang akan dianalisis adalah mereka yang telah berhasil menjadi pejabat publik yakni Azis Qahhar Mudzakkar, Buhari Kahar Muzakkar, Andi Mudzakkar, dan Ummu Kalsum Qahhar Mudzakkar.

Bourdieu (1998: 6-7) mengatakan bahwa pembacaan atas analisis hubungan antara posisi sosial (hubungan relasional), disposisi (*habitus*), dan pengambilalihan-posisi (strategi) merupakan pilihan yang dibuat oleh agen-agen sosial dalam arena dengan berbagai macam praktik misalnya strategi dalam politik. Penempatan modal sangat penting untuk melihat posisi pelaku sosial di setiap kelas. Arena tersebut dibangun sedemikian rupa sehingga agen atau kelompok berada sesuai dengan posisi mereka dalam distribusi statistik modal secara keseluruhan, dan didasarkan pada dua prinsip diferensiasi, yakni modal ekonomi dan modal kultural. Dalam dimensi pertama (vertikal), agen didistribusikan sesuai dengan volume keseluruhan dari berbagai jenis modal (ekonomi, sosial, kultural, dan simbolik). Sedangkan dalam dimensi kedua (horizontal), distribusi agen disesuaikan dengan relativitas struktur masing-masing modal, baik komposisi maupun volumenya. Dengan demikian, dalam dimensi pertama, yang menempati kelas utama ialah para pemegang volume modal terbesar secara keseluruhan, seperti pengusaha, pegawai profesional, dan profesor universitas

125). Pertama, *conservation*, yaitu strategi yang biasa dipakai oleh pemegang posisi dominan dalam sebuah arena. Kedua, *succession*, yaitu strategi yang bertujuan untuk mendapatkan akses terhadap posisi-posisi dominan dalam arena. Biasanya, strategi ini dikejar oleh para agen pendatang baru. Ketiga, *subversion*, yaitu strategi yang dipakai oleh mereka yang mengharapkan mendapat bagian kecil dari kelompok-kelompok dominan.

(intelektual). Profesor kaya dengan modal budaya, sedangkan pengusaha kaya dengan modal ekonomi. Sedangkan guru, sekretaris profesional atau teknisi dikelompokkan dalam kelas menengah. Sementara yang terendah (kelas bawah) ialah mereka yang paling kekurangan modal, seperti pekerja tidak terampil dan petani. Dimensi kedua (horizontal) merupakan sumber perbedaan dalam disposisi (*habitus*) sehingga menjadi cara pengambilalihan posisi (strategi). Misalnya, pertentangan antara intelektual dan pengusaha pada kelas sosial atas, atau antara guru sekolah dasar dan pedagang kecil pada kelas sosial yang lebih rendah. Dimensi vertikal berdasarkan pada distribusi modal, dan dimensi horizontal berdasarkan diferensiasi *habitus*, misalnya selera dan pilihan politik.

Untuk menganalisis bagan ini, pertama-tama kita harus menentukan posisi masing-masing anggota Klan Qahhar Mudzakkar. Dalam analisis Bourdieu, posisi dapat diplotkan di arena dengan mengumpulkan seperangkat data tentang jenis dan volume modal yang dimiliki oleh agen-agen sosial (lembaga dan individu), misalnya, data tentang asal usul sosial, tingkat pendidikan dan institusi yang dimasuki, jaringan sosial, keanggotaan dan afiliasi, pekerjaan, tempat tinggal, dan sebagainya. Setelah itu, profil individu dimasukkan dalam satu kelompok dengan karakteristik *habitus* yang sama dan betentangan (Thomson, 2010: 72). Pada bagan tersebut, saya mengelompokkan Klan Qahhar Mudzakkar sebagai kelas menengah, dan pengelompokan ini didasarkan pada latar belakang pendidikan dan pekerjaan mereka. Sementara itu, kotak dengan garis (—⋯—) merupakan modal sosial dari Qahhar Mudzakkar, sedangkan kotak dengan garis berbentuk (---) merupakan modal sosial dari anggota klan, misalnya jaringan

pesantren dan partai politik.⁵³ Bagan tersebut menunjukkan posisi sosial anggota klan sebelum mereka menjadi bagian dari kelompok pejabat publik yang ada dalam kotak dengan garis (.....), yang telah diduduki oleh beberapa lawan dan kawan politik dari anggota klan. Berdasarkan profil sosiologis mereka (lihat dalam Bab III), bagan ini menggambarkan bahwa keseluruhan anggota klan terdiferensiasi ke dalam arena kultural, sementara banyak dari lawan politik mereka terdiferensiasi ke dalam arena ekonomi—dua posisi arena kekuasaan yang saling berhadapan (*vis-à-vis*) dan saling membedakan (*distinction*).⁵⁴

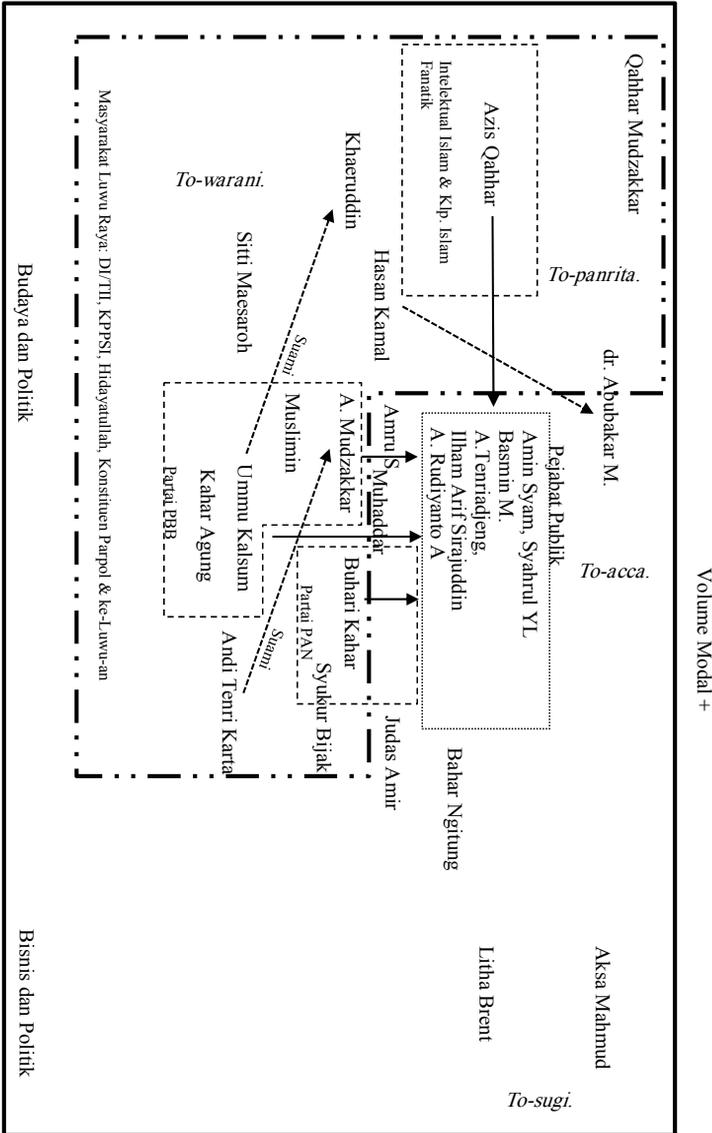
Berdasarkan cara pemetaan tersebut, pertama-tama kita menentukan posisi Qahhar Mudzakkar. Sejarah sosial dan politiknya pada masa lalu dan kuasa simbolik yang melekat kepada ketokohnya menjadikan Qahhar Mudzakkar memiliki modal sosial pada arena kultural. Bahkan, saya menyimpulkan, modal tersebut mencapai hampir setengah dari seluruh modal yang tersebar di arena politik di Luwu Raya. Qahhar Mudzakkar dominan dalam arena kultural, sedangkan pengaruhnya pada arena ekonomi tidak begitu tampak. *Doxa* berupa *to-panrita* merupakan salah satu sumber reproduksi sosialnya dalam masyarakat menengah hingga kelompok elite intelektual, sedangkan *doxa to-warani* berpengaruh pada masyarakat bawah dengan karakteristik budaya yang kuat.

53 Untuk modal simbolik tidak digambarkan, karena sifatnya yang disimpulkan sebagai sebuah pengakuan yang diterima dari kelompok masyarakat.

54 Dalam bagan tersebut, hanya beberapa lawan politik dari anggota klan yang dianggap penting untuk dimasukkan.

Bagan 4

Analisis Strategi Klan Qahhar Mudzakkar dalam Arena Politik



Penjelasan pertama adalah posisi politik dari Azis Qahhar Mudzakkar. Dengan latar belakang sebagai seorang ulama dan seseorang berpendidikan pascasarjana, ia memiliki akumulasi

modal kultural yang cukup signifikan. Selain itu, pada dirinya juga terdapat akumulasi modal sosial dalam jaringan masyarakat Islam karena afliasinya dengan KPPSI dan Hidayatullah. Dari sini dapat kita simpulkan bahwa habitus Azis—baik perangkat sosialisasi, arah orientasi, maupun gaya hidup—adalah Islam. Pada akhirnya, arena politik di Sulawesi Selatan meniscayakan sebuah korespondensi habitus (kandidat-pemilih) yang mampu memberikan legitimasi otoritas politik melalui afiliasi suara (*voting behavior*). Setelah itu, bagi pendatang baru dalam arena politik, perubahan arena yang lahir akibat Reformasi menghadirkan peluang internalisasi pengaruh terhadap strategi suksesi sebagaimana yang digunakan oleh Azis Qahhar Mudzakkar. Melalui mobilisasi jaringan gerakan Islam, ia mendapatkan dukungan politik yang menjadi faktor utama strategi politiknya, di samping kuasa simbolik warisan dari orangtuanya.

Posisi politik anggota klan lainnya, yakni Buhari dan Andi Mudzakkar, berada dalam kelas menengah dengan latar belakang pekerjaan yang mirip, sebagai konsultan proyek dan jasa konstruksi. Posisi sosial mereka sedikit mendekati arena ekonomi, tetapi tidak begitu signifikan. Sementara itu, berbeda dengan dua saudaranya ini, posisi Hasan Kamal sedikit lebih di atas dengan akumulasi modal kultural sebagai dosen universitas dan sejarah keanggotaanya dalam organisasi internasional. Walaupun Hasan Kamal tercatat pernah menjadi pengurus di DPP PAN, tetapi disebutkan dia tidak begitu aktif di dalamnya, sedangkan modal sosial dari Buhari dan Andi Mudzakkar sangat signifikan di partai PAN dan PBB. Keduanya dalam setiap rangkaian pemilu di Luwu Raya selalu menempati nomor urut satu. Andi Mudzakkar tampaknya memiliki pengaruh yang besar di PBB; sejak berdirinya partai ini, dia terpilih sebagai ketua DPC Luwu sampai dengan tahun 2010. Jika Buhari dan

Andi Mudzakkar berhasil menggunakan strategi *succession* melalui jaringan partai, maka Hasan Kamal ternyata belum mampu menuju kelompok pejabat publik.

Selain Andi Mudzakkar, beberapa anggota klan juga memanfaatkan modal sosial dari jaringan PBB. Mereka ialah Ummu Kalsum, Muslimin, Andi Tenri Karta, dan Kahar Agung. Akan tetapi, yang berhasil menggunakan strategi ini hanya Ummu Kalsum, sedangkan Muslimin dan Andi Tenri Karta ternyata gagal. Kemungkinan besar, keberhasilan Ummu Kalsum ini disebabkan adanya dukungan dari posisi politik suaminya, Khaeruddin, sebagai dosen dan guru yang cukup berpengaruh di Luwu Raya. Keseluruhan posisi politik dari Ummu Kalsum, Muslimin, Andi Tenri Karta, dan Kahar Agung masih dalam kelompok menengah, tetapi sedikit di bawah tiga anggota klan yang telah disebutkan sebelumnya. Mengenai Sitti Maesaroh, anggota klan ini cukup sulit diidentifikasi posisi sosialnya di masyarakat Luwu Raya, karena sebelumnya dia tinggal di Belanda.

Keseluruhan anggota klan menggunakan strategi yang sama melalui kuasa simbolik dari Qahhar Mudzakkar. Selain itu, peran dari *habitus* dalam *siri'* dan *pesse* memiliki korespondensi dengan masyarakat Luwu Raya, ketika anggota klan sebagai representasi *wija to Luwu* akan berhadapan dengan identitas-identitas etnis lainnya di Sulawesi Selatan. Akan tetapi, terdapat fakta bahwa strategi-strategi mereka ternyata tidak mampu memindahkan posisi politik mereka pada pejabat publik. Dari realitas ini, akan kita analisis, mengapa strategi mereka gagal?

E. Mengapa Gagal? Resistensi *Heterodoxy* dan Akseptabilitas Modal dan *Habitus* yang Kontekstual

Keterlibatan Klan Qahhar Mudzakkar dalam politik di Sulawesi Selatan telah memberikan pertanyaan-pertanyaan teoretik tentang bekerjanya reproduksi modal. Di satu sisi, reproduksi modal tersebut berhasil memberikan otoritas politik, tetapi di sisi lain ternyata gagal. Hal ini terlihat pada anggota klan yang terpilih dan tidak terpilih dalam jabatan publik. Dari delapan anggota Klan Qahhar Mudzakkar yang terlibat, empat di antaranya berhasil terpilih, sedangkan sisanya telah gagal. Realita ini memberikan pertanyaan mendasar, mengapa hal tersebut terjadi? Dalam runutan subbab di atas, telah dijelaskan mengapa dan bagaimana keberhasilan klan dalam reproduksi modal. Untuk itu, pada bagian ini akan diuraikan faktor-faktor apa saja yang menyebabkan kegagalan dalam reproduksi modal masing-masing anggota klan. Namun sebelumnya, perlu dipertegas bahwa kegagalan yang dimaksud di sini adalah menyangkut tidak terpilihnya klan atau kekalahan dalam jumlah kuantitas suara elektoral, bukan pada gagalnya modal secara substantif.

Pertama, kegagalan Azis Qahhar Mudzakkar dalam dua rangkaian Pemilu sebagai gubernur dan wakil gubernur di Sulawesi Selatan. Pada dasarnya, kegagalan ini disebabkan oleh kekuatan modal dari lawan politik yang lebih mapan dan wacana *heterodoxy* terhadap sosok Qahhar Mudzakkar. Misalnya, di Kabupaten Luwu Timur yang cukup plural dari segi agama dan etnis, masyarakat non-Muslim dan penganut “Islam KTP”—yakni, Muslim yang kurang mengamalkan ajaran agama—cenderung tidak memilih Azis.⁵⁵ Selain itu, di Kabupaten Luwu Timur, kekalahan Azis dikarenakan tidak

55 Karyadi, wawancara pribadi, 7 Agustus 2013.

bekerjanya tim pemenangan (disebabkan dukungan finansial yang kurang memadai) dan figur Azis diwacanakan sebagai musuh orang Kristen dan Bali: “Apabila Azis Qahhar Mudzakkar terpilih, maka orang Kristen dan Bali akan diusir.”⁵⁶ Wacana *heterodoxy* yang menyuarakan Azis sebagai anak pemberontak dan ketakutan terhadap penerapan Syariat Islam menjadi alasan mendasar bagi sebagian besar masyarakat di luar Islam untuk tidak memilih Klan Qahhar Mudzakkar. Hasil rekapitulasi suara pemilu menunjukkan hal ini: di daerah-daerah berpenduduk mayoritas beragama Kristen atau beretnis Bali dan Tionghoa, suara anggota klan sangat sedikit.⁵⁷

Wacana *heterodoxy* tentang sosok Qahhar Mudzakkar mencuat menjelang Pemilukada—baik pemilihan gubernur maupun bupati— yang melibatkan keturunan Qahhar Mudzakkar. Salah satu bentuknya, pernyataan lawan politik Azis Qahhar Mudzakkar saat menjelang Pemilukada Sulawesi Selatan 2013 tentang gerakan pemberontak “*Contoh yang tidak boleh diulang adalah pemberontakan, paham ini!*”⁵⁸ Perkataan itu diungkapkan

56 Slamet, wawancara pribadi, 9 Agustus 2013.

57 Di Makassar pada Pemilihan Gubernur 2013, yang diklaim sebagai basis pasangan Ilham A. Sirajuddin dan Azis Qahhar Mudzakkar (IA); Ilham A. Sirajuddin masih menjabat sebagai walikota di daerah tersebut. Namun, Syahrul Yasin Limpo mampu menang telak di kawasan Pecinan (Tionghoa) seperti Kelurahan Melayu Baru, Patunuang, dan Ende. Lembaga Survei Indo Barometer menyebutkan, isu mengenai penerapan Syariat Islam memengaruhi pilihan politik terhadap pasangan Ilham A. Sirajuddin–Abdul Azis Qahhar Mudzakkar (informasi ini dapat diakses di <http://www.tribunnews.com/regional/2013/01/22/pilkada-sulsel-inilah-penjelasan-mengapa-sayang-menang>). Statistik hasil rekapitulasi perolehan suara KPUD di beberapa daerah di Luwu Raya dengan penduduk yang mayoritas beragama Kristen dan Hindu, juga menunjukkan hal yang sama.

58 Siapakah pemberontak itu? Di Sulawesi Selatan hanya Abdul Qahhar Mudzakkar yang diidentikkan dengan label ini. Namun, dalam konteks politik,

Syahrul Yasin Limpo sebagai Gubernur Sulawesi Selatan saat membuka Rapat Pimpinan Daerah Forum Komunikasi Keluarga ABRI (FKPPI) di Makassar pada Juni 2012. Pernyataan ini kemudian dikecam oleh berbagai kalangan termasuk anggota klan lainnya yakni Andi Mudzakkar.⁵⁹

Kekuatan modal lawan politik Azis Qahhar Mudzakkar dalam dua rangkaian Pemilu pada tersebut juga disebabkan oleh pengaruh bupati yang begitu kuat. Di Kabupaten Luwu Timur, kekuatan politik Bupati Andi Hatta Marakarma digunakan untuk memenangkan Amin Syam di tahun 2007 dan Syahrul Yasin Limpo di tahun 2013. Ini menjadi modal yang lebih kuat daripada modal Klan Qahhar Mudzakkar. Andi Hatta Marakarma dianggap sebagai bupati yang berhasil sehingga masyarakat bersikap sangat patuh kepadanya.⁶⁰ Selain itu, sebagai daerah transmigran, kecenderungan mayoritas masyarakat pendatang di Luwu Timur selalu taat kepada pemerintah, dan takut menentangnya secara terbuka.⁶¹ Sementara itu, di Kabupaten Luwu Utara juga ditemukan hal yang serupa pada

jelas yang dimaksud adalah Aziz Qahhar Mudzakkar, yang pada saat itu sebagai calon wakil gubernur.

59 Andi Mudzakkar mengatakan ayahnya bukan pemberontak, melainkan pejuang. "Saya dari dulu menginginkan kata pemberontak itu tidak ada lagi, tapi ada saja orang yang ingin mengarahkan ke sana, saya sendiri merasa bapak saya pejuang, bukan pemberontak..." Andi Mudzakkar mencontohkan pengalamannya di Pemilu pada Luwu lalu. Saat itu, dirinya dicap anak pemberontak dan hal ini dijadikan isu untuk menjatuhkannya, meskipun akhirnya dia tetap terpilih sebagai bupati (berita ini dapat dilihat di <http://www.tribunnews.com/regional/2012/06/10/andi-mudzakkar-bapak-saya-bukan-pemberontak>).

60 Suwanto, wawancara pribadi, 6 September 2013.

61 M. Ayyub, wawancara pribadi, 12 Agustus 2013; Karyadi, wawancara pribadi 7 Agustus 2013.

Pemilukada 2007, Bupati Lutfi A. Mutti juga memiliki pengaruh besar dalam kemenangan Syahrul Yasin Limpo.⁶²

Selain itu, pada Pemilukada 2013, Syahrul Yasin Limpo sebagai petahana menggunakan program pemerintah yakni Getar Bangdes⁶³ yang identik sebagai modus kampanye. Program tersebut cukup signifikan memengaruhi pilihan politik masyarakat. Efek dari program tersebut hampir sama dengan kebijakan program BLT (Bantuan Langsung Tunai) yang telah menarik hati masyarakat untuk memilih Susilo Bambang Yudoyono dan Partai Demokrat pada Pemilu 2009 (Aspinall, 2010: 104-5).

Walaupun wilayah Luwu Raya menjadi daerah yang diidentikkan dengan etnis Luwu, wilayah ini merupakan daerah tujuan transmigrasi, baik oleh transmigran lokal maupun dari luar Sulawesi Selatan. Hal ini menciptakan pluralitas etnis yang mewarnai persebaran penduduk di beberapa wilayah kabupaten. Di beberapa kabupaten, akan kita temukan desa yang terkonsentrasi oleh satu etnis di luar etnis Luwu bahkan hingga ke kecamatan, seperti di Kabupaten Luwu Utara dan

62 Karemuddin, wawancara pribadi, 28 Agustus 2013.

63 Gerakan Terpadu Pembangunan Pedesaan atau Getar Bangdes merupakan program Pemerintah Provinsi Sulawesi Selatan yang digunakan untuk membangun daerah-daerah pedesaan melalui bantuan dana pembangunan. Besaran bantuan dana tersebut berkisar antara Rp 10-20 juta per desa. Salah satu kepala desa di Luwu Utara mengatakan bahwa dana program tersebut diberikan kepada desanya sebesar Rp 10 juta. Dana ini digunakan untuk pengadaan bibit sawit yang dibagikan secara gratis kepada masyarakat (Sahabuddin, wawancara pribadi, 31 Agustus 2013). Sedangkan di Luwu Timur, program Getar Bangdes di salah satu desa di Kecamatan Burau berupa program bedah rumah yang berjumlah sekitar 100 unit. Program yang dilaksanakan sebulan sebelum hari pemilihan ini secara umum mampu mengubah pilihan politik masyarakat. Mereka yang tadinya cenderung memilih Azis Qahhar Mudzakkar beralih ke Syarul Yasin Limpo (Ilham, wawancara pribadi, 5 Agustus 2013).

Luwu Timur. Di sinilah salah satu determinan gagalnya anggota klan ketika harus berhadapan dengan lawan politik dari etnis Bugis, Toraja, dan Makassar yang merupakan etnis lokal Sulawesi Selatan. Belum lagi perebutan suara di masyarakat yang berasal dari luar Sulawesi Selatan, misalnya, etnis Jawa dan Bali yang—menurut beberapa tokoh masyarakat di Luwu Timur—sebagian “berorientasi materi” (*habitus*) dalam hal Pemilu. Orientasi seperti ini tampak ketika mereka, misalnya, memilih jika mendapatkan bantuan pembangunan fisik, sumbangan sembako, baju kampanye, hingga uang.⁶⁴ Memang, kekuatan politik identitas Klan Qahhar Mudzakkar sebagai etnis Luwu memberikan kontribusi terhadap keberhasilannya. Namun, di sisi lain, mobilitas etnis dari Bugis, Toraja, dan Makassar juga digunakan oleh lawan politik yang memiliki identitas etnis yang sama, dan itu berpengaruh secara signifikan terhadap kegagalan Klan Qahhar Mudzakkar. Sementara itu, untuk etnis lain, diperlukan modal ekonomi untuk memengaruhi mereka, dan bagaimanapun, Klan Qahhar Mudzakkar tidak akan sanggup untuk itu atau mungkin juga sanggup tetapi tidak bakal melakukannya. Faktor identitas ini juga berpengaruh terhadap kegagalan seluruh anggota klan di daerah-daerah yang beretnis berbeda dengan Klan Qahhar Mudzakkar.

Anggota klan yang gagal selanjutnya ialah Muslimin Qahhar Mudzakkar dalam pemilihan anggota DPRD Luwu pada Pemilu 2004 dan 2009. Ada tiga hal mendasar yang mengakibatkan kegagalannya dalam dua rangkaian pemilu tersebut. Pada Pemilu 2004, karisma individu orangtua Muslimin tidak cukup untuk mengalahkan kekuatan *siri'* dan *pesse* yang dimiliki oleh Muhaddar, kawan sekaligus lawan politiknya di Partai Bulan

64 Suwanto, wawancara pribadi, 6 September 2013; Karyadi, wawancara pribadi, 7 Agustus 2013.

Bintang. Dapil 1 sebagai daerah pemilihan Muslimin merupakan kampung halaman Muhaddar yang berhasil terpilih dengan dua kali suara lebih banyak dari suara perolehan Muslimin. Muhaddar sendiri memiliki jaringan keluarga yang besar di dapil tersebut, sedangkan Muslimin sebaliknya. Begitu pun pada Pemilu 2009, ketika Muslimin beralih ke Dapil 3. Peralihan ini merupakan salah satu strategi politik yang keliru, karena di sana ia harus berhadapan dengan Ummu Kalsum. Selain sama-sama merupakan anggota klan, Ummu Kalsum juga berasal dari partai yang sama. Pada akhirnya, Muslimin hanya mampu meraih 246 suara, dan merelakan saudaranya mewakili dapil tersebut.

Di sisi lain, faktor yang menyebabkan kegagalan reproduksi kuasa adalah figur pribadi dari Muslimin yang cenderung negatif. Ia tidak memiliki kapasitas individual secara politik. Bahkan, beberapa kalangan menyebutnya bermasalah, termasuk tersangkut kasus korupsi.⁶⁵ Walaupun sering terlibat dalam politik, Muslimin bukan politikus yang loyal (*pesse*), karena dia sering berpindah-pindah partai, dimulai dari PAN, PBB, dan kini PKS. Perilaku ini menyebabkannya dianggap tidak mampu menjaga integritas Qahhar Mudzakkar.⁶⁶ Seperti yang telah saya sebutkan sebelumnya, bahwa jika modal simbolik antara orangtua dan figuritas anak bersinergi, kemungkinan si anak akan berhasil dalam politik. Jika tidak, maka ia cenderung akan gagal. Qahhar Mudzakkar sangat diidentikkan sebagai sosok *to-warani* dan *to-panrita* beserta dengan kesetiakawanannya (*pesse*), sedangkan Muslimin kebalikannya. Figur ideal tentang

65 Dugaan keterlibatan Muslimin Qahhar Mudzakkar dapat diakses dalam salah satu media online di Luwu Raya. Lihat di <http://redaksi.luwuraya.com/read/2013/06/18/duuh-adik-kandung-bupati-luwu-jadi-tersangka-kasus-korupsi/>.

66 Abubakar Malinta, wawancara pribadi, 3 September 2013.

kepemimpinan yang selama ini menjadi *doxa* rekrutmen politik di masyarakat tidak mampu dipenuhi Muslimin.

Kegagalan ketiga dialami oleh Sitti Maesaroh Qahhar Mudzakkar dalam Pemilukada di Kabupaten Luwu Utara pada 2010. Penyebab utama dari kegagalan anggota klan ini adalah figuritas Sitti Maesaroh yang tidak begitu dikenal secara pribadi oleh masyarakat karena dia tidak tinggal di Kabupaten Luwu Utara. Selama puluhan tahun, Sitti Maesaroh tinggal di Belanda dan hanya kembali ke Indonesia untuk kontestasi politik semata, mengikuti jejak anggota klan yang lain. Menurut Usman Suparman (ketua tim kemenangan Sitti Maesaroh), tim dan juga masyarakat Luwu Utara tidak memiliki ikatan emosional secara pribadi dengannya. Hal ini berbeda dengan Azis Qahhar Mudzakkar. Selain itu, lemahnya modal ekonomi menjadi penyebab kurang bekerjanya tim yang ditunjuk untuk mengumpulkan KTP sebagai persyaratan pencalonan Sitti Maesaroh melalui jalur perseorangan.⁶⁷

Terakhir, kegagalan Hasan Kamal Qahhar Mudzakkar dalam Pemilukada di Kota Palopo sebagai wakil walikota. Seperti halnya Sitti Maesaroh, Hasan Kamal juga tidak begitu dikenal oleh masyarakat Kota Palopo. Sejak kecil, dia banyak menghabiskan aktivitasnya di Pulau Jawa. Pada awalnya, keterlibatan Hasan Kamal dalam Pemilukada Kota Palopo terjadi karena pilihan dari tim calon walikota, Abubakar Malinta. Menurutnya, Hasan Kamal ialah anak dari tokoh legendaris yang diharapkan mampu memberikan suara. Namun, ternyata ekspektasi itu keliru.⁶⁸

Ada tiga hal mendasar terkait dengan kegagalan tersebut. Pertama, Hasan Kamal tidak dikenal oleh masyarakat. Kedua,

67 Usman Suparman, wawancara pribadi, 29 Agustus 2013.

68 Abubakar Malinta, wawancara pribadi, 3 September 2013.

waktu yang singkat dalam sosialisasi—hanya dua bulan terakhir sebelum pemilihan. Ketiga, tidak adanya dukungan dari anggota Klan Qahhar Mudzakkar yang lain. Di samping itu, menurut Abubakar Malinta, elektabilitas mereka dari hasil survei internal sangat jauh berbeda dengan Andi Tenriadjeng sebagai petahana yang kembali terpilih pada Pemilu pada tersebut, yakni sekitar 4 persen berbanding 79 persen. Pada saat itu, siapa pun yang ingin bersaing, dipastikan akan kalah oleh Andi Tenriadjeng.⁶⁹ Bagi masyarakat Kota Palopo, Andi Tenriadjeng dianggap sosok karismatik yang diyakini telah berhasil membangun Kota Palopo.⁷⁰

Memang, nama besar klan menjadi faktor utama keterlibatan anggotanya dalam politik. Namun, hal itu saja tidaklah cukup. Apa yang terjadi pada Hasan Kamal mirip dengan kasus menantu Qahhar Mudzakkar, yakni Andi Tenri Karta yang mendompleng suaminya sebagai bupati. Mereka tidak benar-benar serius untuk membangun kekuatan politik secara mendasar. Membangun jaringan politik dan aktif di dalamnya tidak dilakukan secara sungguh-sungguh. Boleh dikata, keterlibatan mereka hanya sekadar untuk “ikut-ikutan” menyemarakkan pesta demokrasi dengan berharap keberuntungan menghampiri mereka.

Kesimpulannya, gagal reproduksi kuasa—pada beberapa anggota klan—disebabkan oleh pengolahan modalitas yang tidak optimal. Modal simbolik Qahhar Mudzakkar tidak didukung oleh modalitas pribadi, misalnya, oleh modal sosial dan figur

69 Abubakar Malinta, wawancara pribadi, 3 September 2013.

70 Dalam sebuah matakuliah metode penelitian, saya sempat menjadi tim survei sebelum Pemilu pada 2007, sebagai mahasiswa Fisipol di Universitas Hasanuddin. Boleh dikata, keseluruhan responden yang saya wawancarai mengagumi dan puas terhadap kinerja Andi Tenriadjeng. Berdasarkan hal tersebut, pada akhirnya Andi Tenriadjeng membentuk karisma tersendiri sebagai sosok yang dipercaya pada saat itu.

pribadi yang dimiliki anggota klan yang gagal. Optimalisasi modal yang dimiliki oleh lawan politik juga menjadi penunjang gagalnya reproduksi modal anggota klan dalam konteks dan ranah tertentu. Misalnya, modal simbolik yang dimiliki Klan Qahhar Mudzakkar belum mampu menyaingi modal simbolik bupati di dua kabupaten berbeda secara kuantitas pengaruh. Ini ditambah lagi *heterodoxy* yang terus dibangun untuk menyaingi wacana dominan di masyarakat. Akhirnya, tesis kita di sini ialah bahwa demokrasi elektoral merupakan arena yang menuntut bekerjanya reproduksi modal secara menyeluruh, yang dalam arena-arena tertentu yang lebih spesifik memerlukan akseptabilitas budaya politik yang bekesesuaian dengan modal dan *habitus* tertentu pula.

Bab V

Klanisasi Demokrasi

“Democracy, when it is new, arises from resentment against the previous holders of power; but so long as it is new it is unstable. Men who represent themselves as enemies of the old monarchs or oligarchs may succeed in restoring a monarchical or oligarchical system: Napoleon and Hitler could win public support when the Bourbons and Hohenzollern could not. It is only where democracy has lasted long enough to become traditional that it is stable.”

(Bertrand Russell, *Power: A New Social Analysis*).¹

Pernyataan Bertrand Russel di atas mengisyaratkan bahwa pada dasarnya demokrasi memerlukan waktu yang cukup lama untuk dapat dikatakan demokrasi. Bayang-bayang oligarki akan terus menghantui sebuah negara yang masih baru berdemokrasi (transisi), hingga demokrasi itu sendiri menjadi tradisional. Pertanyaannya kemudian,

1 “Demokrasi yang masih baru timbul dari kebencian terhadap pemegang-pemegang kekuasaan yang lama. Akan tetapi selama ia masih baru, ia tidak stabil. Orang-orang yang tampil sebagai musuh raja atau anggota oligarki yang lama mungkin saja akan berhasil memulihkan suatu sistem monarkis atau oligarkis: Napoleon dan Hitler dapat memperoleh dukungan publik, sedangkan keluarga Bourbon dan Hohenzollern tidak. Baru apabila demokrasi sudah berusia cukup lama sehingga menjadi tradisional, ia menjadi stabil.” (lihat edisi Indonesia, Bertrand Russel, 1988: 153).

seberapa besarkah peluang demokrasi menjadi cukup mapan di Indonesia untuk dapat memulai proses menjadi tradisional?

Bagian ini menjelaskan bagaimana karakteristik demokrasi Indonesia dan kemungkinannya di masa depan, terkait dengan kehadiran Klan Qahhar Mudzakkar dalam politik lokal Sulawesi Selatan. Pembahasan dimulai dengan pembahasan mengenai relasi antara demokrasi dan politik klan, dan diakhiri dengan penjelasan tentang masa depan demokrasi Indonesia berdasarkan hasil dari studi kasus dalam buku ini. Sebelumnya, marilah kita menilik sejenak beberapa pendekatan dan teori demokrasi serta konsep-konsep yang berkaitan dengan transisi demokrasi.

Perspektif dan Paradigma Demokrasi

Telah disimpulkan bahwa perkembangan teorisasi demokrasi bergerak dari perhatian demokrasi yang difokuskan pada pengertian substansial, berupa jiwa, kultur, dan ideologi demokratis, ke arah fokus pada variabel pilihan politik, yakni persoalan penciptaan prosedur (Mas'ood, 2003: 9-12). Berdasarkan hal tersebut, yang menjadi sorotan di sini berkaitan dengan dimensi prosedural dan kultural untuk menjadi jembatan awal memahami demokrasi di Indonesia. Saya merasa, penting untuk membatasi pembahasan pada kedua dimensi ini karena tidak akan ada cukup ruang dalam studi ini untuk membahas seluruh dimensi demokrasi. Alasan utama adalah realitas transisi demokrasi—atau lebih tepatnya redemokratisasi—yang terjadi di Indonesia, ialah terjadinya masifikasi lembaga-lembaga prosedural untuk menunjang penegakan demokrasi, sementara di sisi lain, kenyataan budaya politik menyulitkan jalan demokrasi.

Teoretikus utama yang membahas dimensi pertama ialah Joseph Schumpeter (1942). Ia mengatakan bahwa “*democracy is*

a political method” —demokrasi selalu berkaitan dengan pengaturan kelembagaan untuk keputusan-keputusan politik dalam ranah legislatif dan administratif.² Schumpeter meletakkan masyarakat hanya dalam tujuan untuk menghasilkan sebuah pemerintahan, atau badan *intermediary* yang pada gilirannya akan menghasilkan badan eksekutif nasional. Pada kesimpulannya, metode demokrasi adalah pengaturan kelembagaan untuk sampai pada keputusan-keputusan politik, dan individu-individu mendapatkan kekuasaan untuk memerintah melalui proses kompetitif atas suara rakyat (pemilu) (Schumpeter, 2013: 444). Di sisi lain, hak pilih secara universal dan pemerintahan mayoritas adalah bagian dari demokrasi prosedural tersebut (Mas’oed, 2003: 16). Di sini telah jelas bahwa demokrasi prosedural Schumpeterian menekankan tersedianya lembaga-lembaga politik secara modern, partisipasi politik, dan kekuasaan yang diperoleh melalui proses pemilu.

Dalam dimensi kedua, secara sederhana dapat disimpulkan bahwa demokrasi akan terwujud secara efektif dan berkesinambungan dengan adanya jiwa, kultur, serta ideologi yang sifatnya demokratis dalam setiap aktivitas politik. Dimensi ini memusatkan perhatian lebih pada kondisi-kondisi sosial daripada proses politik, dan salah satu cirinya adalah budaya politik nasional yang toleran terhadap perbedaan dengan sifatnya yang akomodatif (Mas’oed, 2003: 11). Salah satu pendukung mazhab ini adalah Gabriel Almond dan Sidney Verba (1989: 3) yang mengatakan bahwa:

2 Edisi pertama karya Joseph Schumpeter diterbitkan pertama kali pada 1942 dengan judul *Capitalism, Socialism, and Democracy*. Edisinya dalam Bahasa Indonesia juga telah diterbitkan pada 2013 dengan judul yang sama. Mengenai definisi tersebut lihat pada halaman 397, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

“If the democratic model of the participatory state is to develop in these new nations, it will require more than the formal institutions of democracy – universal suffrage, the political party, the elective legislature...A democratic form of participatory political system requires as well a political culture consistent with it.”³

Singkatnya, jika tidak ada budaya politik yang demokratis maka demokrasi akan bermasalah. Inilah realitas yang dialami oleh bangsa-bangsa baru—yakni bangsa yang sedang dalam transisi otoritarian ataupun yang baru mengalami modernisasi—dalam transfer demokratisasi ke dalam bangsa tersebut.

Almond dan Verba mencatat bahwa permasalahan negara demokrasi baru terbagi dalam dua hal (1989: 3-5). Yang pertama menyangkut sifat dari budaya demokrasi itu sendiri. Ide-ide besar demokrasi—yakni kebebasan dan martabat individu, dan prinsip pemerintahan dengan persetujuan rakyat—telah diimajinasikan oleh banyak elite sebagai bagian dari prosedur untuk melanggengkan kekuasaan. Sedangkan yang kedua berupa benturan antara teknologi dan sistem-sistem sosial tradisional dengan teknologi dan revolusi pengetahuan, dan jika dimungkinkan, terdapat kecenderungan masyarakat untuk mempertahankan kebudayaan tradisional mereka.

Perspektif dalam melihat demokrasi tersebut juga melahirkan cara memahami realitas demokrasi yang terjadi di berbagai negara di dunia. Salah satu yang menjadi topik pembahasan dalam tiga dekade akhir adalah paradigma transisi demokrasi. Transisi telah menjadi istilah utama yang digunakan untuk menggambarkan perubahan politik “*third wave*” demokratisasi,

3 Jika model negara demokrasi yang partisipatif ingin dikembangkan di tengah-tengah bangsa baru ini (negara transisi demokrasi), ia akan menuntut lebih dari sekadar institusi demokrasi formal seperti hak pilih universal, partai politik, dan dewan legislatif yang dipilih. Bentuk demokratis dari sistem politik yang demokratis menuntut adanya keserasian antara sistem dengan kebudayaan politik.

yakni kelahiran negara demokrasi baru yang telah menjadi bentuk paling umum dari rezim di dunia saat ini (Diamond *et al.*, 2014: 86). Rujukan yang cukup berpengaruh mengenai transisi demokrasi ialah karya Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter, dan Laurence Whitehead dalam studi mereka di Eropa Selatan dan Amerika Latin pada 1980-an. Mereka menyimpulkan bahwa transisi adalah interval antara satu rezim politik dan rezim politik yang lain, di mana para agennya berjuang untuk memuaskan kepentingan-kepentingan pribadi dan kelompok dengan menetapkan aturan dan prosedur yang konfigurasinya dapat menentukan siapa yang mungkin akan menang atau kalah di masa mendatang (O'Donnell *et al.*, 1993: 6-7). Pertarungan kesepakatan antara para elite otoritarian dan oposisi demokratis menjadi penentu bagaimana rezim transisi tersebut berjalan. Bagi O'Donnell, Schmitter, dan Whitehead, transisi demokrasi dapat dianalogikan dengan permainan catur. Siapa saja dapat menang dan kalah, otoriter atau demokrasi, terserah bagaimana pun caranya (O'Donnell *et al.*, 1993: 107-16). Pada gilirannya, nasib transisi bergantung pada niat dan perilaku elite politik untuk sampai pada stabilitas demokrasi.

Sementara itu, Tom Carothers (2002: 6) dengan artikelnya *The End of The Transition Paradigm* mengatakan bahwa paradigma transisi memang agak berguna selama masa pergolakan politik, tetapi semakin jelas bahwa realitas saat ini tidak lagi sesuai dengan model kerangka berpikir tersebut. Artikel yang ditulis pada awal abad ke-21 tersebut kemudian menyimpulkan bahwa ini adalah waktu untuk memahami bahwa paradigma transisi sudah jauh dari manfaatnya dan harus dicari lensa yang lebih baik untuk memahami demokrasi. Carothers (2002: 9-12) melihat bahwa negara-negara transisi tersebut telah berakhir pada *gray zone* dalam pola politiknya, yakni

sindrom tatanan demokrasi yang dia sebut *feckless pluralism* dan *dominant-power*—dua pola politik yang telah menjadi kebiasaan dan cukup mengakar. Negara-negara dengan *feckless pluralism* cenderung memiliki sejumlah besar kebebasan politik, pemilu reguler, dan sirkulasi kekuasaan yang silih berganti. Meskipun demikian, elite politik dan partai politik dianggap korup, mementingkan diri sendiri, dan tidak efektif. Sedangkan negara dengan sindrom *dominant-power* ditandai dengan adanya keterbatasan meskipun keberadaan ruang politik masih nyata, adanya persaingan politik oleh kelompok-kelompok oposisi, dan adanya bentuk-bentuk kelembagaan dasar demokrasi. Namun, satu kelompok politik—apakah itu sebuah partai, sebuah keluarga besar, atau seorang pemimpin tunggal—mendominasi sistem dengan sedemikian rupa yang tampaknya kemungkinan kecil bisa hadir prospek pergantian kekuasaan di masa mendatang.

Perbedaan perspektif dan paradigma demokrasi tersebut sepertinya dikumpulkan dengan baik oleh Aurel Croissant (2004). Croissant menyebutkan empat penyebab potensial negara-negara demokrasi baru di Asia mengalami *defective democracy*. Empat penyebab itu ialah pengaruh sosial dan ekonomi, budaya politik dan sejarah kolonial, kenegaraan dan pembangunan bangsa, dan lembaga-lembaga politik (Croissant, 2004: 166-170). Sukses atau gagalnya lembaga-lembaga prosedural demokrasi dalam memaksa rezim-rezim otokratis menuju demokratisasi atau menekan pemerintah yang terpilih secara demokratis untuk mematuhi prinsip-prinsip demokrasi dan aturan hukum tergantung secara signifikan pada budaya politik masyarakat dan warisan sejarah politiknya. Pada akhirnya, menurut Croissant, budaya politik tradisional dan nilai-nilai sosial yang ada di negara-negara Asia relatif tidak kompatibel dengan demokrasi. Pendapat Croissant ini telah

menutupi sedikit kekurangan dari pendapat Almond dan Verba yang hanya fokus pada kondisi psikologis dan sikap individu di masyarakat. Croissant mengajukan perlunya memperhitungkan warisan budaya dari sejarah kolonial yang banyak memengaruhi budaya politik negara-negara berkembang. Pada konteks ini, saya memberanikan diri untuk menyatakan bahwa warisan budaya mengacu pada peninggalan perjalanan sejarah yang jauh lebih awal, bukan hanya sejak masa kolonial, melainkan juga masa prakolonial atau tradisional.

Berdasarkan tinjauan teoretik yang singkat di atas, dapatlah kita simpulkan bahwa demokrasi bukan hanya persoalan transfer teknokratis administratif politik, melainkan juga menyangkut transfer budaya politik. Mengaitkan hal ini dengan demokratisasi Indonesia, berbagai studi telah menunjukkan hal yang serupa, bahwa nilai-nilai kultural dalam masyarakat lokal telah menghadirkan pembiasaan demokrasi (Dwipayana, 2004; Nordholt dan van Klinken, 2007). Dalam banyak kasus, demokrasi mau tidak mau harus menyesuaikan diri dengan nilai-nilai kultural yang ada, dan dampak negatifnya, seringkali demokrasi kemudian menjadi bermasalah. Di bab satu telah diuraikan mengenai kasus-kasus ini, seperti pada pendefinisian demokrasi Indonesia ke dalam istilah *changing continuities* dan *patronage-based democracy*.

Buku ini kurang lebih ingin mempertegas kembali bahwa demokrasi Indonesia dalam dekade kedua pasca-Reformasi, demokratisasi di Indonesia masih memberikan corak yang sama seperti hal di atas. Kasus politik klan yang terjadi di Sulawesi Selatan menunjukkan bagaimana kultur, nilai, dan tradisi—secara keseluruhan dapat kita sebut budaya politik—telah menjadi instrumen dari rekrutmen kepemimpinan dalam mekanisme demokrasi. Klan dapat hadir dalam mekanisme prosedural secara legal dan menjadikan demokrasi hanya

sebagai alat untuk mempertegas kekuasaan yang berorientasi oligarkis. Pada bagian berikut akan dijelaskan bagaimana fenomena yang dimaksud bekerja.

Klanisasi Demokrasi:

Keniscayaan pada Demokrasi Prosedural

Kalau memang sangat dimungkinkan politik klan hadir sebagai hasil dari rekrutmen kepemimpinan yang diatur oleh budaya politik, apa konsekuensinya bagi demokrasi Indonesia? Pertanyaan ini penting untuk dijawab, mengingat bahwa demokrasi adalah sebuah bangunan politik yang disusun untuk menghasilkan sebuah kesejahteraan. Dan, tak ayal bahwa politik klan telah menjadi bagian baru dari bangunan demokrasi Indonesia—bagian yang barangkali tepat untuk disebut dengan klanisasi demokrasi. Bila sebuah bangunan mesti terdiri dari bagian-bagian yang saling menopang, maka apakah adanya politik klan menjadi bagiannya akan semakin menegakkan ataukah justru akan merobohkan? Jawaban dari pertanyaan ini akan saya elaborasi pada bagian berikut.

Klanisasi demokrasi dalam politik lokal di Sulawesi Selatan diciptakan oleh *doxa* politik dalam rekrutmen kepemimpinan dan dukungan *habitus* yang kultural. *Doxa* tersebut telah menjadi instrumen penegasan sistem kelas dalam masyarakat. Mereka yang menjadi bagian dalam kelas tersebut dengan sendirinya memenuhi syarat sebagai pemimpin. Ketika *doxa* ini kemudian bercampur dalam *habitus* masyarakat yang berbasis kultural, sangat mungkin berakibat pada penyerahan kepemimpinan kepada keturunan ataupun keluarga memiliki pewarisan kekuasaan secara simbolik. Maka, tidaklah mengherankan jika kemudian klanisasi kepemimpinan lokal akan sangat tampak. Dalam kasus Qahhar Mudzakkar, kedua *doxa*—*to-warani* dan *to-panrita*—telah menjadi milik tokoh

ini. Keduanya kemudian terwariskan secara simbolik dengan dukungan *habitus* masyarakat yang *patron oriented* kepada para keturunannya. Kesetiaan kepada sang patron menjadikan klien—yang berjumlah banyak—secara sukarela memberikan legitimasi politik mereka.

Kultur kedua yang menjadi penegas dari klanisasi demokrasi adalah agama. Aktivitas Klan Qahhar Mudzakkar dalam gerakan Islam menjadi salah satu alasan masyarakat memberikan legitimasi politik kepada mereka. Islam, bagaimanapun telah menjadi bagian dari perilaku masyarakat Sulawesi Selatan, dan sejarah telah mencatat bagaimana bertahannya nilai tersebut sampai sekarang ini. Persyaratan kepemimpinan *to-panrita* semakin menegaskan bagaimana agama menjadi kultur budaya politik dalam masyarakat. Terlebih lagi, reproduksi ideologi terus dilakukan oleh kelompok atau gerakan Islam yang ada di Sulawesi Selatan melalui ide Syariat Islam. Seluruhnya diprakarsai oleh Klan Qahhar Mudzakkar sejak dari DI/TII hingga KPPSI.

Adalah wajar hal ini kemudian bertentangan dengan demokrasi yang menekankan liberalisme dan sekularisme.⁴ Sebagaimana argumentasi Samuel Huntington bahwa ide-ide Barat tentang individualisme, liberalisme, konstitusionalisme, hak asasi manusia, kesetaraan, kebebasan, penegakan hukum, demokrasi, pasar bebas, serta pemisahan agama dan negara seringkali memiliki resonansi di Islam, Konfusian, Jepang, Hindu, Buddha dan budaya Ortodoks (1990: 40). Mantan Perdana Menteri Singapura, Lee Kuan Yew juga

4 Sejarah lahirnya demokrasi telah menekankan pentingnya sekularisme. Reformasi agama di Eropa pada awal abad ke-16 menjadi titik awal berkembangnya demokrasi di dunia Barat. Oleh karena itu, adalah suatu kebaikan bagi demokrasi apabila agama dipisahkan dari negara.

mengatakan bahwa demokrasi liberal bukanlah nilai yang tepat bagi masyarakat Asia sehingga orang harus berbicara tentang kebudayaan sebagai aspek terdalam dan yang paling menentukan kehidupan manusia (Zakaria, 1994). Di sini kita bisa menyimpulkan bahwa terjadi benturan peradaban (*clash of civilization*) antara Islam dan demokrasi, serta antara tradisionalisme lokal dan demokrasi.

Berkaitan dengan agama dan demokrasi di Indonesia, menariknya, terdapat studi yang menyimpulkan bahwa fenomena yang terjadi pada politik tingkat nasional dan politik lokal ternyata cukup berbeda. Di tingkat nasional, politik didominasi partai-partai sekuler dalam tiga rangkaian pemilu terakhir; hal ini disinyalir baik untuk stabilitas demokrasi jangka pendek (Mujani dan Liddle, 2009: 590). Menteri Luar Negeri Amerika Serikat, Hillary Rodham Clinton dalam kunjungannya ke Indonesia 2009 sempat mengatakan, “*If you want to know whether Islam, democracy, modernity and women’s rights can coexist, go to Indonesia*”—walaupun ini lebih tepat dikatakan sebagai bahasa politik dibanding bahasa ilmu pengetahuan.⁵ Bagaimanapun, bukan rahasia lagi bahwa di balik itu semua, politisasi agama dalam setiap proses demokrasi masih menghiasi tajuk rencana demokrasi Indonesia, misalnya, dalam pemilu. Proses pemilu di tingkat nasional seringkali dihiasi dengan mobilisasi politik atas isu agama, misalnya, penggunaan simbol Islam sebagai lambang-lambang partai politik, penganan sejarah masa lalu tentang kejayaan Islam dan kemerdekaan Indonesia, dan penerapan hukum syariah ke dalam konstitusi

5 Lihat Mark Landler, *Clinton Praises Indonesian Democracy*, The New York Times, dapat diakses melalui <http://www.nytimes.com/2009/02/19/washington/19diplo.html>.

Indonesia (Ambardi, 2009: 148-161).⁶ Tujuannya mengajak dan meraih simpati masyarakat Islam sebagai pemilih dalam pemilu. Di tingkat lokal Sulawesi Selatan, isu tersebut tampak jelas dalam proses pemilu yang melibatkan Azis Qahhar Mudzakkar. Isu agama dalam kasus ini berdampak pada lahirnya dikotomi atas dua hal: masyarakat Islam sendiri sebagai bagian dari identitas Azis, dan masyarakat di luar Islam (Kristen, Hindu, dan Konghucu). Ide Syariat Islam dijadikan isu untuk menarik simpati masyarakat Islam, dan ide itu pula yang digunakan oleh lawan politik untuk menarik simpati masyarakat Kristen, Hindu, dan Kong Hu Cu.⁷ Kesimpulannya, agama sebagai bagian dari motivasi individu atau *habitus* di masyarakat adalah salah satu instrumen yang mewarnai demokrasi di Indonesia, baik di tingkat nasional maupun lokal.

Faktor selanjutnya adalah politik identitas. *Siri'* dan *pesse* sebagai *habitus*—yang dapat diartikan sebagai kesetiakawanan sosial dan rasa malu sekaligus bangga dalam masyarakat—telah menciptakan identifikasi diri secara individu ke dalam kelompok (keluarga, daerah, dan etnis) sehingga sangat dimungkinkan nilai dan kultur ini telah menjadi kebiasaan individu dalam ranah politik. Kontestasi politik yang menekankan suara terbanyak telah menjadi pendorong mobilisasi kelompok masyarakat dengan pertimbangan memperjuangkan *siri'* dan *pesse* bagi keluarganya, daerahnya, dan etnisnya. Klan politik kemudian dengan sendirinya mendapatkan otoritas secara kultural atas dasar persaudaran atau solidaritas dalam hubungan

6 Kuskridho Ambardi menyebutkan bahwa dalam proses elektoral yang melibatkan partai politik, terdapat tiga isu penting sebagai segmen masyarakat yang dijadikan pola interaksi partai, yakni agama, kelas, dan isu kedaerahan (Ambardi, 2009: 148).

7 Uraian ini dapat dilihat pada bab-bab sebelumnya.

kekerabatan. Geopolitik adalah salah satu bagian penunjang terjadinya mobilisasi politik yang terjadi dalam fenomena ini.

Mengaitkan realitas ini dengan budaya politik lokal di Indonesia tentunya akan menuai perdebatan, ketika realita ini diletakkan dalam kaidah demokrasi. Di Indonesia, kajian mengenai budaya politik ada dalam dua kesimpulan yang berbeda. Pertama, budaya politik demokratis tidak memiliki akar dalam masyarakat lokal. Misalnya, budaya feodalisme, primordialisme, dan patrimonialisme yang masih kuat dan bertahan hingga kini. Kesimpulan ini dapat kita lihat dalam karya klasik dari Clifford Geertz dan Benedict Anderson.⁸ Kesimpulan kedua mengklaim bahwa nilai-nilai demokrasi telah ada sejak lama, dalam bentuk yang sesuai dengan dinamika budaya masyarakat. Kesimpulan ini dimotori oleh tim peneliti The Habibie Center yang diterbitkan pada 2009.⁹ Alasan utama yang menegaskan kesimpulan tersebut ialah adanya budaya seperti *tudang sipulung* dan parlemen *Arung Matoa* di Sulawesi Selatan, *rembug deso* dan budaya *arek* di Jawa, *musyawarah subak* dan *bale banjar* di Bali, *kerapatan nagari* di Sumatera Barat, dan lain sebagainya (Zuhro dkk., 2009).

Tidak disangkal bahwa budaya-budaya itu sudah ada sejak lama. Namun, dalam studi yang telah saya lakukan, yang terlihat adalah kesimpulan yang pertama. Apabila kita mau sedikit jujur, kesimpulan kedua di atas tidak lebih dari perkara-perkara menyangkut instrumen-instrumen demokrasi atau dalam tradisi yang kurang lebih sama dengan mekanisme

8 Lebih jelasnya lihat *The Religion of Java*, London: Free Press, 1960; *Negara Teater*, Yogyakarta: Bentang, 2000; *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, New York: Cornell University Press, 1990.

9 Telah dipublikasikan dengan judul *Demokrasi Lokal: Perubahan dan Kesenambungan Nilai-nilai Budaya Politik Lokal*, Yogyakarta: Ombak, 2009.

prosedural Schumpeterian. Sementara budaya demokrasi secara individual masih dibayangi oleh kondisi obyektivitas, dalam hal ini nilai-nilai kultural yang begitu kuat. Menyangkut realita di atas, ada baiknya kita menyimpulkan bahwa kondisi budaya masyarakat lokal di Indonesia bersifat paradoks, saling mengisi dan menjauhkan nilai-nilai demokrasi.

Kesimpulan saya di atas mungkin akan banyak dikritik, apabila dikontekstkan dengan tradisi tentang musyawarah dalam masyarakat lokal di Indonesia yang diyakini sebagai bagian demokrasi deliberatif (Hardiman, 2004). Apabila dikaitkan dengan ruang publik, saya akan memberi jawaban pada penegasan awal bahwa tradisi musyawarah tersebut adalah manipulasi dominasi simbolik dalam ruang publik. Konteks musyawarah lokal seperti *tudang sipulung*, *subak*, *rembug deso*, atau musyawarah modern seperti Musyawarah Perencanaan Pembangunan (Musrenbang) tidak akan cukup menghadirkan substansi demokrasi ataupun harapan dari demokrasi deliberatif itu sendiri. Tradisi tersebut masih dipenuhi oleh nilai-nilai dan terikat oleh dominasi kepentingan kelompok tertentu, dalam artian bahwa ruang publik dalam tradisi lokal tersebut sangat mungkin dikooptasi oleh kekuasaan. Tendensi dari stratifikasi sosial yang menjadi budaya dalam masyarakat lokal secara kasat mata memang tidak terlihat, karena budaya itu sendiri yang telah mengaburkan kelas-kelas dalam masyarakat kontemporer, yang dibangun melalui reproduksi kultural. Merujuk pada gagasan Jurgen Habermas tentang *public sphere*, saya cenderung mengatakan bahwa demokrasi deliberatif hanya akan terjadi dalam ruang publik yang bebas nilai atau ruang publik yang tidak dikooptasi kekuasaan.

Jurgen Habermas (1991: 398) mengatakan bahwa *public sphere* merupakan domain kehidupan sosial kita bahwa hal seperti opini publik dapat dibentuk, prinsipnya terbuka untuk

semua warga negara, dan secara pribadi datang bersama untuk membentuk publik. Warga bertindak sebagai publik ketika mereka berurusan dengan hal-hal kepentingan umum tanpa paksaan, bahkan dengan jaminan bahwa mereka dapat berkumpul dan berserikat secara bebas, mengekspresikan dan memublikasikan pendapat mereka secara bebas. Penjelasan Habermas di atas menegaskan bahwa *public sphere* tidaklah terikat pada nilai apa pun; *public sphere* adalah arena untuk bicara politik sehari-hari. Jooan Kim dan Eun Joo Kim (2008: 63) merangkum dan menguraikan secara lebih mendetail logika Habermas bahwa *public sphere* adalah tempat orang bertemu dan melakukan pembahasan dialogis untuk mencapai saling pengertian; *public sphere* bukanlah lembaga publik maupun organisasi politik, melainkan ruang warga negara terlibat dalam pembahasan dialogis pada isu-isu publik. *Public sphere* juga bukan merupakan lembaga untuk pengambilan keputusan atau penyelenggaraan pertemuan-pertemuan publik dengan agenda atau tujuan tertentu. Dengan pengertian ini, bisa dikatakan bahwa tradisi musyawarah lokal misalnya *tudang sipulung*, *subak*, terlebih lagi Musrenbang, sama sekali tidak memuat substansi yang diajukan oleh Habermas. Musyawarah lokal tersebut merupakan bagian dari instrumen pemerintahan yang masih terikat oleh nilai-nilai tertentu. Poin saya di sini adalah permasalahannya bukan pada musyawarah atau konsep deliberatif tersebut, melainkan pada realitas masyarakat lokal—logika berpikir feodalisme, primordialisme, dan patrimonialisme yang telah menjadi *habitual* dan pada banyak kesempatan digunakan dalam tata kelola urusan publik.

Akhirnya, mengenai demokrasi ideal untuk diterapkan di Indonesia, dapat kita simpulkan bahwa kekuasaan bersumber dari kehendak rakyat yang diselenggarakan dalam cara apa pun sehingga praktik dan institusi formal yang ada seringkali

harus menyesuaikan kehendak mereka. Namun, seringkali kehendak rakyat dimaknai berdasarkan kesepakatan bersama yang sifatnya komunal dalam kerangka kultural. Akibatnya, masyarakat yang memiliki legitimasi budaya yang kuat tanpa sadar telah memberikan kekuasaan kepada kelompok-kelompok tertentu. Dalam konsepsi Almond dan Verba, dalam masyarakat tersebut berlaku kategorisasi budaya politik subyek. Dengan logika Bourdieu, sebuah pertanyaan dapat diajukan: mengapa bentuk ketimpangan sosial bertahan tanpa perlawanan kuat? Dengan konsepsi Bourdieu pula, jawaban bisa diajukan: hal ini terletak pada bagaimana budaya, praktik, dan institusi berfungsi memelihara hubungan sosial yang tidak setara sehingga budaya telah mengaburkan kekuatan kelompok tertentu dan menyediakan alat untuk perbedaan sosial (Swartz, 1997: 287). Singkatnya, dalam konteks ini, demokrasi hanyalah wadah baru untuk reproduksi kekuasaan kelompok-kelompok tertentu melalui legitimasi budaya masyarakat yang pada akhirnya sekadar menghasilkan klanisasi demokrasi.

Secara garis besar, uraian-uraian di atas menggambarkan bagaimana kekuatan budaya memengaruhi praktik demokrasi lokal di Indonesia sebagaimana yang telah saya sebut sebagai klanisasi demokrasi. Pernyataan ini menyiratkan anggapan bahwa klanisasi sejenis juga terjadi di daerah lain. Dan memang, klanisasi demokrasi tampak begitu masif dalam politik lokal di Indonesia, sebagaimana di Sulawesi Selatan (lihat tabel 12 dan 13). Melalui jalur demokrasi, klanisasi tersebut terbangun secara vertikal dan horizontal. Klanisasi dikatakan terbangun secara vertikal apabila pewarisan kekuasaan dan penyebaran kekuasaannya dilakukan dalam jabatan yang sama, dan horizontal apabila hal itu terjadi dalam jabatan yang berbeda, seperti bupati (eksekutif) dan DPRD (parlemen). Ada tanda-tanda bahwa naluri pewarisan kekuasaan tersebut juga semakin

menghantui demokrasi lokal di masa mendatang. Sebagai contoh di Sulawesi Selatan, pada 2015, sebelas kabupaten akan menggelar Pemilukada, dan hampir dipastikan para “putra mahkota” mengikuti pemilihan tersebut. Anak, saudara, dan istri bupati telah ramai diberitakan bakal “mewarisi kekuasaan” anggota klannya yang hampir habis. Misalnya, di Kabupaten Luwu Timur, putri Bupati Andi Hatta Marakarma, Andi Fauziah Pujiwatie, disebut-sebut akan maju dalam Pemilukada; putra Bupati Andi Soetomo, Andi Zulkarnain Soetomo, juga telah mempersiapkan diri menjadi calon bupati Soppeng; Bupati Bulukumba, Zainuddin Hasan, diberitakan telah menyiapkan putranya, Zunaidi Zainuddin; di Kabupaten Selayar, istri Bupati Syahrir Wahab juga diberitakan akan maju sebagai calon wakil bupati. Begitu pun di Kabupaten Gowa, Klan Yasin Limpo bakal melanjutkan tradisi kekuasaan keluarganya.

Tabel 12
 Rezim Politik Klan di Indonesia Pasca-Reformasi

Pendiri Klan	Nama Anggota Klan dan Posisi
Abdullah Tuasikal	Abdullah Tuasikal (Bupati Maluku Tengah 2002-2012)
	Abua Tuasikal (Bupati Maluku Tengah 2012-2017)
	Mirati Dewaningsih Tuasikal (DPR RI 2009-2014)
	Amrullah Amri Tuasikal (DPR RI 2014-2019)

Pendiri Klan	Nama Anggota Klan dan Posisi
Chasan Sochib	Atut Chosiyah (Gubernur Banten)
	Hikmat Tomet (DPR RI)
	Andika Hazrumy (DPD RI)
	Ratu Tatu Chasanah (Wakil Bupati Serang)
	Tubagus Haerul Jaman (Walikota Serang)
	Airin Rachmi Diany (Walikota Tangerang Selatan)
	Heryani (Wakil Bupati Pandeglang)
	Adde Rosi Khoerunnisa (DPRD Serang)
	Aden Abdul Khaliq (DPRD Serang)
	Heryani Yuhana (DPRD Serang)
	Ratna Komalasari (DPRD Serang)
	Ratu Ella Syatibi (DPRD Banten)
	Andiara Aprilia (DPR RI 2014-2019)
	Andhika Hazrumi (DPR RI 2014-2019)
Fadeli	Fadeli (Bupati Lamongan 2010-2015)
	Debby Kurniawan (DPRD Lamongan 2014-2019)
	Bety Nurfia Puspitarini (DPRD Lamongan 2014-2019)
	Retno Wardhani (DPRD Lamongan 2014-2019)
	Nor Fatonah (DPRD Lamongan 2014-2019)
	Nahdliyah Kartika Agustin (DPRD Lamongan 2014-2019)
	Siti Maskamah (DPRD Lamongan 2014-2019)
Hasan Aminudin	Hasan Aminudin (Bupati Probolinggo 2003-2013)
	Puput Tantriana (Bupati Probolinggo 2013-2018)
	Hafidz Aminuddin (Calon Bupati Probolinggo 2013)

Pendiri Klan	Nama Anggota Klan dan Posisi
Hasani	Hasani (Walikota Pasuruan 2010-2015)
	Ismail Marzuki (DPRD Pasuruan 2014-2019)
	Indra Iskandar (DPRD Pasuruan 2014-2019)
	Andi Gita Khadafi (DPRD Pasuruan 2014-2019)
	Noor Ahmad Trimayudha (DPRD Pasuruan 2014-2019)
Idham Samawi	Idham Samawi (Bupati Bantul 1999-2010, DPR RI 2014-2019)
	Sri Suryawidati (Bupati Bantul 2010-2015)
Ismail	Ikmal Jaya (Walikota Tegal 2009-2014)
	Idza Priyanti (Bupati Brebes 2012-2017)
	Mukti Agung Wibowo (Wakil Bupati Pemalang 2010-2015)
	Edi Utomo (Calon Bupati Tegal 2013)
Itoc Tochija	Itoc Tochija (Walikota Cimahi 2002-2012)
	Atty Suhari Tochija (Walikota Cimahi 2012-2017)
	Indra Sukmana (Calon DPRD Jawa Barat 2014)
	Puti Melati (Calon DPRD Cimahi 2014)
R. Sugito Wiryo	Don Murdono (Bupati Sumedang 2003-2013)
	Hendy Boedoro (Bupati Kendal 2000-2007)
	Widya Kandi Susanti (Bupati Kendal 2010-2015)
	Murdoko (DPRD Jawa Tengah 2004-2014)
	R. Yuwanto (DPRD Semarang 2004-2009)
	Tika Murdoko (Calon DPRD Jawa Tengah 2014)
	Bintang Yudha Daneswara (DPRD Kendal 2014-2019)
	Falah Widya Pratama (Calon DPRD Jawa Tengah 2014)

Pendiri Klan	Nama Anggota Klan dan Posisi
Sjachroedin	Sjachroedin ZP (Gubernur Lampung)
	Rycko Menoza (Bupati Lampung Selatan 2010-2015)
	Aryodhia Febriansyah (DPD RI 2009-2014)
	Handiytya Narapati (Wakil Bupati Pringsewu 2011-2016)
	Syafariah Widianti (DPRD Lampung 2009-2019)
	Reza Fahlevi (Calon DPRD Lampung 2014)
Susilo Bambang Yudoyono	Susilo Bambang Yudoyono (Presiden RI 2004-2014)
	Edhie Baskoro Yudhoyono (DPR RI 2009-2019)
	Agus Hermanto (DPR RI 2014-2019)
	Sartono Hutomo (Calon DPR RI 2014)
	Hartanto Edhi Wibowo (Calon DPR RI 2014)
	Nurchahyo Anggoroajati (Calon DPR RI 2014)
	Lintang Pramesti (Calon DPR RI 2014)
	Putri Permatasari (Calon DPR RI 2014)
	Dwi Astuti Wulandari (Calon DPR RI 2014)
	Mexicana Leo Hartanto (Calon DPR RI 2014)
	Decky Hardijanto (Calon DPR RI 2014)
	Indri Sulistyowati (Calon DPR RI 2014)
	Sumardany Zirnata (Calon DPR RI 2014)
	Agung Budi Santoso (Calon DPR RI 2014)
	Sri Hidayati (Calon DPR RI 2014)
Putut Wijanarko (Calon DPR RI 2014)	

Pendiri Klan	Nama Anggota Klan dan Posisi
Sukawi	Sukawi Sutarip (Walikota Semarang 1999-2004)
	Sutarip Tulis Widodo (DPR RI 2009-2014)
	Endang Setyaningdyah (Bupati Demak 2001-2006)
	AS Sukawijaya (DPRD Jawa Tengah 2014-2019)
	Kartina Sukawati (Wakil Bupati Pati 2006-2011, DPRD Jawa Tengah 2014-2019)
	Sinto Adiprasetyorini (Calon DPR RI 2014)
	Joni Kurnianto (Calon DPRD Pati 2014)
	Kawi Suharli (Calon DPRD Jawa Tengah 2014)
	Sri Ratnawati (Calon DPR RI 2014)
Sutrisno	Sutrisno (Bupati Kediri 2005-2010)
	Haryanti (Bupati Kediri 2010-2015)
	Nurlaila (Calon Bupati Kediri 2010)
Syaukani	Syaukani Hasan Rais (Bupati Kutai Kartanegara 1999-2006)
	Rita Widyasari (Bupati Kutai Kartanegara 2010-2015)
Zulkifli Nurdin	Zulkifli Nurdin (Gubernur Jambi 1999-2010)
	Zumi Zola Zulkifli (Bupati Tanjung Jabung Timur 2011-2016)
	Kemas Muhammad (Wakil Bupati Muaro Jambi 2011-2016)

Diolah dari berbagai sumber

Tabel 13
 Rezim Politik Klan di Sulawesi Selatan Pasca-Reformasi

Klan	Nama dan Posisi
Amping Situru	Juhanis Amping Situru (Bupati Tana Toraja 2000-2010)
	Adelheid Sosang (Wakil Bupati Tana Toraja 2010-2015)
Andi Hatta	Andi Hatta Marakarma (Bupati Luwu Timur 2005-2015)
	Andi Fauziah Pujiwatie (DPR RI 2014-2019)
Arief Sirajuddin	Ilham Arief Sirajuddin (Walikota Makassar 2004-2014)
	Aliyah Mustika (DPR RI 2014-2019)
	Rahmatika Dewi (DPRD Sulawesi Selatan 2014-2019)
	Nurhanani Sirajuddin (Calon DPRD Sulawesi Selatan 2014-2019)
Arifin Junaidi	Arifin Junaidi (Bupati Luwu Utara 2010-2015)
	Muhammad Rizha (DPRD Sulawesi Selatan 2014-2019)
	Rafika Said (DPRD Luwu Utara 2014-2019)
	Mustaming Makkasau (DPRD Luwu Utara 2014-2019)
Burhanuddin Baharuddin	Burhanuddin Baharuddin (Bupati Takalar 2012-2017)
	Fachruddin Rangga (DPRD Sulawesi Selatan 2014-2019)
Hatta Rahman	Hatta Rahman (Bupati Maros 2010-2015)
	Haeriah Rahman (DPRD Maros 2014-2019)
	Amri Yusuf (DPRD Maros 2014-2019)
	Suhartina (DPRD Maros 2014-2019)
Idris Syukur	Idris Syukur (Bupati Barru 2010-2015)
	Andi Mirza Riogi (DPRD Sulawesi Selatan 2014-2019)

Mustamu	Mulyadi Mustamu (Wakil Bupati Jeneponto 2013-2018)
	Andi Kaharuddin Mustamu (DPRD Jeneponto 2014-2019)
	Emilia Yolanda Mustamu (DPRD Jeneponto 2014-2019)
Padjalangi	Andi Fahsar Padjalangi (Bupati Bone 2013-2018)
	Andi Rio Idris Padjalangi (DPR RI 2014-2019)
	Yagkin Padjalangi (DPRD Sulawesi Selatan 2014-2019)
	Andi Ryad Padjalangi (DPRD Bone 2014-2019)
Qahhar Mudzakkar	Azis Qahhar Mudzakkar (DPD RI 2004-2019)
	Buhari Kahar Muzakkar (DPRD Sulawesi Selatan 2004-2009)
	Andi Mudzakkar (Bupati Luwu 2008-2018)
	Ummu Kalsum Qahhar Mudzakkar (DPRD Luwu 2008-2014)
	Muslimin Qahhar Mudzakkar (Calon DPRD Luwu 2004 & 2009, DPRD Sulawesi Selatan 2014)
	Hasan Kamal (Calon Wakil Walikota Palopo 2008, DPD RI 2014)
	Andi Tenri Karta (Calon DPRD Sulawesi Selatan 2009 & 2014)
	Kahar Agung (Calon DPRD Sulawesi Selatan 2014)
Syamsuddin Hamid	Syamsuddin Hamid (Bupati Pangkep 2005-2015)
	Sofyan Syam (DPRD Sulawesi Selatan 2014-2019)
	Andi Ilham Zainuddin (DPRD Pangkep 2014-2019)
	M. Yusran (DPRD Pangkep 2014-2019)

Yasin Limpo	Syahrul Yasin Limpo (Gubernur Sulawesi Selatan 2008-2018)
	Ichsan Yasin Limpo (Bupati Gowa 2005-2015)
	Nurhayati Yasin Limpo (DPR RI 2004-2009)
	Indira Chunda Syahrul (DPR RI 2009-2019)
	Tenri Olle Limpo (DPRD Sulawesi Selatan 2009-2019)
	Adnan Puritcha (DPRD Sulawesi Selatan 2009-2019)
	Haris Yasin Limpo (DPRD Makassar 2009-2014)
	Irman Yasin Limpo (Calon Walikota Makassar 2013)
	Dewie Yasin Limpo (DPR RI 2014-2019)
	Andi Ishak (DPRD Gowa 2014-2019)
	Andi Pahlevi (DPRD Makassar 2014-2019)
	Akbar Danu Indarta (DPRD Gowa 2014-2019)
	Susilo Harahap (Calon DPR RI 2014)

Diolah dari berbagai sumber

Melintasi Nusantara

Dari hasil penelusuran saya, setidaknya ada beberapa karya ilmiah akademis yang menyinggung secara langsung mengenai praktik politik lokal di beberapa daerah pasca-Reformasi. Kasus-kasus tersebut memberi pelajaran yang baik tentang rezim oligarki yang telah melintasi Nusantara. Mengenai sumber daya politik mereka dan karakteristik kekuasaan mereka, perlu kita pahami dengan baik. Untuk itu, kita perlu menelaah studi yang dilakukan John T. Sidel (2005) mengenai orang kuat lokal di Indonesia yang dia sebut dengan *Bossism* atau bos lokal. Dalam studi Sidel, secara umum bos lokal adalah *local power broker* yang memperoleh posisi monopoli terhadap kekerasan dan sumber daya ekonomi, seperti penguasaan atas

kontrak infrastruktur, kontrak pertambangan atau penebangan kayu, perusahaan transportasi, aktivitas ekonomi ilegal serta kemampuan untuk memobilisasi suara dan *vote buying*. Sidel menyebut demokrasi di Indonesia merupakan mafia lokal, jaringan, dan marga atau klan (2005: 85). Walaupun studi ini diterbitkan sebelum 2005¹⁰—yakni sebelum adanya liberalisasi politik di Indonesia dengan pelaksanaan pemilihan umum presiden (pilpres) dan kepala daerah (pilkada) secara langsung oleh rakyat—tetapi kesimpulannya masih relevan hingga saat ini (ketika pilpres dan pilkada diberlakukan). Ini lantaran argumen Sidel bahwa dalam konteks Indonesia, dinasti politik atau orang kuat lokal diperkirakan akan muncul bersamaan dengan pemilihan langsung. Ide utama dalam studi Sidel adalah adanya liberalisasi politik dengan pelaksanaan pemilihan-umum-lokal-secara-langsung berkorelasi dengan hadirnya praktik politik: mafia, jaringan dan kekerabatan di tingkat lokal.

Studi kedua mengenai politik lokal ditulis oleh Syarif Hidayat (2007). Dalam *Shadow State? Bisnis dan Politik di Provinsi Banten*, secara umum Syarif Hidayat menjelaskan tentang praktik oligarki dengan pendekatan ekonomi politik. Ia memfokuskan pembahasan pada mekanisme bekerjanya sektor informal dalam memengaruhi proses politik dan pemerintahan yang dalam hal ini diperankan oleh kelompok *Jawara* yang dimotori oleh TB. Chasan Sochib. Selain itu, monopoli terhadap kekerasan dan sumber daya ekonomi seperti penguasaan atas kontrak infrastruktur (premanisme proyek) merupakan cara-cara yang digunakan dalam langkah awal menjalankan

10 Diterbitkan kali pertama dalam buku dengan editor John Harriss, Kristian Stokke, dan Olle Törnquist (2004), *Politicising Democracy: The New Local Politics of Democratisation*, Palgrave McMillan.

dominasi politik di Provinsi Banten. Kekurangan tulisan ini ialah tidak adanya penjelasan mengenai bagaimana kemudian keluarga Chasan Sochib membangun dinasti politik dengan menempatkan kerabatnya sebagai elite politik di beberapa daerah di provinsi tersebut. Informasi penting yang bisa dijadikan referensi ialah mengenai modal yang digunakan dan pola-pola reproduksi kekuasaan yang dilakukan melalui basis ekonomi dan kekerasan.

Studi yang lebih spesifik tentang keluarga politik di Provinsi Banten ditulis oleh Kiki Luthfillah (2012) dalam studinya *Demokrasi dan Kekuasaan dalam Politik Lokal: Dominasi Kekuasaan Keluarga TB. Chasan Sochib di Provinsi Banten pasca Reformasi*. Studi ini menjelaskan bagaimana dominasi kekuasaan diselenggarakan oleh Chasan Sochib dengan menempatkan jaringan keluarganya pada jabatan politik dan pemerintahan. Secara kronologis, studi ini menguraikan bagaimana kemudian keluarga Chasan Sochib menciptakan jaringan kekuasaan di Provinsi Banten. Sejalan dengan tulisan Syarif Hidayat, studi ini banyak melihat dari perspektif ekonomi politik sebagai modal (sumberdaya) kekuasaan. Mengenai demokrasi, studi ini menyimpulkan bahwa di era demokratisasi, dominasi kekuasaan justru semakin kuat dan meluas. Salah satu penyebabnya ialah lemahnya kontrol publik terhadap penyelenggara pemerintah daerah. Kesimpulannya, bahwa institusi yang lemah mengakibatkan aktor dapat leluasa mendominasi kekuasaan.

Selanjutnya, tulisan Michael Buehler (2007) *Rise of the Klans: Direct Elections in South Sulawesi*, tampaknya merupakan kajian yang lebih dekat untuk menggambarkan politik kekerabatan di Sulawesi Selatan. Buehler menulis tentang kebangkitan keluarga Yasin Limpo melalui pendekatan aktor. Buehler menguraikan bagaimana sistem negara—dalam kaitannya dengan pemi-

lihan umum, birokrasi, dan institusionalisasi partai—mampu dimanipulasi oleh agen. Walaupun dalam tulisan ini digunakan kata “klan”, keluarga Yasin Limpo lebih tepat disebut sebagai dinasti karena kekuasaan mereka sudah ada sebelum desentralisasi politik pada 2004. Gagasan utama yang dapat disimpulkan mengenai sumber daya kekuasaan adalah berupa jaringan birokrasi, partai, premanisme, dan uang sebagai modal untuk mereproduksi kekuasaan. Studi ini menyimpulkan bahwa demokrasi dan desentralisasi mengakibatkan tidak ada “orang baru” yang memiliki kesempatan nyata untuk memenangkan pemilihan langsung di Sulawesi Selatan. Gagasannya tentang praktik demokrasi adalah “*Old Elite, New Competition*” yang menegaskan tesis Henk Schulte Nordholt tentang *changing continuities*.

Masih berkaitan dengan Sulawesi Selatan, studi dari Muhtar Haboddin (2010) tentang *Karaeng dalam Pusaran Politik: Studi Kasus di Kabupaten Jeneponto Sulawesi Selatan* adalah salah satu dari studi atas hadirnya bangsawan dalam institusi politik lokal. Gagasan utama yang ingin disampaikan dalam studi ini ialah bahwa dominasi bangsawan (dinasti politik) terjadi ketika desentralisasi dan liberalisasi politik berimplikasi pada aktor-aktor politik lokal. Studi ini juga mulai menyinggung modal kultural/budaya yang menjadi basis lahirnya kekuasaan, yakni hubungan patron-klien, tetapi masih dalam perspektif ekonomi. Dalam konteks demokratisasi, studi ini menolak pandangan dominan bahwa demokratisasi dan desentralisasi telah membangkitkan sentimen primordial. Bagi Haboddin, keberhasilan aristokrat dalam menguasai institusi-institusi politik modern mestinya dibaca sebagai sebuah kreasi yang paling jitu dalam upaya menghadirkan agensi dalam kancah politik dan kenegaraan.

Selain oleh Haboddin, studi tentang kekuasaan bangsawan ditulis oleh Ari Dwipayana (2004) yang menjelaskan kembalinya para bangsawan di Surakarta dan Denpasar. Melalui pendekatan komparatif ruang dan waktu, studi ini menjabarkan genealogi kekuasaan para bangsawan sejak masa kolonial, revolusi kemerdekaan, masa Soekarno, dan Orde Baru serta tindakan survivalitas para bangsawan menghadapi masa transisi demokrasi. Dengan basis ekonomi, kultural, dan partai politik, para bangsawan di dua kota tersebut berhasil mereposisi kedudukan politiknya sebagai bentuk revivalitas di era demokratisasi. Studi ini sampai pada kesimpulan bahwa kemungkinan terjadi “penyalahgunaan” pada kekuasaan demikian. Hadirnya para aristokrat pasca-Reformasi dengan kekuatan ekonomi, politik, kenegaraan (birokrasi) dan kultural yang digenggam dalam satu tangan dapat menjadi musibah bagi perkembangan demokrasi di Indonesia—musibah yang dalam istilah Dwipayana disebut dengan “aristokratisasi demokrasi”.

“Oligarki Nusantara” seperti itulah realitas yang telah kita lihat dari kasus-kasus di atas. Kasus serupa juga banyak terjadi di pulau-pulau lain, misalnya di Sumatera dan Kalimantan (Hadiz, 2005; Subianto, 2009). Sepertinya, inilah yang mendasari Nankyung Choi untuk menyimpulkan bahwa semakin banyak orang Indonesia—terutama dari kelas menengah—menduduki kursi legislatif atau posisi eksekutif sebagai cara untuk mencari pengakuan publik, popularitas atau keuntungan bisnis, dan pada saat yang sama, memobilisasi modal dalam garis etnis, agama, atau politik uang, atau kombinasi dari ketiganya, yang selalu menjadi cara paling efektif untuk mendapatkan dukungan pemilih (2011: 107). Fenomena ini memberi kita pertanyaan yang fundamental tentang masa depan demokrasi Indonesia.

Masa Depan Demokrasi Indonesia:

Menghabituasikan Demokrasi

Berbagai persoalan di atas menyisakan pertanyaan tentang masa depan demokrasi Indonesia. Pertanyaan ini sulit untuk dijawab dalam perspektif demokrasi prosedural karena nilai kultural menjadi faktor utama dari bekerjanya demokrasi tersebut. Akan tetapi, di sisi lain dibutuhkan juga institusi-institusi untuk menjalankan dan membantu penegakan demokrasi secara formal dan legal. Sebagaimana ide Bourdieu tentang strukturalisme generatif,¹¹ saya juga tidak ingin “terjebak” dalam perdebatan antara obyektivitas dan subyektivitas dalam membaca demokrasi di Indonesia.

Pada awalnya, saya berkesimpulan bahwa hadirnya klan politik ataupun dinasti politik yang terjadi di beberapa daerah di Indonesia sama sekali tidak menghambat demokrasi. Alasan utamanya adalah mereka menggunakan prosedur yang legal melalui pemilu dan pemilukada untuk hadir sebagai penguasa lokal, dan itu sama sekali tidak melanggar aturan main dalam berdemokrasi. Akan tetapi, saya kemudian sedikit meralat kesimpulan ini dengan mencoba melihat politik klan dalam dua sisi, yakni sebelum berkuasa dan saat berkuasa.

11 Ide Bourdieu menyangkut strukturalisme generatif atau yang dia sebut juga strukturalisme konstruktivis berkaitan dengan pemahaman asal usul struktur sosial dan asal usul para agen yang terlibat dalam struktur tersebut. Cara berpikir ini merupakan bentuk relasional antara struktur dan agensi, atau adanya hubungan dialektis antara subyektivitas dan obyektivitas. Lihat Bourdieu (1993), *The Field of Cultural Production*, Cambridge: Polity Press, hlm. 162; Bourdieu (1990), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press, halaman 122; Bourdieu (2011), *Choses Dites: Uraian dan Pemikiran* (edisi terjemahan), Yogyakarta: Kreasi Wacana, hlm. 163-164.

Pertama, politik klan sebelum berkuasa. Klan politik ini hadir dalam logika perilaku memilih yang sosiologis dan dalam praktik populisme. Berkaitan dengan perilaku-memilih, orientasi perilaku memilih ada pada unsur agama, etnis, daerah atau tempat tinggal, dan kedekatan pribadi. Dengan kata lain, Sulawesi Selatan adalah contoh kasus ruang sosial yang melalui nilai-nilai kultural telah mengikat masyarakat pada orientasi politik tertentu. Singkatnya, kondisi ini lebih menekankan pentingnya kekuatan kultural dan personal sebagai determinan utama. Di Sulawesi Selatan, fenomena ini telah disimpulkan oleh beberapa studi yang mengatakan bahwa dalam setiap proses pemilu, nilai dan jaringan pribadi lebih penting dibandingkan instrumentasi demokrasi prosedural (Zuhro dkk., 2009; Buehler, 2009). Partai politik menjadi disfungsi, dan hanya sekadar menjalankan fungsi kandidasi ketimbang menerapkan sistem kaderisasi dan pencalonan yang transparan. Pada saat yang sama, lemahnya partai politik lokal tersebut juga tampak di beberapa daerah di Indonesia (Erb dan Sulistiyanto, 2009). Dari banyaknya rezim klan yang kemudian terpilih sebagai anggota DPRD di beberapa daerah di Indonesia, hampir seluruhnya berasal dari partai yang sama. Ini mengindikasikan bahwa kaderisasi partai tidak berjalan. Fenomena ini pada akhirnya melemahkan institusionalisasi partai politik dan harapan akan bekerjanya demokrasi prosedural menjadi bermasalah. Hal ini tidaklah mengherankan karena dalam demokrasi prosedural, partai politik adalah salah satu instrumen utama penegakan demokrasi.

Berkaitan dengan populisme¹², dalam hal ini praktik politik populer telah menjadi dasar utama rekrutmen kepemimpinan.

12 Beberapa ilmuwan menyebut “populisme dalam politik” sebagai “model hubungan karismatik antara pemilih dan politisi” (lihat dalam Daron Acemoglu,

Barangkali kasus yang sangat populer di Indonesia yang berhubungan dengan populisme adalah terpilihnya Joko Widodo sebagai walikota Surakarta pada 2010 dan sebagai gubernur DKI Jakarta pada 2012. Secara kasatmata, adanya populisme dalam praktik politik di Indonesia akhir-akhir ini diyakini akan meningkatkan partisipasi politik. Bagi Aspinall dan Fealey (2003), partisipasi telah banyak dianjurkan sebagai cara utama untuk memaksa pemerintah lebih bersikap responsif dan transparan. Akan tetapi, Pratikno dan Cornelis Lay (2011) menyimpulkan bahwa munculnya partisipasi rakyat (populisme) hanyalah berakar pada *contentious* politik lokal: eksekutif mendorong keterlibatan masyarakat untuk menantang legitimasi parlemen. Representasi populer tersebut tidak didukung dan diproduksi dalam kerangka ideologi yang jelas. Oleh sebab itu, secara teoretis, rekrutmen kepemimpinan yang sebaiknya didasarkan pada instrumentasi kapabilitas aktor dan produk dari kontrol terhadap isu publik, kini harus terbungkus dalam kuasa simbolik dari tradisi dan pertentangan antar-institusi-politik. Pada gilirannya, populisme tidak selalu bermakna positif bagi demokrasi—sebagaimana pendapat Ernesto Laclau (dikutip dalam Pratikno dan Lay, 2011: 54-55), tetapi juga bisa negatif.

Kedua, politik klan ketika berkuasa. Lemahnya pengawasan dan kontrol dari lembaga secara horizontal yang ditambah kurangnya pengetahuan politik masyarakat sangat

G. Egorov dan K. Sonin (2013), *A Political Theory of Populism*, *The Quarterly Journal of Economics*, hlm. 772). Populisme adalah gerakan politik mayoritas, bukan sejenis organisasi atau ideologi yang bisa dibandingkan dengan jenis lain seperti liberalisme, konservatisme, komunisme atau sosialisme, melainkan sebagai dimensi budaya politik yang dapat hadir dalam gerakan ideologis yang sangat berbeda. (Peters Worsley, lihat dalam Ernesto Laclau, (2005), *On Populist Reason*, New York: Verso, hlm. 14-15).

memungkinkan kekuasaan yang didominasi oleh kelompok-kelompok berbasis klan untuk disalahgunakan. Dalam banyak studi di Indonesia, sistem keluarga dan kekerabatan terus memainkan peran yang sangat penting (Hidayat, 2007; Buehler, 2007; Lutfillah, 2012). Studi-studi tersebut menjabarkan bahwa sistem keluarga dan kekerabatan pada akhirnya membentuk pola dasar jaringan dan kelompok perusahaan dengan mengatur interaksi sosial, reproduksi dan aliran kekayaan yang berujung pada korupsi. Dalam kasus Klan Qahhar Mudzakkar, fenomena tersebut belum terlihat—kemungkinan ada, tetapi studi ini hanya fokus pada pertanyaan bagaimana mereka hadir dan diskusi tentang kemungkinan praktik korupsi mereka di sini akan membuat pembahasan terlalu melebar—disebabkan lemahnya modal ekonomi yang mereka miliki. Akan tetapi, kemungkinan untuk bergerak ke orientasi-orientasi ekonomi para anggota klan sangat dimungkinkan karena kekuasaan politik sedikit banyak telah mereka miliki. Tentunya ini tidak terlepas dari orientasi politik mereka, apakah kekuasaan itu untuk menciptakan kesejahteraan masyarakat ataukah sebaliknya, menjadi pelanjut dari para penjahat demokrasi seperti istilah Olle Törnquist (2008: 81) bahwa demokrasi Indonesia adalah “*bad-guy democracy*”.

Selain itu, apabila seseorang telah menjadi kepala daerah seperti bupati atau gubernur, maka secara serentak, anak, istri, saudara, menantu, keponakan, sepupu, paman, bibi, ipar hingga cucu akan ikut dalam pemilihan legislatif. Biasanya, pertimbangan keterlibatan seluruh anggota klan tersebut adalah adanya lumbung suara di birokrasi. Birokrasi menjadi lumbung suara yang sangat besar dan sangat potensial untuk disalahgunakan, karena paling mudah untuk dimanfaatkan oleh kepala daerah. Ancaman mutasi adalah senjata kepala daerah untuk menakuti para birokrat di daerah yang menolak

untuk mendukung pilihannya. Bahkan, beberapa informan saya di Luwu Raya yang menjadi tim sukses mengatakan harus siap dengan risiko besar yang akan dialami, jika menantang kepala daerah: setelah pemilu, jika keluarga mereka ada yang berprofesi sebagai birokrat (PNS), maka birokrat tersebut akan segera dimutasi ke daerah-daerah terpencil. Kesimpulannya, di sini lagi-lagi instrumen sistem pemerintahan sebagai bagian prosedural demokrasi bermasalah. Birokrasi yang semestinya menjadi bagian dari sistem pelayanan publik untuk semua anggota masyarakat tanpa tendensi, kini dapat jatuh pada model “birokrasi majikan”—pelayan para penguasa.

Karena kehadiran Klan Qahhar Mudzakkar merupakan hasil dari praktik populisme, maka ketika klan berkuasa, kemungkinan timbulnya berbagai tantangan antara populisme dan pelembagaan demokrasi sangat besar. Sebagaimana kesimpulan Pratikno dan Cornelis Lay, bahwa tantangan paling penting sekitar populisme yang terkait dengan pelembagaan demokrasi ialah bahwa populisme dapat jatuh ke dalam bentuk-bentuk baru *bossism* atau *local strongmen* (Pratikno dan Lay, 2011: 54).

Mengenai klanisasi demokrasi yang terjadi dalam politik lokal tentunya secara normatif, kita semestinya ikut bertanggung jawab. Untuk itu, diperlukan beberapa kondisi dan langkah strategis untuk merangkai demokrasi yang sesungguhnya. Ada beberapa hal yang mungkin dapat dilakukan. Hanya saja, untuk mencapai tujuan, diperlukan waktu yang cukup lama.

Pertama, berdasarkan sejarah kultural masyarakat Indonesia, akulturasi budaya sangatlah dimungkinkan, terlebih lagi desakan modernisasi yang telah menembus setiap sisi kehidupan masyarakat, terutama di kalangan masyarakat perkotaan (Sitompul dkk., 1997; Lukens-Bull, 2001). Di Sulawesi Selatan sendiri, dinamika kekuasaan dalam sejarahnya telah

berkompromi dengan unit-unit kekuasaan yang lebih besar maupun yang lebih kecil. Thomas Gibson (2009: 300-301) mencatat bahwa kondisi politik di Sulawesi Selatan senantiasa menyesuaikan diri dengan tatanan global. Hal ini ditandai dengan masuknya Islam yang pada saat itu menjadi penguasa di semenanjung Asia.¹³ Pertanyaannya kemudian, tatanan global apa yang berkuasa saat ini kalau bukan demokrasi? Walaupun studi ini telah menyiratkan bahwa masih adanya kekuatan struktur budaya yang bertahan, tetapi saya sepakat bahwa budaya secara historis adalah dinamis, tidak stagnan. Keyakinan dan sikap yang dominan (*habitus*) adalah sesuatu yang dapat berganti.

Kedua, bahwa kapitalisme, liberalisme, dan sekularisme sebagai senjata utama demokrasi akan sangat mungkin menjadi bagian dari *habitus* masyarakat lokal. Akan tetapi, saya ragu dengan liberalisme dalam waktu cepat untuk mampu menghilangkan karakter komunal masyarakat lokal. Di satu sisi, pengaruh agama dan rasa *siri' pesse* yang begitu kuat dan mengakar akan sulit tercerabut oleh sifat individualisme. Malu dan empati akan tetap menjadi motivasi utama masyarakat dalam setiap tindakan mereka. Sedangkan di sisi lain, sekularisme akan sangat mungkin memengaruhi kebanyakan dari masyarakat lokal atau malah justru kuatnya sekularisme tersebut semakin mengonsolidasikan para fundamentalis Islam. Dalam ranah politik, ini adalah sumberdaya ideologis yang loyal dan tentunya ini berpengaruh besar dalam mobilisasi politik kelompok tertentu. Sejumlah studi dari Gerry van Klinken (2007) di beberapa daerah telah menyimpulkan hal yang sama.

13 Akulturasi politik ini dapat dilihat dari penggunaan istilah “sultan” menggantikan “raja” dan pelibatan lembaga penasihat atau parlemen dengan unsur Islam.

Menurut van Klinken, selain ekonomi, orientasi kultural yang telah mengakar sejak lama menjadi faktor kuatnya komunalisme masyarakat lokal yang menyebabkan kecenderungan konflik dan kekerasan di Indonesia (van Klinken, 2007: 230-231).

Sementara itu, pola patron-klien dalam masyarakat lokal tidak akan banyak mengalami degradasi. Ini sejalan dengan nalar penganut strukturalis yang berpendapat bahwa patron-klien yang bersifat ketergantungan justru akan semakin subur dengan menguatnya orientasi kapitalis kaum elite (patron), sebab kapitalisme tampak sesuai dengan kepentingan-kepentingan kelas dan kelompok yang dominan dalam demokrasi di Indonesia (Hadiz, 2005: 169). Di Sulawesi Selatan, hubungan patron-klien lebih bersifat mutualistik atau lebih cair.¹⁴ Dalam kasus Klan Qahhar Mudzakkar, orientasi klien sesuai dengan keuntungan-keuntungan yang mereka inginkan serta tidak terikat—tetapi cenderung dengan kesadaran palsu—melalui basis orientasi ideologis, yakni karisma dan etno-religius. Dalam kajian teoretis, logika patron-klien ini seringkali disebut sebagai *new clientelism*, dengan basis yang berbeda dengan gagasan terbaru dan James Manor tentang *post-clientelist* (Manor, 2013).¹⁵ Ini berarti kapitalisme yang juga bersifat mutualistik akan mengokohkan pola patronase dalam masyarakat lokal di Sulawesi Selatan. Singkatnya, bersifat apa pun, baik itu ketergantungan maupun mutualistik, pola

14 Tentang pembahasan mengenai hal ini, lihat Bab II.

15 James Manor menyebut istilah *post-clientelist* sebagai bentuk distribusi program dan kebijakan negara—melalui saluran birokrasi—yang dilakukan oleh para politisi di negara-negara *global south* (transisi demokrasi), yang berusaha menyedot sumber daya (barang, jasa, dana, dan bantuan) untuk digunakan sebagai patronase dengan tujuan menciptakan populisme para politisi di mata rakyat (Manor, 2013: 243). Di sini terlihat adanya pola hubungan yang sifatnya mutualistik dengan basis kekuasaan politik birokratis.

patron klien akan tetap bertahan dan mewarnai politik lokal di Indonesia.

Kesimpulannya, hal yang sangat penting untuk penciptaan demokrasi yang demokratis di Indonesia dapat dimulai dengan pembiasaan semangat demokrasi dalam setiap sendi masyarakat. Sebagai langkah habituasi demokrasi, pendidikan politik sangat mungkin untuk dipraktikkan dalam politik lokal karena budaya politik demokratis bukanlah murni hasil dari kebudayaan modern, melainkan suatu kombinasi antara modernitas dengan tradisi (Almond dan Verba, 1989: 5). Hal terakhir ini disimpulkan dengan berkaca pada pengalaman Inggris beberapa abad yang lalu—tentunya dengan harapan kita tidak perlu menunggu waktu yang begitu lama.

Almond dan Verba telah mengajukan beberapa kondisi yang mesti ada dalam setiap masyarakat—melalui orientasi kognitif, afektif, dan evaluatif—untuk menciptakan budaya politik demokratis (1989: 16). Pertama, pengetahuan yang dimiliki masyarakat tentang negara dan sistem politiknya, serta kemampuan memberi penilaian menyangkut kelebihan dan kekurangan dari karakteristik sistem politik tersebut. Kedua, pemahaman dan pendapat masyarakat tentang struktur politik menyangkut agregasi kebijakan politik. Ketiga, pemahaman dan pendapat masyarakat dalam proses kebijakan politik yang telah dilakukan oleh negara. Terakhir, perasaan sebagai warga negara dan pemahaman tentang hak-hak dan kewajiban yang melekat padanya. Almond dan Verba kemudian memberikan kategorisasi terhadap penilaian tersebut dalam tiga tipe budaya politik: budaya politik parokial, budaya politik subyek, dan budaya politik partisipan (1989: 16-18). Apabila keseluruhan argumentasi di atas disarikan, maka pada dasarnya untuk menciptakan budaya politik demokratis dibutuhkan partisipasi politik aktif warga negara atau upaya membentuk budaya

politik partisipan. Pertanyaannya kemudian, bagaimana menciptakan partisipasi politik aktif dalam masyarakat seperti Sulawesi Selatan yang cenderung mengaplikasikan budaya politik subyek? Jawabannya—saya tegaskan lagi—ialah dengan jalan pendidikan politik yang berfungsi untuk menghabituisasikan demokrasi.

Melihat kenyataan politik yang terjadi di negara maupun masyarakat—*intermediary* dan *civil society* yang bermasalah—habituisasi demokrasi sebaiknya dilakukan dalam ruang yang bebas nilai dan dari pengaruh negara atau kelompok tertentu. Di sini, *public sphere* adalah instrumen yang paling mungkin digunakan dalam menanamkan nilai-nilai demokrasi dalam masyarakat lokal. Hal ini tentunya setelah kita semua pesimis dengan upaya yang dapat dilakukan oleh *civil society* dan aktor-aktor *intermediary* khususnya partai politik dan LSM. Demokratisasi dan desentralisasi yang ada justru telah dimanfaatkan oleh jaringan *linkage*—penghubung negara dengan rakyat—tersebut untuk menjadi *rent-seeking* bagi kepentingan mereka sendiri (Törnquist, 2000; Lay, 2006, 2012). Masyarakat umum, media, serta aktor negara juga mengeluh tentang kurangnya akuntabilitas LSM (Antlöv, *et al.*, 2006). Kekuatan aktor-aktor modern tersebut telah dianggap gagal untuk melakukan fungsinya dalam menghubungkan rakyat dengan urusan publik. Bukannya demokrasi representatif yang terjadi, tetapi sebaliknya, demokrasi yang bersifat transaksional.

Mengapa *public sphere*? Salah satu alasan mendasar adalah lantaran setelah kurang lebih dua dekade demokratisasi dan desentralisasi sejak 1999, masalah utama yang dihadapi dalam politik lokal adalah kurangnya akuntabilitas horizontal yang membuat sulit bagi setiap kekuatan politik—baik institusi maupun masyarakat—untuk memantau proses politik yang berlangsung (Buehler, 2010: 283). Di sisi lain, kita perlu ingat

kembali bahwa demokrasi bukan hanya menyangkut sebuah *political method*, seperti pemilu, melainkan menyangkut hal yang sangat mendasar, yakni persoalan kewargaan dalam memahami urusan politik. Untuk itu, *public sphere* adalah ruang yang tepat untuk membangun demokrasi sebagai bagian ke-kita-an. Pembangunan budaya politik ini dimulai dari pengetahuan akan arti pentingnya politik dalam masyarakat, kemudian dilanjutkan dengan proses yang bekerja secara formal dan informal. Di sini, diperlukan peran beberapa pihak: media, akademisi, dan lembaga-lembaga informal yang berperan sebagai “parlemen lokal”.

Pertama, peran media sebagai penyedia informasi awal dari kejadian-kejadian politik. Institusi-institusi semacam ini semestinya berpihak pada nilai moral dan kepentingan masyarakat, bukan kepentingan kelompok tertentu. Namun, dalam beberapa tahun terakhir di Indonesia, sudah umum diketahui bahwa serangan iklan politik dan berita televisi seringkali menyesatkan dan menipu masyarakat. Politisasi media televisi akan menjadi salah satu permasalahan dalam beberapa tahun ke depan. Sebagian besar media secara langsung maupun tidak langsung ada di tangan oligarki. Tanpa sistem yang berfungsi dengan baik—yakni sistem yang memastikan institusi ini berfungsi sebagai bagian dari kontra-kekuasaan yang berfungsi layaknya kamera pengawas CCTV—media dapat menjadi dilema bagi pelembagaan demokrasi. Oleh sebab itu, tampaknya internet dapat menawarkan kebaikan bagi pemilih mencari kebenaran politik. Modernisasi teknologi informasi adalah salah satu penunjang akan hal ini, misalnya lewat media sosial.

Kedua, peran akademisi. Mengapa ini penting? Jawabannya adalah perdebatan yang panjang dan penuh interpretasi berten-densi subyektif—sehingga dapat disalahgunakan—dalam

menilai permasalahan bangsa, hanya bisa diselesaikan dengan intelektualitas. Di sinilah peran akademisi sangat dibutuhkan, misalnya, dengan menghadirkan ruang-ruang diskusi, tulisan-tulisan dan buku-buku yang mengajak, mengontrol, dan mengkritisi praktik politik yang ada. Peran akademisi bisa hadir sebagai suara kebenaran, pendidikan dan pewacanaan, yang siap berdialektika dengan kelompok-kelompok tertentu yang menghegemoni pewacanaan sosial politik di masyarakat. Tentunya, para akademisi itu harus vokasional dan berintegritas serta mudah diakses oleh seluruh masyarakat.

Ketiga, peran “parlemen” masyarakat lokal. Biasanya lembaga-lembaga semacam ini terbentuk dalam perkumpulan-perkumpulan informal dalam ruang-ruang seperti kedai-kedai kopi, makan malam keluarga, pengajian mingguan, acara *hajatan*, *arisan*, dan kegiatan-kegiatan sosial masyarakat lainnya. Meminjam istilah Casey A. Klofstad tentang *civic talk*, di sini parlemen masyarakat berkaitan dengan sarasehan politik (diskusi informal) dalam jaringan sosial seperti tetangga, kolega, anggota keluarga, dan orang lain yang hadir di lingkungan sosial kita (Klofstad, 2011: 11). Kita juga dapat menggunakan logika Bourdieu (2003) tentang reproduksi kultural. Melalui pendidikan, reproduksi kultural dapat dimulai dari keluarga untuk membangun kesadaran demokrasi yang *habitual*.

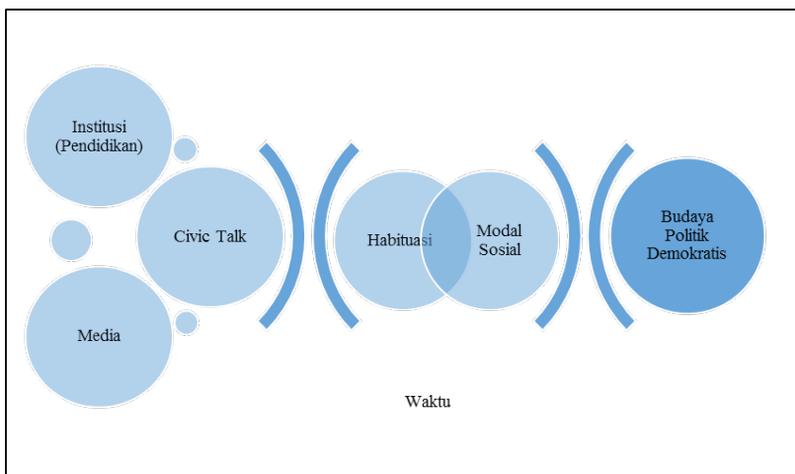
Akhirnya, ketiga upaya strategis di atas akan sampai pada perwujudan modal sosial. Untuk konsep ini, sebaiknya kita merujuk pada hasil studi dari Robert D. Putnam (1993) yang berangkat dari pengalaman berbeda dari praktik politik Italia bagian utara dan Italia bagian selatan. Putnam menggunakan konsep modal sosial untuk menerangkan perbedaan-perbedaan dalam keterlibatan politik yang dilakukan masyarakat Italia untuk sampai pada kondisi partisipasi politik yang demokratis (Field, 2011: 49). Menurut Putnam, modal sosial ini sebagai

“features of social organization, such as trust, norms, and networks, that can improve the efficiency of society by facilitating coordinated actions” yang pada gilirannya mampu menciptakan partisipasi politik aktif warga negara (Putnam, 1993: 167).¹⁶ Hadirnya modal sosial tersebut dapat memberikan dorongan pada tindakan kolektif (partisipasi politik) sehingga mampu menunjang diperkuatnya norma-norma *check and balances*, memfasilitasi aliran informasi untuk mengurangi ketidakpastian, dan mengevaluasi masa lalu untuk tujuan kerja sama masa depan.

Di sisi lain, semua itu memerlukan waktu yang tidak pendek. Dalam proses pendidikan budaya politik itu, perlu adanya pembelajaran sedikit demi sedikit dari “kesalahan” dan kekurangan dalam berdemokrasi. Institusi pendidikan—mulai dari keluarga, sekolah, hingga lingkungan pergaulan—adalah wadah dari proses pembelajaran tersebut yang tentunya memerlukan media sebagai penghubung informasi serta kaum intelektual sebagai penafsir terhadap realitas politik yang terjadi. Pada gilirannya, habituasi demokrasi memerlukan waktu dan proses membangun modal sosial. Ujung akhir dari pembelajaran tersebut adalah harapan akan hadirnya budaya politik demokratis.

16 Modal sosial sebagai bagian dari organisasi sosial, seperti kepercayaan, norma, dan jaringan, yang dapat meningkatkan efisiensi masyarakat dengan memfasilitasi tindakan-tindakan terkoordinasi.

Bagan 5 Kerangka Habituasi Demokrasi Multidimensi



Pertanyaannya kemudian, siapa atau apa yang dapat mengawali semua hal di atas, jika partai politik dan LSM sulit untuk dipercaya lagi, kultur budaya senantiasa menghantui, dan penjahat demokrasi terus mengawasi? Kondisi ini menjebak kita pada kesimpulan antara perilaku elite dan kondisi struktural atau antara perilaku politik dan budaya politik. Jawaban pertanyaan ini telah diuraikan secara mendetail dalam serangkaian penjelasan dalam buku ini yang terdapat pada keseluruhan bab-bab sebelumnya, bahwa telah ditegaskan perilaku politik seringkali dipengaruhi oleh budaya politik—walaupun tidak menutup kemungkinan adanya resiprositas. Secara konseptual, pertanyaan ini akan membimbing kita untuk merangkum segala dimensi dan domain dari unsur-unsur demokrasi. Saya mengajukan secara menyeluruh hal-hal yang dimaksud dari keseluruhan penjelasan di atas seperti dalam Bagan 5.

Akhirnya, karena hal ini, saya cenderung untuk berharap pada kondisi kultural: bahwa diperlukan proses demokratisasi multidimensional dengan memfusikan aspek-aspek kultural dan struktural, serta realitas-realitas subjektif dan obyektif.

Jadi, penyelenggaraan habituasi demokrasi tidak cukup hanya dengan mengandalkan perilaku elite (kebijakan-kebijakan politik) dan optimalisasi institusi demokrasi. Meskipun demikian, saya percaya bahwa jawaban dari dilema teoretis tersebut benar-benar bersifat relatif subyektif, dan masalah ini tentunya menimbulkan masalah metodologis yang tidak mudah untuk dipahami dengan baik.

Belajar dari Kasus

Buku ini telah mengeksplorasi relasi dari kehadiran politik klan dan demokrasi di Indonesia pada dekade kedua Reformasi. Lebih luas lagi, buku ini telah berupaya untuk berkontribusi terhadap pemahaman dan penjelasan tentang budaya politik, dan dampak politik klan pada tatanan politik lokal di Indonesia. Pada uraian-uraian di atas, saya telah menjelaskan kekuatan informal organisasi sosial dan kultural yang cukup sulit dipahami dalam logika prosedural, tetapi secara konseptual penting dalam memahami demokrasi Indonesia.

Tesis umum buku ini adalah meskipun sebagai proses global, demokrasi bukanlah komponen yang dapat dimasukkan dengan sempurna ke dalam proses politik di Indonesia. Terdapat beberapa titik dalam perkembangannya telah menyesuaikan diri dengan nilai dan budaya politik yang dimiliki oleh masyarakat lokal. Hingga pada akhirnya, hadirnya politik klan dalam demokrasi lokal sulit untuk terbantahkan. Klan politik adalah konsekuensi dari mekanisme prosedural demokrasi yang menekankan suara terbanyak dan pemilihan langsung atau kurang lebih sebagai praktik populisme. Populisme di sini berlaku berdasarkan kesadaran palsu atau sesuatu yang *taken for granted* (dalam hal ini *doxa*). Kita juga perlu memahami bahwa budaya dan jaringan tradisional yang kuat dapat memengaruhi tatanan politik, dan menunjukkan perlunya kita

memikirkan kembali dan memperluas pendekatan teoretis untuk mempelajari proses demokratisasi kontemporer.

Mekanisme demokratisasi tersebut telah menjadikan optimalisasi modal dalam segala bentuknya untuk mereproduksi kuasa politik oleh aktor lokal. Klan Qahhar Mudzakkar kemudian hadir dari reproduksi modal sosial dan simbolik, sebagaimana dalam bahasa Pierre Bourdieu. Modal sosial tersebut berupa identitas dan jaringan sosial dan politik yang berkarakteristik Islam, etnisitas, dan klientelisme. Sedangkan modal simbolik ialah transformasi modal kultural berupa agama dan mitos yang kemudian mereproduksi kuasa simbolik. Keduanya masih lekat dengan warisan dari Qahhar Mudzakkar.

Terdapat tiga hal pokok dari keberhasilan—cara reproduksi modal bekerja—Klan Qahhar Mudzakkar dalam politik lokal di Sulawesi Selatan. Pertama, warisan simbolik Qahhar Mudzakkar yang berupa karisma, mitos, romantisme, dan Syariat Islam, terkonversi menjadi kuasa simbolik yang melekat kepada keturunannya. Kedua, warisan Qahhar Mudzakkar yang berupa jaringan terlembaga dan tidak terlembaga yang identik dengan DI/TII, Muhammadiyah, dan ke-Luwu-an, terkonversi menjadi modal sosial. Ketiga, kedua hal tersebut akan bekerja dan terlegitimasi secara politik apabila terdapat dukungan *habitus* dan budaya politik secara *doxical*. Islam, *siri'* dan *pesse*, serta relasi patro-klien adalah *habitus* yang memberikan legitimasi berupa tindakan kolektif masyarakat Sulawesi Selatan. Tindakan ini berkesesuaian dengan *doxa* rekrutmen kepemimpinan yang telah bertahan lama dan menjadi tradisi. Akan tetapi, saya tidak menafikan bahwa kekuatan jaringan para klan juga memiliki pengaruh terhadap keberhasilan mereka dalam ranah politik.

Qahhar Mudzakkar adalah sosok fenomenal yang telah memberikan warisan bagi keberhasilan para keturunannya dalam politik di Sulawesi Selatan. Warisan tersebut berupa modal

sosial dan modal simbolik yang kemudian menjadi momentum “*napak tilas*” politik para anggota klan untuk mereproduksi kuasa dalam arena politik elektoral. Pertanyaannya kemudian, apakah rezim klan memiliki prospek bertahan dan berlanjut dalam konteks yang berbeda? Saya mengajukan pendekatan kulturalis untuk menjawab pertanyaan ini.

Dikarenakan ini menyangkut budaya politik, maka bagaimanapun, masalah kebiasaan (*habitus*) dan kesadaran palsu (*doxa*) berdiri sebagai salah satu kontribusi utama untuk kekuasaan dalam “masyarakat demokrasi” saat ini. Oleh sebab itu, budaya telah mengaburkan kekuatan kelas dan menyediakan alat untuk perbedaan sosial, sehingga dalam konteks apa pun, klan sebagai kelas sosial akan terus ada dan dilegitimasi oleh masyarakat. Akan tetapi, di sisi lain budaya adalah praktik sosial yang dinamis. Sebagai sebuah ruang pergumulan kepentingan dan rasionalitas individu, ia dapat berubah bentuk. Oleh karena itu, dinamika dan durabilitas adalah keniscayaan fenomena politik klan, yang bergantung pada tujuan dari praktik sosial tertentu.

Apa yang bisa dipelajari dari kasus ini? Pertama, terdapat empat elemen kunci untuk memahami politik klan, yakni struktur peluang politik (*political opportunity structure*), kekerabatan, kepercayaan, dan jaringan. Struktur peluang politik berkaitan dengan transisi rezim dan lahirnya demokratisasi dan desentralisasi. Sementara kekerabatan menyangkut politik identitas berdasarkan hubungan keluarga, etnis, dan daerah. Kekerabatan terbangun melalui *habitus* berupa *siri*’ dan *pesse*. Sementara kepercayaan menyangkut ideologi. Terdapat dua hal berkaitan dengan reproduksi kepercayaan, yakni *habitus* berupa agama dan patron-klien, serta kekuatan *doxa*. Sedangkan jaringan menyangkut organisasi sosial dan politik, baik terlembaga maupun tidak. Poinnya adalah, memahami

politik klan berarti memahami aktor (individu) secara sosiologis. Artinya, mereka harus dianggap sebagai bagian dari jaringan sosial yang lebih luas dan terbentuk oleh kepentingan dan preferensi masyarakat sesuai dengan nilai-nilai kultural yang ada. Untuk memahami mengapa dan bagaimana klan politik dapat hadir, kasus di Sulawesi Selatan membutuhkan pendekatan yang berbeda dari umumnya kasus wilayah lain di Indonesia. Untuk itu, diperlukan pergeseran pendekatan, yakni dari pendekatan aktor ke pendekatan masyarakat dan struktur sosial politik.

Kedua, bahwa proses kelahiran Klan Qahhar Mudzakkar cenderung didorong oleh budaya *doxical* yang kemudian menciptakan populisme. Karena adanya populisme, masyarakat dengan “kesadaran palsu” kemudian merepresentasikan politiknya dalam hal rekrutmen kepemimpinan—hanya pada tradisi mereka—kepada para keturunan dari Qahhar Mudzakkar. Oleh karena itu, kesimpulan bahwa populisme juga dapat membawa potensi untuk membangun demokrasi—karena dasar dari populisme seperti halnya dalam demokrasi, yakni bahwa rakyat melalui tuntutan kolektif yang pada gilirannya berarti masyarakatlah yang mendefinisikan apa yang dimaksud dengan urusan populer—sifatnya ambigu. Dalam konteks proses keputusan politik (kebijakan publik), mungkin harapan itu berjalan sebagaimana mestinya. Akan tetapi, dalam hal rekrutmen kepemimpinan, harapan tersebut cenderung tidak akan berjalan. Budaya, bagaimanapun, akan menentukan seperti apa populisme itu diaktualisasikan dalam rekrutmen kepemimpinan.

Pelajaran ketiga berkaitan dengan relasi patron-klien. Modal yang terbatas menghasilkan kepemilikan yang terbatas pula, sementara di sisi lain kepemilikan modal adalah kebutuhan bagi seluruh individu. Klan Qahhar Mudzakkar dalam berbagai

modal yang dimilikinya tentu menjadikannya sebagai patron dalam arena sosial dan politik, sementara mereka yang “tersingkirkan” akan menjadi klien. Dalam ranah elektoral, pola patron klien yang ada bersama modal sosial berupa jaringan berbasis agama dan etnisitas, serta modal simbolik berupa karisma, tentunya akan berbeda dengan pola patron-klien yang ada bersama modal ekonomi yang sifatnya mengikat. Dalam pola pertama, individu sebagai klien dapat bebas dan aspiratif. Tindakan individu bergantung pada konsepsinya—walaupun seringkali berupa kesadaran palsu—dalam menilai patron sebagai representasinya dalam politik. Misalnya, mitos dan karisma memberi pengaruh bagi terpilihnya para keturunan Qahhar Mudzakkar. Pemilih memilih berdasarkan ideologi tanpa adanya transaksi politik seperti yang digambarkan dalam pola *new clientelism*. Akan tetapi, pola seperti ini cenderung hanya bersifat *durable* seperti dalam klientelisme lama. Begitu halnya dalam modal sosial berupa jaringan organisasi sosial: mobilisasi pemilih bergerak secara ideologis dikarenakan basis etno-religius yang menjadi fondasi gerakan. Realitas inilah yang menjadikan Klan Qahhar Mudzakkar memiliki para pemilih idealis.¹⁷ Artinya, bahwa pemilih menggunakan hak pilihnya di luar logika ekonomi ataupun kekuasaan/birokrasi (*post-clientelist*).

17 Pemilih idealis mengaktualisasikan suaranya berdasarkan ideologi untuk memperjuangkan nilai-nilai tertentu dan mereka melakukannya secara sukarela (voluntarisme). Hal demikian mampu menjadikan pemilu berlangsung secara murah (lihat Sigit Pamungkas (2010), *Pemilu, Perilaku Pemilih dan Kepartaian*, Yogyakarta: Institute for Democracy and Welfarism, hlm. 98). Inilah alasan mengapa para klan tidak banyak menghabiskan modal ekonomi dalam proses kampanye politik. Bahkan, salah satu klan telah menyatakan tidak mengeluarkan modal ekonomi milik pribadi sama sekali.

Berdasarkan uraian di atas, kita dapat mengajukan refleksi teoretis bahwa proses demokratisasi yang terjadi di Indonesia menyebabkan pluralisasi patronase politik di tingkat lokal. Konsepsi dari klientelisme lama dan klientelisme baru bergantung pada karakteristik relasi sosial yang ada terkait dengan modal yang dikelola. Modal ekonomi dan budaya cenderung menciptakan pola klientelisme lama, sedangkan modal sosial dan simbolik menciptakan pola klientelisme baru. Hanya saja, konsepsi transaksional dalam klientelisme baru dapat saja tidak berlaku, walaupun pemilih secara bebas dapat menentukan pilihannya. Hal ini terjadi ketika pemilih memilih berdasarkan ideologinya.

Keempat, refleksi selanjutnya berkaitan dengan relasi terhadap demokrasi, yang memuat kesimpulan yang bersifat ambivalen dalam menjelaskan masa depan demokrasi Indonesia. Kasus dalam studi ini adalah contoh bahwa demokrasi berjalan tidak sebagaimana mestinya, yang selama ini diharapkan dalam demokrasi mazhab Schumpeterian. Buku ini telah memberikan simpulan tentang perlunya memeriksa kembali arah kebijakan dan studi demokrasi selanjutnya. Akan tetapi, saya menyimpulkan bahwa realitas kultural seperti dalam studi ini tidaklah secara signifikan menghambat masa depan demokrasi Indonesia secara nasional. Saya tidak berekspektasi akan kegagalan demokrasi dan kehadiran reotoritarian. Demokrasi akan terus menemukan wajah Indonesianya yang kemungkinan akan berbeda dengan demokrasi yang menjunjung liberalisme ala Barat (*adjective democracy*). Dengan kata lain, berbicara demokrasi Indonesia, sebaiknya kita harus menjelaskan bahwa demokrasi lokal adalah “*an engaging blend of modernity and traditionalism*”.

Terakhir, untuk menjelaskan realitas politik di Indonesia, diperlukan perspektif lain dari sekadar paradigma transisi

demokrasi yang saat ini banyak diadopsi. Dengan tradisi budayanya, terbukti bahwa masyarakat memiliki pengaruh besar terhadap demokrasi Indonesia. Kesimpulan dominan yang didasarkan pada beberapa asumsi utama menyatakan bahwa peluang suatu negara untuk keberhasilan demokratisasi terutama tergantung pada niat politik atau tindakan elite politik. Sebaliknya, studi ini menegaskan bahwa adalah layak untuk kembali ke literatur klasik dalam menganalisis demokratisasi dari sudut pandang multidimensi dengan mempertimbangkan faktor-faktor budaya politik. Keberhasilan menjadi tanda kutip ketika kita ingin menyimpulkan bahwa rezim Indonesia—dalam konteks lokal—menjauh dari otoritarianisme dan mendekati demokrasi. Untuk saat ini—seperempat abad Reformasi—kita masih harus bertanya tentang konsepsi rezim tersebut. Mungkinkah kita dapat mengatakan bahwa rezim politik lokal adalah rezim tersendiri? Dapatkah kita menyebutnya “*hybrid regime*” atau “*gray zone*” untuk mengklasifikasikannya sebagai rezim yang ambigu? Ini adalah sebagian dari banyak pertanyaan yang penting diajukan berdasarkan fenomena politik lokal kontemporer.

Dalam bahasa singkat, tesis saya sejauh ini bisa disimpulkan dengan pernyataan bahwa politik lokal adalah pencampuran modernitas dan tradisionalisme, yakni pencampuran pengalaman demokrasi Barat dan tradisi Indonesia. Untuk itu, penting dicatat bahwa belajar dari pengalaman bangsa lain memang baik untuk kita, tetapi bukan dengan cara pandang ahistoris, atau dengan mengabaikan sejarah kita sendiri. Ilmu politik yang historis akan lebih mampu menjelaskan bagaimana membangun tatanan politik yang lebih baik.

Postscript

Buku yang ada di hadapan pembaca ini merupakan hasil penelitian lapangan yang dikerjakan hingga akhir 2013. Data-datanya diolah dan dianalisis sebelum Pemilu 2014 sehingga data mengenai hasil pemilu ini belum masuk di dalamnya. Untuk itu, pembahasan mengenai hal ini akan diuraikan dalam bagian *postscript* ini. Saya menyadari bahwa beberapa penjelasan pada *postscript* ini tidak menyeluruh. Hal ini disebabkan oleh penelitian lapangan tidak sempat dilakukan dengan cukup baik sampai dengan selesainya penyusunan buku ini.

Pada Pemilu 2014, tujuh anggota Klan Qahhar Mudzakkar ikut terlibat. Di antaranya, Azis Qahhar Mudzakkar, Buhari Kahar Muzakkar, Ummu Kalsum Qahhar Mudzakkar, Hasan Kamal Qahhar Mudzakkar, Muslimin Qahhar Mudzakkar, Andi Tenri Karta, dan Kahar Agung Khaeruddin. Mereka terlibat dalam pemilihan anggota legislatif mulai dari tingkat pusat sampai tingkat daerah di kabupaten. Seluruh level parlemen di negara ini mereka ikuti, seperti DPR RI, DPD RI, DPRD Provinsi Sulawesi Selatan, dan DPRD Kabupaten Luwu. Di tingkat pusat, DPR diwakili oleh satu orang anggota klan melalui Dapil Sulawesi Selatan 3. Adapun di DPD, dua orang anggota klan ikut terlibat dari dua dapil berbeda, yakni Sulawesi Selatan dan Sulawesi Tenggara. Di Provinsi Sulawesi Selatan, tiga anggota klan mencoba peruntungannya melalui tiga partai

yang berbeda, yakni PBB, PKS, dan Partai Golkar. Untuk tingkat kabupaten, satu orang anggota klan mencari kursi di Kabupaten Luwu.

Perolehan suara masing-masing anggota klan dan realitas-realitas politik yang menghiasi proses keterlibatan mereka akan saya uraikan secara berturut-turut dalam penjelasan berikut. Pada bagian akhir dari *postscrip* ini, kesimpulan-kesimpulan umum dari keberhasilan dan kegagalan Klan Qahhar Mudzakkar akan dijelaskan secara garis besarnya saja. Analisis atas masa depan demokrasi Indonesia menjadi penutup bagian ini, sehubungan dengan arena politik yang berubah dengan isu kembalinya mekanisme rekrutmen kepala daerah ke parlemen.

Azis Qahhar Mudzakkar

Pemilu 2014 merupakan arena partisipasi politik untuk ketiga kalinya bagi Azis Qahhar Mudzakkar dalam pemilihan anggota DPD RI. Sejak Pemilu 2004, Azis selalu terpilih dalam kompetisi para senator daerah tersebut. Pada pemilu terakhir ini, dirinya masih sulit untuk dikalahkan sebagai pemuncak perolehan suara di Sulawesi Selatan (lihat tabel 14). Jika pada Pemilu 2009, suara yang diperoleh belum menembus angka jutaan, maka pada Pemilu 2014 dia mampu mengumpulkan lebih dari satu juta (sebesar 1.032.113 suara). Namun, jumlah ini relatif lebih kecil secara persentase dibandingkan dengan pemilu sebelumnya.

Para senator yang menemani Azis untuk periode 2014-2019 ialah Ajiep Padindang, Bahar Ngitung, dan A. M. Iqbal Parewangi. Dua dari senator tersebut merupakan pendatang baru, sedangkan Bahar Ngitung masih merupakan "muka lama". Ajiep Padindang ialah seorang yang aktif sebagai fungsionaris Partai Golkar, dan telah menjadi anggota DPRD Sulawesi Selatan sejak 1997 sampai sekarang. Dia tercatat sebagai Wakil Ketua

DPD I Partai Golkar Sulawesi Selatan dan juga Ketua Komisi A DPRD Sulawesi Selatan periode 2009-2014. Sebelum terjun ke politik, Ajiep cukup lama berkecimpung di dunia jurnalistik. Sejumlah surat kabar di Sulawesi Selatan pernah menggunakan jasanya sebagai seorang wartawan. Sementara itu, pendatang baru lainnya, A. M. Iqbal Parewangi merupakan seorang yang cukup sukses di bisnis pendidikan. Dia merupakan pendiri dan pemilik lembaga bimbingan belajar Gama College yang kali pertama didirikan di Yogyakarta tahun 1990. Iqbal tercatat aktif dalam berbagai organisasi sejak menamatkan studinya sebagai alumni Jurusan Fisika Universitas Gadjah Mada. Dia pernah menjadi Direktur Pusat Kajian & Informasi Strategis (PuKIS), Ketua Umum PW PII Yogyakarta, dan Ketua Umum Presidium ICMU MUDA Pusat. Iqbal juga aktif dalam ormas Muhammadiyah.

Tabel 14
Anggota DPD RI Tepilih Prov. Sulawesi Selatan 2014

Kabupaten/ Kota	Nama Anggota DPD RI (berdasarkan peringkat)			
	1	2	3	4
	Azis Qahhar Mudzakkar	Ajiep Padindang	Bahar Ngitung	A.M. Iqbal Parewangi
Selayar	16.524	5.230	947	3.747
Bulukumba	44.382	11.416	2.904	13.773
Bantaeng	17.607	4.358	3.139	13.621
Jeneponto	31.947	10.164	8.451	17.067
Takalar	27.367	13.767	15.167	8.038
Gowa	50.737	19.299	179.470	15.975
Sinjai	30.184	12.654	1.720	15.198
Bone	74.252	82.963	4.634	18.388
Maros	38.875	13.525	1.946	8.221
Pangkep	60.057	12.322	3.217	8.989

Barru	28.056	6.655	1.531	4.268
Soppeng	29.940	7.802	1.574	9.367
Wajo	55.816	16.215	2.751	16.430
Sidrap	35.139	9.202	4.185	5.902
Pinrang	51.977	19.127	4.363	6.811
Enrekang	36.423	3.714	1.149	10.264
Luwu	87.881	4.226	2.293	6.172
Tana Toraja	5.116	2.203	496	2.679
Toraja Utara	2.249	1.890	300	1.282
Luwu Utara	48.015	6.399	787	5.969
Luwu Timur	42.035	4.264	603	5.003
Makassar	175.277	30.409	19.291	30.821
Parepare	15.402	3.816	1.078	3.510
Palopo	26.855	2.846	441	2.290
Jumlah	1.032.113	304.466	262.437	233.785
Persentase	24,61	7,26	6,26	5,57
Jumlah Suara Sah 4.193.154				

Sumber: KPUD Sulawesi Selatan

Keberhasilan Azis terpilih untuk ketiga kalinya sebagai anggota DPD memang tidak begitu mengejutkan. Arena yang ada terbilang cukup mudah bagi afiliasi modal politik, dan pada pemilu itu dia memang secara signifikan mampu mereproduksi modal-modal tersebut dengan baik. Dia hanya kalah di dua daerah—Bone dan Gowa—yang dimenangi oleh putra daerah, Ajiép Padindang dan Bahar Ngitung. Selain kekuatan simbolik, kekuatan jaringan sosial masih menjadi faktor utama bagi kemenangan Azis. Sebagaimana hasil penelitian saya sebelum Pemilu 2014, jaringan sosialnya telah terbangun dan terstruktur dengan sangat baik di masyarakat hingga ke pelosok Sulawesi Selatan. Terlebih lagi, citra positif dan karisma yang melekat secara *habitual* dalam setiap interaksinya ke masyarakat telah

mampu menjaga sinergitas modal simbolik dengan Qahhar Mudzakkar.

Selain itu, kesimpulan umum terkait keberhasilan Azis ialah, kebanyakan masyarakat menganggap peran DPD tidak begitu dirasakan manfaatnya secara material. Ditambah dengan adanya kewajiban untuk memilih mereka dalam bilik suara, masyarakat menjadi sangat cenderung memilih secara sosiologis. Kecenderungan ini telah membuat konsepsi akan realitas sosial telah menyuburkan tradisionalisme mengambil peran penting dalam determinan politik. Perilaku politik tersebut meniscayakan modal-modal sosial dan simbolik milik Azis tereproduksi dengan sangat baik. Pada gilirannya, kita dapat memahami bahwa rasionalitas masyarakat dalam kaitannya dengan politik lokal bertendensi subyektif: hanya berdasarkan pada pengalaman *habitus* yang terus tereproduksi tetapi tidak secara imanen.

Buhari Kahar Muzakkar

Jika Azis Qahhar Mudzakkar terbilang sukses dalam karier politiknya pada rangkaian pemilu terakhir, maka tidak bagi Buhari Kahar Muzakkar. Percobaannya untuk hadir di Senayan ternyata tidak sesuai harapan. Sebagai calon anggota DPR RI dari daerah pemilihan Sulawesi Selatan 3, Buhari harus merelakan jatah kursi yang dimiliki oleh partainya kepada Amran, calon petahana yang kembali mewakili Partai Amanat Nasional. Buhari tertinggal 5.429 suara dari Amran yang berada pada urutan pertama perolehan suara calon dari partai berlambang matahari tersebut (lihat Tabel 15).

Sebagai anggota DPR RI terpilih, Amran cukup sukses mengalahkan Buhari di Dapil 3 Sulawesi Selatan. Daerah pemilihan ini terdiri dari kabupaten/kota yang menjadi bagian dari Luwu Raya, ditambah dengan Enrekang, Pinrang, Sidenreng Rappang

(Sidrap), Tana Toraja, dan Toraja Utara. Amran terbilang cukup mumpuni dalam berpolitik lantaran pengalamannya yang cukup lama sebagai staf ahli/asisten para legislator di Senayan, selain keaktifannya sebagai pengurus DPP PAN di Jakarta sejak tahun 2000.

Tabel 15

Perolehan Suara Partai Amanat Nasional Dapil 3 DPR RI 2014

No. Urut	Nama Calon	Suara Sah
1	Amran	38.501
2	Buhari Kahar Muzakkar	33.076
3	Ulviah Muallivah	7.108
4	Taufiq Amrullah	13.500
5	Arifin	2.064
6	Nurmi Gontjing	975
7	Masninda Arif	5.373

Sumber: KPUD Sulawesi Selatan

Untuk memperoleh kemenangan di Dapil 3 Sulawesi Selatan, bagi Buhari memang terbilang berat. Dia harus berhadapan dengan sejumlah tokoh populer dan klan lain di berbagai kabupaten di dapil tersebut. Oleh karena itu, dia hanya mampu mengandalkan pengaruh klannya di Kabupaten Luwu—di kabupaten ini, saudaranya, Andi Mudzakkar, menjabat sebagai bupati. Tokoh populer yang harus dia hadapi antara lain empat bupati dua periode, baik yang telah menjadi mantan maupun masih menjabat. Dua mantan bupati itu ialah Lutfy A. Mutty di Kabupaten Luwu Utara dan Andi Nawir Pasinringi di Kabupaten Pinrang. Sedangkan yang masih menjabat ialah Andi Hatta Marakarma di Kabupaten Luwu Timur yang mencalonkan putrinya, dan Rusdi Masse di Kabupaten Sidrap yang mencalonkan istrinya. Selain itu, Buhari juga harus merebut konstituen para petahana, seperti Bahrum Daido dan Amran, yang telah memiliki tempat di hati para pemilihnya.

Selain itu, berdasarkan sejumlah wawancara saya sebelum Pemilu 2014 dilaksanakan, disimpulkan bahwa memang cukup banyak masyarakat yang tidak bersimpati kepada Buhari. Hal ini disebabkan oleh tidak adanya “program nyata” yang dirasakan oleh sejumlah masyarakat di Luwu Raya selama dia menjabat anggota DPRD Sulawesi Selatan periode 2009-2014. Dengan realitas tersebut, kekuatan figuritasnya tidak bertambah. Ini bukan berarti bahwa modal simbolik hilang atau masyarakat *doxic* berubah menjadi masyarakat yang rasional. Sebagai perbandingan statistik (lihat Tabel 16) kita dapat menyimpulkan bahwa pemilih Buhari tidak banyak berubah antara Pemilu 2009 dan 2014 di kabupaten-kabupaten yang menjadi bagian Luwu Raya. Hanya di Kabupaten Luwu, dia mampu meraih suara dengan lonjakan yang cukup besar karena wilayah ini merupakan kampung halaman Buhari dan anggota klan yang lain sedang berkuasa. Jelasnya, kemampuan mengolah modal dengan lebih baik mampu dilakukan oleh lawan politik, sementara dirinya tidak bisa menambah kuantitas dukungan atau mengoptimisasi modal yang telah dimilikinya. Yang memilihnya ialah mereka yang masih dalam lingkaran masyarakat *doxic* yang berjumlah sama dengan jumlah pemilih di pemilu sebelumnya.

Tabel 16
Perbandingan Perolehan Suara Buhari Kahar Muzakkar 2009 dan 2014 di Luwu Raya

Kabupaten/Kota	2009	2014
Luwu	14.462	18.319
Luwu Utara	3.294	3.025
Luwu Timur	2.528	2.270
Palopo	2.044	2.600
Total Suara	22.328	26.214

Sumber: KPUD Sulawesi Selatan

Ummu Kalsum Qahhar Mudzakkar

Setelah dua periode menduduki kursi legislatif di tanah kelahiran Qahhar Mudzakkar, kini salah satu putri Qahhar ini tidak mampu mempertahankan popularitasnya. Ummu Kalsum Qahhar Mudzakkar mengikuti jejak saudaranya yang gagal dalam Pemilu 2014. Dia hanya mampu berada pada urutan ke-3 perolehan suara dari Partai Bulan Bintang untuk daerah pemilihan 3 DPRD Luwu (lihat Tabel 17).

Tabel 17

Perolehan Suara Partai Bulan Bintang Dapil 3 DPRD Luwu 2014

No. Urut	Nama Calon	Suara Sah
1	Ummu Kalsum Qahhar Mudzakkar	1.036
2	Abdul Kadir Salewe	84
3	Hasan Nurdin Mannipi	117
4	Nur Padilah	11
5	Raksa	54
6	Abd. Hafid	1.166
7	Muhammad Said A. Razak	868
8	Nurwasi Hamdan	111
9	Satriani S	5
10	Summang	1.775
Jumlah Suara Sah Partai dan Calon		5.351

Sumber: KPUD Luwu

Tabel 18

Perbandingan Perolehan Suara Ummu Kalsum Qahhar Mudzakkar 2009 dan 2014 di Dapil 3 Luwu

Kabupaten/Kota	2009	2014
Bupon	44	68
Bua	173	150
Ponrang	164	132

Ponrang Selatan	338	686
Total Suara	719	1.036

Sumber: KPUD Sulawesi Selatan

Sama halnya dengan Buhari, perbandingan suara Ummu Kalsum di dua pemilu terakhir tidak jauh berbeda (lihat tabel 18). Hanya di Kecamatan Ponrang Selatan perolehan suara Ummu Kalsum naik dua kali lipat. Daerah ini merupakan tanah kelahiran Qahar Mudzakkar dan tempat tinggal Ummu Kalsum. Seperti anggota klan yang lain, dia tidak mampu menambah kuantitas suara di luar dari masyarakat *doxic*. Optimalisasi modal yang dimilikinya tampaknya juga bermasalah. Selain itu, modal ekonomi dari lawan politik kemungkinan besar tereproduksi dengan baik dan dimiliki oleh Summang, calon terpilih DPRD Luwu 2014-2019.¹

Modal ekonomi tersebut cenderung bertendensi negatif atau dapat kita sebut sebagai politik uang. Meskipun saya tidak sempat melakukan penelitian lapangan yang sistematis dan metodologis terkait politik uang di Luwu Raya pada Pemilu 2014, fenomena ini begitu tampak jelas di masyarakat. Di Kabupaten Luwu Timur, misalnya, seorang calon anggota legislatif mendatangi rumah-rumah tetangga orangtua saya dengan membeli suara mereka dengan harga Rp 100.000 ditambah dengan 15 kilogram beras. Semua orang di kampung itu tahu, tetapi tidak mau peduli. Di berbagai tempat di daerah, hal ini adalah rahasia umum. Demikian juga dengan dapil di mana Ummu Kalsum mencalonkan diri, besaran harga per-

1 Summang berprofesi sebagai pengusaha dan penyedia jasa (kontraktor) di Kabupaten Luwu. Dia juga dikenal sebagai tokoh yang disegani karena dapat melakukan segala cara termasuk kekerasan (premanisme). Dalam Pemilu 2014, salah satu informan menyebutkan bahwa dia dapat memperoleh suara yang cukup besar karena dua hal, yakni uang dan otot.

kepala sekitar Rp 100.000 dan Rp 200.000, bahkan ada yang mencapai Rp 300.000.²

Hasan Kamal Qahhar Mudzakkar

Pada Pemilu 2014, Hasan Kamal Qahhar Mudzakkar berada pada nomor urut 17 dari 63 calon anggota DPD RI Dapil Sulawesi Tenggara. Dari keseluruhan calon DPD tersebut, Hasan Kamal hanya mampu berada pada urutan ke-28 dalam perolehan suara. Bila dibandingkan dengan perolehan suara calon terpilih pada urutan ke-4, Yusran A. Silondae yang mengumpulkan 47.759 suara, Hasan Kamal tertinggal sangat jauh. Hanya 17.610 suara diperolehnya (lihat Tabel 18).

Untuk mencapai kata “sukses” dalam politik, keterlibatan Hasan Kamal memang cukup meragukan. Seperti penjelasan saya sebelumnya bahwa kehadirannya dalam ranah elektoral terbilang *dadakan*, walaupun untuk pemilihan DPD kali ini, dia mungkin sudah mempersiapkannya jauh-jauh hari.³ Memang, Sulawesi Tenggara—khususnya wilayah Kolaka dan Konawe—menjadi benteng terakhir DI/TII dan telah menyisakan pengikut setia Qahhar Mudzakkar hingga saat ini. Begitu pun ibu tiri Hasan Kamal juga tinggal di daerah ini. Akan tetapi, aktivitasnya yang banyak dihabiskan di Bogor, Jawa Barat, menyebabkan masyarakat hanya mengenal dengan baik dua kata terakhir dari namanya itu. Reproduksi kuasa simbolik terlihat masih sangat berperan. Hal ini ditandai dengan besarnya jumlah suara dari Hasan Kamal di Kabupaten Kolaka dan Konawe. Namun, kuantitaslah yang menentukan segalanya dalam demokrasi.

2 Sulthan DS, wawancara pribadi, 6 Oktober 2014.

3 Lihat Bab IV dalam subbab “Mengapa Gagal? Resintensi *Heterodoxy* dan Akseptabilitas Modal dan *Habitus* yang Kontekstual”.

Tabel 18
Perolehan Suara Hasan Kamal Qahhar Mudzakkar DPD RI 2014
Dapil Sulawesi Tenggara

Kabupaten/Kota	Suara
Kendari	1.392
Konawe	1,394
Konawe Selatan	1.287
Konawe Utara	254
Bombana	1.684
Muna	571
Buton Utara	164
Buton	535
Baubau	288
Wakatobi	196
Kolaka	7.865
Kolaka Utara	1.980
Jumlah Suara	17.610
Suara Sah DPD	1.111.429
Persentase	1,58

Sumber: KPUD Sulawesi Tenggara

Muslimin Qahhar Mudzakkar

Untuk ketiga kalinya sejak Pemilu 2004, Muslimin Qahhar Mudzakkar masih saja mencoba peruntungannya menjadi anggota legislatif. Setelah dua periode gagal di tingkat kabupaten, di Pemilu 2014, Muslimin merambah ke tingkat provinsi. Namun, seperti yang sudah-sudah, dia tetap gagal untuk terpilih. Dia hanya mampu berada pada urutan kelima dalam perolehan suara Partai Keadilan Sejahtera untuk Dapil 11 DPRD Sulawesi Selatan dengan jumlah suara sebesar 3.106

(lihat Tabel 19). Partainya kemudian meloloskan Andi Jahida A. Ilyas ke DPRD Sulawesi Selatan untuk periode 2014-2019.

Kemungkinan besar, ketidakseriusan Muslimin dalam berkampanye menjadi penyebab kegagalannya kali ini, selain dari beberapa hal mendasar terkait figuritas pribadinya.⁴ Selama penelitian saya di lapangan sebelum Pemilu 2014 bergulir, di sepanjang Dapil 11 Sulawesi Selatan yakni Luwu Raya, tidak ditemukan alat peraga kampanye Muslimin. Pun, ketika saya berkunjung ke rumahnya untuk wawancara, tak ada “tanda-tanda” bahwa dia adalah calon anggota legislatif. Dalam wawancara saya, dia juga menyebutkan bahwa faktor pendorong masyarakat untuk memilihnya ialah modal simbolik yang terbangun sejak lama, bukan intensitasnya bersosialisasi melalui kampanye.⁵ Kegagalannya dalam dua rangkaian pemilu sebelumnya menyebabkan Muslimin memang “sadar diri” bahwa dia tidak akan mampu berbicara banyak pada tingkat provinsi untuk Pemilu 2014. Hal ini mengisyaratkan bahwa dia tidak sungguh-sungguh untuk memenangkan kontestasi tersebut.⁶

Selain itu, walaupun Muslimin serius untuk terpilih dari Dapil 11, memilih Dapil ini merupakan strategi yang sangat keliru. Dua anggota klan lain juga bertarung di ranah ini, yakni saudara ipar dan keponakannya. Banyaknya anggota klan yang

4 Mengenai masalah figuritas Muslimin, lihat Bab IV dalam sub-bab “Mengapa Gagal? Resistensi *Heterodoxy* dan Akseptabilitas Modal dan *Habitus* yang Kontekstual”.

5 Lihat Bab IV dalam subbab “Karisma dan Mitos: dari Modal Simbolik ke Kuasa Simbolik”.

6 Biasanya dalam pemilihan legislatif, dimasukkannya sebuah nama dalam daftar nomor urut calon hanya untuk menambah suara partai atau, dengan kata lain, sebagai strategi memenuhi bilangan pembagi pemilih (BPP). Saya menduga, kemungkinan masuknya nama Muslimin dalam PKS juga untuk tujuan ini.

terlibat menyebabkan modal-modal yang dimiliki klan ini harus direproduksi dan dibagi-bagi. Ciri khas modal klan ialah memanfaatkan *doxa* melalui modal sosial dan modal simbolik. Namun, kali ini, modal mereka harus terbagi di tiga anggota klan, yakni Muslimin, Andi Tenri Karta, dan Kahar Agung. Mereka harus berbagi suara, yang pada gilirannya perolehan suara mereka masing-masing menjadi sedikit. Walaupun mereka terpisah dalam tiga partai yang berbeda, tetapi kekuatan figuritas masih menjadi tendensi perilaku politik dalam ranah lokal, sedangkan *partisanship* masih lemah.

Tabel 19
Perolehan Suara Partai Keadilan Sejahtera Dapil 11 DPRD
Sulawesi Selatan 2014

No. Urut	Nama Calon	Suara Sah
1	Arsul Maddupe	7.448
2	Asriady Samad	6.147
3	Andi Jahida A. Ilyas	8.267
4	Imam Rohani	1.774
5	Achmad Mas'ud	2.525
6	Erni Muktiningsih	886
7	Abdul Rahmad Sajri	4.886
8	Muslimin Qahhar Mudzakkar	3.106
9	Sulviana Sari	306
10	Sulastri MS	220
11	Hasbir Hawid	4.135
Jumlah Suara Sah Partai dan Calon		44.091

Sumber: KPU Sulawesi Selatan

Andi Tenri Karta

Untuk kedua kalinya sejak 2009, Andi Tenri Karta mengikuti pemilihan anggota DPRD Provinsi Sulawesi Selatan. Kali ini—dalam Pemilu 2014—, melalui partai beringin, ia maju sebagai calon anggota legislatif dari Dapil 11. Dalam daftar

nomor urut 10 Partai Golkar, ia mengumpulkan 8.605 suara (lihat Tabel 20). Jumlah ini memang cukup besar, tetapi belum mampu mengantarkannya sebagai anggota DPRD Sulawesi Selatan 2014-2019. Untuk periode tersebut, partainya diwakili oleh Muhammad Rizha dan Armin Mustamin Toputiri.

Menyandang status sebagai istri Bupati Luwu, Andi Tenri Karta berharap pada *aji mumpung* seperti yang diimpikan juga oleh klan lain dari Partai Golkar untuk dapil ini. Selain Andi Tenri Karta, keluarga bupati yang mencalonkan diri ialah Muhammad Rizha—anak Arifin Junaidi, Bupati Luwu Utara—dan A. Muh. Arham Basmin—anak mantan Bupati Luwu, Basmin Mattayang. Pada akhirnya, hanya Muhammad Rizha yang mampu memanfaatkan pengaruh klannya untuk terpilih sebagai anggota DPRD Sulawesi Selatan periode 2014-2019. Jika sekiranya Andi Tenri Karta mencalonkan diri bukan dari Partai Golkar, kemungkinan besar dia akan terpilih.

Kegagalan untuk kedua kalinya bagi Andi Tenri Karta memang cukup mudah diprediksi. *Pertama*, seperti yang telah disebutkan, ia harus berhadapan dengan beberapa klan bupati di Luwu Raya. *Kedua*, Kabupaten Luwu memang dipimpin oleh suaminya, Andi Mudzakkar. Namun, pengaruh Andi Mudzakkar kalah telak dibandingkan dengan pengaruh mantan Bupati Luwu, Basmin Mattayang. Dari hasil rekapitulasi suara di Kabupaten Luwu, Andi Tenri Karta hanya mampu meraih 4.841 suara, sedangkan A. Muh. Arham Basmin mampu meraup 9.915 suara. Selisih suara yang cukup besar ini menurut perkiraan saya merupakan imbas dari Pemilukada Luwu 2013 lalu yang mempertemukan Andi Mudzakkar dan Basmin Mattayang. Memang Andi Mudzakkar mampu hadir sebagai pemenang, tetapi kemenangan itu hanya terpaut 0,87 persen dari Basmin

Mattayang.⁷ Karenanya, hampir dipastikan bahwa mobilisasi suara untuk Klan Basmin Mattayang masif dilakukan sebagai upaya “balas dendam” atas kekalahan sebelumnya. *Ketiga*, setelah gagal di kandang sendiri, Andi Tenri Karta juga harus berhadapan dengan popularitas petahana Armin Mustamin Toputiri, dan mantan Wakil Walikota Palopo, Rahmat Masri Bandaso. Terlebih lagi, etnis Toraja dan Agama Kristen terintegrasi dalam pemilihan terhadap Marthen Rantetondok, padahal di daerah Luwu Raya, ikatan kesukuan ini cukup besar.

Tabel 20
Perolehan Suara Partai Golkar Dapil 11
DPRD Sulawesi Selatan 2014

No. Urut	Nama Calon	Suara Sah
1	Armin Mustamin Toputiri	17.121
2	Marthen Rantetondok	15.950
3	Yuni Sikala	10.185
4	Irwan Idris	2.890
5	Yunius Pamatan	2.723
6	Sri Narty	6.252
7	Rahmat Masri Bandaso	14.868
8	Mahniar Yusuf	5.200
9	A. Muh. Arham Basmin	12.225
10	Andi Tenri Karta	8.605
11	Muhammad Rizha	30.752
Jumlah Suara Sah Partai dan Calon		135.846

Sumber: KPUD Sulawesi Selatan

Kahar Agung Khaeruddin

Pemilu 2014 menjadi medan pertama bagi Kahar Agung Khaeruddin. Dia merupakan anggota klan termuda dan cucu Qahhar Mudzakkar yang pertama terjun dalam politik. Dia memilih untuk mencalonkan diri mengikuti paman dan bibinya

7 Lihat tabel 7 dalam bab tiga.

di DPRD Provinsi Sulawesi Selatan, yakni Muslimin Qahhar Mudzakkar dan Andi Tenri Karta. Kahar Agung berada pada nomor urut terakhir calon anggota legislatif dari Partai Bulan Bintang.

Nama besar kakek serta ibunya yang menjadi anggota dewan serta pengaruh pamannya yang menjadi bupati di Luwu ternyata hanya mampu mendongkrak perolehan suara sampai dengan 3.428 suara (lihat Tabel 21). Jumlah ini berada pada urutan ketiga dari sebelas calon partai PBB di Dapil 11 DPRD Sulawesi Selatan. Apalagi jumlah keseluruhan suara Partai Bulan Bintang tidak mencukupi angka BPP sebesar 55.753 suara dan tertinggal jauh dengan partai lainnya dalam urutan sisa suara BPP.⁸ Pada akhirnya, partai ini tidak dapat mendudukkan wakilnya di DPRD Sulawesi Selatan periode 2014-2019. Faktor utama kegagalan Kahar Agung cenderung sama dengan faktor kegagalan Muslimin dan Andi Tenri Karta: menggunakan strategi yang salah dengan tergabung dalam satu dapil yang sama.

Tabel 21
Perolehan Suara Partai Bulan Bintang Dapil 11
DPRD Sulawesi Selatan 2014

No. Urut	Nama Calon	Suara Sah
1	Musdawati	2.435
2	Irawan Thamsi	4.677
3	Hanafiah Hasnin	585
4	Aidil Zubair	2.044
5	Marsalim Dharma	801
6	Moh. Asa'ad Mandas	6.321
7	Ansar Sayang	3.090

8 Jumlah BPP ini berdasarkan jumlah suara sah sebesar 613.288 dibagi dengan jatah kursi untuk Dapil 11, yakni 11 kursi.

8	Mahis Muhammad	1.603
9	Nismawati	191
10	Sitti Hanifah	289
11	Kahar Agung Khaeruddin	3.428
Jumlah Suara Sah Partai dan Calon		26.948

Sumber: KPUD Sulawesi Selatan

Penutup: Robohnya Klan Politik?

Sejumlah besar kegagalan dari anggota klan dalam rangkaian elektoral terakhir menyiratkan pertanyaan apakah ini pertanda robohnya klan politik ini, dan apakah modal-modal yang dimiliki oleh klan Qahhar Mudzakkar sudah tidak bisa tereproduksi lagi. Kuasa simbolik pun hanya berupa simbolitas belaka. Begitu halnya dengan *doxa*: apakah masyarakat berubah menjadi rasional. Belum lagi arena yang kembali berubah, terkait dengan mekanisme rekrutmen kepala daerah ke parlemen. Ini adalah sejumlah pertanyaan-pertanyaan terkait pengaruh klan di Pemilu 2014 dan masa depannya. Kita akan mencoba memahaminya satu per satu.

Seperti yang telah diuraikan dalam penjelasan sebelumnya, secara kuantitas jumlah suara, enam anggota klan telah gagal terpilih, sementara hanya satu anggota klan yang berhasil. Secara garis besar, penyebab dari kegagalan tersebut dapat saya simpulkan karena empat hal. *Pertama*, beberapa anggota klan memiliki pola suara yang cenderung sama antara Pemilu 2014 dan Pemilu 2009. Perolehan suara mereka di beberapa daerah tidak mengalami peningkatan yang signifikan. Hal ini bisa dibaca sebagai indikator bahwa reproduksi kultural untuk membangun wacana *orthodoxy* tidak mampu berimbas kepada masyarakat lain. Pada gilirannya, pemilih ideologis dari anggota klan masih dalam jumlah yang relatif sama dengan periode yang lalu. *Kedua*, anggota klan harus berhadapan dengan modal-

modal yang sangat besar dari lawan politik. Cukup banyak klan politik lain harus mereka hadapi, dan klan-klan lawan memiliki modal dalam berbagai bentuk, termasuk ekonomi. Pada akhirnya, *habitus* yang berbeda di luar masyarakat *doxic* cenderung memilih ke klan lain atau ke individu lain. *Ketiga*, beberapa anggota klan tidak memiliki kekuatan figuritas pribadi yang mumpuni. Bukannya membangun modal sosial di masyarakat dengan kampanye yang intensif, mereka malah menerapkan metode berdasarkan logika *aji mumpung*. *Keempat*, strategi yang salah. Tiga anggota klan yang menggunakan arena yang sama merupakan sebuah strategi yang keliru. Seperti yang telah disebutkan di atas, seluruh anggota klan cenderung memiliki pemilih yang sama sehingga mereka harus berbagi suara. Kekuatan jaringan kekerabatan mereka menjadi terpecah, dan pada gilirannya jumlah suara masing-masing dari mereka menjadi terbatas. Dengan meyakini bahwa determinan utama perilaku memilih dalam politik lokal ialah kekuatan figuritas bukan berdasarkan kedekatan partai atau *party ID*, strategi menempatkan hanya satu anggota klan dalam satu dapil sangat memungkinkan anggota Klan Qahhar Mudzakkar akan terpilih.

Terkait dengan *doxa*, berdasarkan statistik perolehan suara Klan Qahhar Mudzakkar kita bisa menyimpulkan bahwa pemilih klan masih identik dengan perolehan suara pada pemilu sebelumnya. Perubahan suara tidak begitu signifikan. Ini berarti bahwa pemilih klan masih mayoritas berasal dari masyarakat *doxic*. Kegagalan para anggota klan disebabkan oleh ketidakmampuan memperoleh suara di luar dari pemilih ideologis mereka. Apalagi, pilihan strategi dalam arena yang mereka lakukan cenderung keliru. Selain itu, *habitus* yang berbeda dan reproduksi modal yang kontekstual dengan arena yang berbeda menjadi jawaban dari perbedaan pilihan politik masyarakat yang lain. Hal ini terlihat dari beberapa

klan lain yang mulai bermunculan dan menjadi lawan politik Klan Qahhar Mudzakkar. Singkatnya, seperti kesimpulan saya sebelumnya bahwa kegagalan yang dimaksud di sini menyangkut tidak terpilihnya mereka atau kekalahan mereka dalam jumlah kuantitas suara elektoral, bukan pada gagalnya modal secara substantif.⁹ Secara kuantitas, pemilih Klan Qahhar Mudzakkar relatif masih tetap kokoh. *Doxa* dan masyarakat *doxic* yang merupakan pemilih ideologis Klan Qahhar Mudzakkar akan terus bertahan hingga beberapa tahun ke depan. Reproduksi modal klan Qahhar Mudzakkar mungkin tidak optimal dalam Pemilu 2014. Namun, ini bukan berarti robohnya klan politik. Beberapa klan baru pun telah mulai bermunculan. Kemungkinan, reproduksi modal mereka berbeda, khususnya modal ekonomi. Selain itu, mereka masih terbungkus dengan *habitus* yang patron-klien atau klientelisme.

Salah satu hal yang menjadi kesimpulan besar di sini ialah besarnya “modal ekonomi negatif” atau lebih tepatnya politik uang dalam pemilihan anggota legislatif di daerah. Maraknya politik uang dalam pemilihan legislatif dapat kita temukan dengan mudah di masyarakat sekarang ini. Modus operandinya juga kian terbuka dan menjadi hal lumrah di masyarakat lokal. Diperlukan sebuah riset yang mendalam terkait hal ini, apakah kelumrahan politik uang ini merupakan persoalan sistem prosedural pemilu atau penegakan hukum, memang budaya politik masyarakat lokal, atau akumulasi dari ketiga hal tersebut. Sebenarnya, tidak jarang masyarakat lokal dengan tradisi klientelismenya menganggap ini adalah persoalan ucapan terima kasih atau balas jasa, tetapi dalam demokrasi elektoral, logika ini adalah bermasalah. Sebagai jawaban awal di sini

9 Lihat penjelasan yang sama pada Bab IV, subbab “Mengapa Gagal? Resintensi *Heterodoxy* dan Akseptabilitas Modal dan *Habitus* yang Kontekstual”.

bahwa mekanisme proporsional terbuka dalam sistem pemilihan anggota legislatif berkorelasi dengan maraknya politik uang di daerah. Prosedur tersebut menjadikan kontestasi politik lebih terbuka bagi siapa saja yang memiliki modal yang mumpuni, termasuk kekuatan politik klan. Segala cara untuk meraih suara rakyat dilakukan oleh para calon, termasuk kader-kader instan yang memiliki uang yang berlimpah. Pada gilirannya, solusi cepat meraih suara ialah menggelontorkan distribusi material yang berujung pada politik uang.

Yang juga patut diperbincangkan di sini ialah mengenai dinamika politik di tingkat pusat dengan dramaturgi Undang-Undang Pemilukada yang dilakoni oleh DPR dan Presiden RI pada akhir 2014.¹⁰ Polemik Undang-Undang Pemilukada tersebut tentunya memiliki dampak yang cukup besar terhadap rekrutmen pemimpin lokal di Indonesia. Jika sebelumnya kepala daerah dipilih langsung oleh rakyat, maka dalam undang-undang baru, kepala daerah kembali dipilih melalui DPRD. Peraturan ini hampir sama dengan isi UU 22/1999 yang pernah ditinggalkan dalam tata urusan politik lokal di

10 Pada September 2014, DPR RI menetapkan UU 22/2014 tentang Pemilihan Gubernur, Bupati, dan Walikota, dan UU 23/2014 tentang Pemerintahan Daerah. Kedua undang-undang tersebut pada intinya berisi tentang pemilihan kepada daerah melalui DPRD. Pada awalnya, Rancangan Undang-Undang (RUU) tersebut diusulkan oleh Menteri Dalam Negeri ke DPR sejak 2012. Namun anehnya, pada awal Oktober, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono kemudian menerbitkan dua Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu). Perppu No. 1 Tahun 2014 tentang Perubahan Pemilihan Kepala Daerah yang isinya mengganti mekanisme pemilihan dari tidak langsung menjadi langsung. Perppu No. 2 tentang Perubahan Pemerintah Daerah, isinya menghilangkan kewenangan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah memilih gubernur, bupati, dan wali kota. Sampai dengan selesainya penulisan buku ini, polemik pemilukada tersebut masih bergulir. Apakah pemilukada dilakukan secara langsung oleh rakyat atau secara tidak langsung (oleh DPRD) masih diperdebatkan secara politis, bukan akademis.

Indonesia. Salah satu perbedaannya terletak pada mekanisme “uji publik” terhadap calon kepala daerah. Namun, penilaian masyarakat terhadap calon hanya sebatas persepsi semata, dan tidak menjadi indikator lulus tidaknya kandidat yang di-“uji publik” tersebut. Keputusan utama tetap ada di tangan puluhan anggota DPRD.

Pertanyaan utama di sini ialah, “Jika arena kembali berubah, apa dampaknya terhadap kehadiran para oligarki lokal, seperti klan politik?” Pertanyaan ini sangat relevan, mengingat adanya sejumlah studi yang menyimpulkan bahwa pemilukada langsung ditandai dengan maraknya kekuasaan keluarga (Nordholt dan van Klinken, 2007; Erb dan Sulistiyanto, 2009). Jika kemudian arena telah berubah, apakah lantas oligarki juga berubah?

Apabila mekanisme pemilihan bupati dan wali kota kembali ke DPRD, maka kita akan melihat hal yang sama dengan pengalaman Orde Baru dan masa awal Reformasi. Partisipasi politik dengan kekuatan modal sosial dan modal simbolik yang memiliki peran begitu besar selama pemilihan langsung kemungkinan besar akan mengalami penurunan. Dalam mekanisme pemilihan langsung, jaringan sosial sampai ke tingkat desa sangat berperan penting untuk memenangkan pemilihan kepala daerah, sedangkan partai hanya memainkan peran kecil dalam nasib kandidat kepala daerah (Buehler, 2009: 116). Sederhananya, dalam pemilihan langsung, memperhatikan elektabilitas calon kepala daerah di masyarakat atau populisme adalah faktor utama. Sebaliknya, dengan mekanisme pemilihan melalui DPRD, terjadi sebaliknya. Modal sosial di masyarakat bawah yang dimiliki oleh kandidat calon kepala daerah sudah tidak berpengaruh lagi. Sifatnya kini lebih elitis: kemampuan membangun jaringan ke atas. Hal ini dilakukan dengan membangun hubungan yang cenderung klientelistik dengan pimpinan partai di tingkat provinsi bahkan sampai ke tingkat

pusat. Sistem kepartaian hierarkis dan sentralistik yang selama ini menjadi karakter kebanyakan partai di Indonesia kemungkinan makin eksklusif dengan besarnya otoritas partai politik untuk menentukan kepala daerah di parlemen. Selain itu, politik kartel yang dipraktikkan oleh partai politik di tingkat pusat (Ambardi, 2009) akan semakin subur hingga ke tingkat lokal. “Restu Jakarta” akan menentukan nasib calon pemimpin lokal di daerah.

Jika pemilihan kepala daerah dilakukan dengan mekanisme pemilihan DPRD, maka kekuasaan akan beranjak ke dalam tubuh partai politik. Mereka yang berada di luar mau tidak mau harus beranjak dari lorong-lorong sempit perkotaan, dan pematang-pematang sawah pedesaan untuk membangun “citra” di dalam gedung parlemen. Popularitas dan kuasa simbolik pun sulit menemukan wadah mekarnya karena pilihan masyarakat kini menghilang.

Meskipun demikian, bukan berarti politik klan tidak bisa tumbuh. Caranya memang sedikit sulit dibandingkan dengan pemilihan langsung. Seseorang yang ingin membangun klan politik harus terlebih dulu menguasai pengurus partai politik dari tingkat provinsi hingga pusat, baru kemudian membangun jejaring keluarganya sebagai kepala daerah. Selain itu, klan politik masih bisa terbangun melalui pemilihan anggota DPRD yang menganut sistem proporsional terbuka. Kemungkinan ini masih ada karena sistem ini masih merupakan pemilihan langsung bagi masyarakat dan kekuatan figuritas berupa popularitas (modal sosial) dan kuasa simbolik masih berperan sangat penting. Menurut hemat saya, masa depan klan politik kemungkinan akan berkurang jika pemilihan anggota DPRD menganut sistem proporsional tertutup. Hanya saja, oligarki dalam bentuk lain tetap masih ada.

Daftar Pustaka

Buku dan Karya Ilmiah

- Ahimsa-Putra, H. S. (1994). *Peranan Islam dalam Perubahan Sosial di Sulawesi Selatan: Kasus dari Daerah Bantaeng*. Laporan Penelitian Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada.
- _____. (2007). *Patron dan Klien Di Sulawesi Selatan*. Yogyakarta: Kepel Press.
- _____. (2013). *Konteks Sosial-Budaya Demokrasi di Sulawesi Selatan*. Makalah yang disampaikan pada Temu Ahli Tentang Sulawesi oleh Yayasan Interseksi, di Bogor, Jawa Barat, pada 05-08 Mei 2013. Diakses pada 14 Juli 2014 di <http://interseksi.org/essays/konteks-sosial-budaya-demokrasi-di-sulawesi-selatan/>.
- Almond, G. A. & S. Verba. (1989). *The Civic Culture: Political Attitude and Democracy in Five Nations*. California: Sage Publication.
- Amal, I. (1992). *Regional and Central Government in Indonesian Politics*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Ambardi, K. (2009). *Mengungkap Politik Kartel: Studi tentang Sistem Kepartaian di Indonesia Era Reformasi*. Jakarta: Gramedia.

- Anderson, B. R. O'G. (2000). *Kuasa Kata: Jelajah Budaya-Budaya Politik di Indonesia* (edisi terj.). Yogyakarta: MataBangsa.
- Amer, M. (1983). *Book Review: An Introduction to Theories of Social Change by Herman Strasser; Susan C. Randall*. *Social Forces*, Vol. 61, No. 3 (Mar., 1983), hlm. 925-926.
- Antlov, H., R. Ibrahim & P. van Tuijl. (2006). "NGO Governance and Accountability in Indonesia: Challenges in A Newly Democratizing Country" dalam L. Jordan & P. van Tuijl (Eds.), *NGO Accountability: Politics, Principles and Innovations*. London: Earthscan.
- Asi, R. A. (2007). *Sulawesi: Aspirations of Local Muslims*. Working Paper series 147, S. Rajaratnam School of International Studies, Singapura, 22 Oktober 2007.
- Aspinall, E. & G. Fealy. (2003). *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralization and Democratization*. Singapura: ISEAS.
- Aspinall, E. & M. Mietzner (peny.) (2010). *Problems of Democratisation in Indonesia*. Singapura: ISEAS.
- Aspinall, E. (2005). *Opposing Soeharto*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (2010). *Indonesia in 2009: Democratic Triumphs and Trials*. *Southeast Asian Affairs*, (2010), hlm. 103-125.
- Bakti, A. F. (2005) "Collective Memories of the Qahhar Movement" dalam M. S. Zurbuchen (peny.), *Beginning to Remember; The Past in the Indonesian Present*. Seattle: Singapore University Press bekerja sama dengan University of Washington.
- _____. (2007). "Kekuasaan Keluarga di Wajo, Sulawesi Selatan" dalam H. S. Nordholt & G. van Klinken (peny.) *Politik Lokal di Indonesia* (edisi terj.). Jakarta: KITLV-Yayasan Obor Indonesia.

- _____. (peny.) (2010). *Diaspora Bugis di Alam Melayu Nusantara*. Makassar: Innawa.
- Bhakti, I. N. (2004). "The Transition to Democracy in Indonesia: Some Outstanding Problems" dalam J. Rolfe (peny.) *The Asia-Pacific: A Region in Transition*. Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies.
- Boudreau, V. (2009). *Elections, Repression and Authoritarian Survival in Post-Transition Indonesia and the Philippines*. The Pacific Review, Vol. 22 No. 2 Mei 2009, hlm. 233-253.
- Bourdieu, P. & L. J. D. Wacquant. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology* (edisi terj.). Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (1986). "The Forms of Capital" dalam J.G. Richardson (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press, hlm. 241-258.
- _____. (1987). *Choses Dites*. Paris: Editions de Minuit.
- _____. (1989). "Social Space and Symbolic Power". *Sociological Theory*, Vol. 7. No. 1, hlm. 14-25.
- _____. (1990a). *The Logic of Practice* (edisi terj.). Stanford: Stanford University Press.
- _____. (1990b). *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (edisi terj.). Stanford: Stanford University Press.
- _____. (1991). *Language and Symbolic Power* (edisi terj.). Cambridge: Polity Press.
- _____. (1995). *Outline of A Theory of Practice* (edisi terj.). New York: Cambridge University Press.
- _____. (1998). *Practical Reason: On the Theory of Action* (edisi terj.). Stanford: Stanford University Press.

- _____. (2003). "Cultural Reproduction and Social Reproduction" dalam P. Jarvis & C. Griffin (peny.) *Adult and Continuing Education: Major Themes in Education*. London: Routledge.
- _____. (2011). *Choses Dites: Uraian dan Pemikiran* (edisi terj.). Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Buehler, M. (2007). *Rise of the Clans: Direct Elections in South Sulawesi*. Inside Indonesia, Volume 90, Nov-Des 2007.
- _____. (2009). "The Rising Importance of Personal Networks In Indonesian Local Politics: An Analysis of District Government Head Elections in South Sulawesi in 2005" dalam M. Erb & P. Sulistiyanto (peny.) *Deepening Democracy in Indonesia? Direct Elections for Local Leaders (Pilkada)*. Singapura: ISEAS Publishing.
- _____. (2010) "Decentralisation and Local Democracy in Indonesia: The Marginalisation of the Public Sphere" dalam E. Aspinall & M. Mietzner (peny.) *Problems of Democratisation in Indonesia*. Singapura: ISEAS Publishing.
- Carothers, T. (2002). *The End of The Transition Paradigm*. Journal of Democracy Vol. 13, No. 1, hlm. 5-21.
- Choi, N. (2009). *Democracy and Patrimonial Politics in Local Indonesia*. Cornell University: Indonesia, Vol. 88, Okt 2009, hlm. 131-164.
- _____. (2011). *Local Politics in Indonesia: Pathways to Power*. New York: Routledge.
- _____. (2014). *Local Political Elites in Indonesia: Risers and Holdovers*. Journal of Social Issues in Southeast Asia Vol. 29, No. 2, hlm. 364-407.
- Croissant, A. (2004). *From Transition to Defective Democracy: Mapping Asian Democratization*. Democratization Vol. 11, No. 5, Desember 2004, hlm.156-178.

- Crouch, H. (1972). *Military Politics Under Indonesia's New Order*. Pacific Affairs, Vol. 45, No. 2 (Summer, 1972), hlm. 206-219.
- Cummings, W. (2002). *Making Blood White: Historical Transformations in Early Modern Makassar*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Dahl, R. A. (2001). *Perihal Demokrasi* (edisi terj.). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Davidson, J. S. (2009). *Dilemmas of Democratic Consolidation in Indonesia*. The Pacific Review, Vol. 22, edisi 3, hlm. 293-310.
- Davidson, J. S. & D. Henley. (2010). "Pendahuluan: Konservatisme Radikal – Aneka Wajah Politik Adat" dalam J. S. Davidson, D. Henley & S. Moniaga (peny.) *Adat dalam Politik Lokal Indonesia*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia-KITLV.
- Diamond, L. (2003). "Defining and Developing Democracy" dalam R. A. Dahl, I. Shapiro & J. A. Cheibub (peny.) *The Democracy Sourcebook*. Cambridge: The MIT Press.
- Diamond, L., J. J. Linz, & S. M. Lipset. (1990). *Politics in Developing Countries: Comparing Experiences with Democracy*. London: Lynne Rienner Publishers.
- Djunedding, B. (2010). *Pesta Demokrasi di Daerah Bergolak: Politik Tingkat Lokal dan Pemilihan Umum 1955 di Sulawesi Selatan*. Tesis Magister, tidak diterbitkan. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Dwipayana, AAGN. A. (2004). *Bangsawan dan Kuasa: Kembalinya Para Ningrat di Dua Kota*. Yogyakarta: IRE Press.
- Emmerson, D. K. (peny.) (2001). *Indonesia beyond Soeharto* (edisi terj.). Jakarta: Gramedia – The Asia Foundation.

- Erb, M. & P. Sulistiyanto (peny.) (2009) *Deepening Democracy in Indonesia? Direct Elections for Local Leaders (Pilkada)*. Singapura: ISEAS Publishing.
- Fahmid, M. (2011). *Pembentukan Elite Politik di dalam Etnis Bugis dan Makassar Menuju Hibriditas Budaya Politik*. Disertasi Doktorat, tidak diterbitkan. Bogor: Institut Pertanian Bogor.
- Field, J. (2011). *Modal Sosial* (edisi terj.). Bantul: Kreasi Wacana.
- Freedman, A. L. (2007). *Consolidation or Withering Away of Democracy? Political Changes in Thailand and Indonesia*. Asian Affairs: An American Review Vol. 33, edisi 4.
- Geertz, C. (2007). "Afterword: The Politics of Meaning" dalam Claire Holt (peny.) *Culture and Politics in Indonesia*. Jakarta: Equinox Publishing.
- Gibson, T. (2009). *Kekuasaan Raja, Syeikh, dan Ambtenaar: Pengetahuan Simbolik dan Kekuasaan Tradisional Makassar 1300-2000* (edisi terj.). Makassar: Innawa.
- Giddens, A. (2009). *Sociology* (sixth edition). Cambridge: Polity Press.
- Gonggong, A. (1992). *Abdul Qahhar Mudzakkar dari Patriot Hingga Pemberontak*. Jakarta: Grasindo.
- Habermas, J. (1991). "The Public Sphere" dalam C. Mukerji & M. Schudson (peny.) *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. London: University of California Press.
- Haboddin, M. (2009). *Karaeng dalam Pusaran Politik*. Tesis Magister, tidak diterbitkan. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Hadiz, V. R. (2005). *Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto*. Jakarta: LP3S.

- _____. (2009). *Understanding Social Trajectories: Structure and Actor in the Democratization Debate*. University of British Columbia: Pacific Affairs, Vol. 81, No. 4 (Winter, 2008/2009), hlm. 527-536.
- Hamid, A. R. (2009). *Qahhar Mudzakkar Mendirikan Negara Islam?* Makassar: Pustaka Refleksi.
- Hanif, H. (2009). *Politik Klientelisme Baru dan Dilema Demokratisasi di Indonesia*. Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Vol. 12, No. 3, Maret 2009, hlm. 257-390.
- Hardiman, F. B. (2004). *Demokrasi Deliberatif: Model untuk Indonesia pasca-Soeharto?* Majalah Basis No. 11-12, Tahun ke-53, November-Desember 2004, hlm. 14-31.
- Harris, J., K. Stokke & O. Tornquist (peny.) (2005). *Politisasi Demokrasi: Politik Lokal Baru* (edisi terj.). Jakarta: Demos.
- Harvey, B. S. (1989). *Pemberontakan Kahar Muzakkar: Dari Tradisi ke DI/TII* (edisi terj.). Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Hasanuddin, L. (2003). "Pemilihan Langsung Kepala Daerah: Menuju Terwujudnya Pemerintahan Lokal yang Demokratis di Indonesia" dalam A. Djojosoekarto & R. Hauter (peny.) *Pemilihan Langsung Kepala Daerah: Transformasi Menuju Demokrasi Lokal*. Jakarta: Adeksi.
- Hefner, R. W. (1983). *Ritual and Cultural Reproduction in Non-Islamic Java*. American Ethnologist, Vol. 10, No. 4 (Nov., 1983), hlm. 665-683.
- Heryanto, A & V. R. Hadiz (2005). *Post-authoritarian Indonesia*. Routledge: Critical Asian Studies, 37:2, 251-275.
- Hidayat, S. (2007). "Shadow State? Bisnis dan Politik di Provinsi Banten" dalam H. S. Nordholt & G. van Klinken (peny.) *Politik Lokal di Indonesia* (edisi terj.). Jakarta: KITLV-Yayasan Obor Indonesia.

- Holt, C. (peny.) (2007). *Culture and Politics in Indonesia*. Jakarta: Equinox Publishing.
- Huntington, S. P. (1993). *The Clash of Civilizations?* Foreign Affairs, 72 (3), 22-49.
- _____. (2012). *Benturan antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia* (edisi terj.). Jakarta: Qalam.
- Jenkins, D. (2010). *Soeharto dan Barisan Jenderal Orba: Rezim Militer Indonesia 1975-1983* (edisi terj.). Jakarta: Komunitas Bambu.
- Jenkins, R. (2010). *Membaca Pikiran Bourdieu* (edisi terj.). Bantul: Kreasi Wacana.
- Jenks, C. (2003). *Cultural Reproduction*. New York: Routledge.
- _____. (2001). *Culture*. London-New York: Routledge.
- Johnson, R. (2012). "Pengantar" dalam P. Bourdieu. *Arena Produksi Kultural* (edisi terj.). Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Juhannis, H. (2006). *The Struggle for Formalist Islam In South Sulawesi: from Darul Islam (DI) to Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI)*. Disertasi Doktoral, tidak diterbitkan. Canberra: Australian National University.
- Kettering, S. (1988). *The Historical Development of Political Clientelism*. The Journal of Interdisciplinary History, Vol. 18, No. 3 (Winter, 1988), hlm. 419-447.
- Kim, J. & E. J. Kim (2008). *Theorizing Dialogic Deliberation: Everyday Political Talk as Communicative Action and Dialogue*. Communication Theory 18 (2008), pp. 51-70.
- Kirchhoff, P. (1955). *The Principles of Clanship in Human Society*. Davidson Journal of Anthropology, Vol. 1, hlm. 1-10. Dicitak ulang di Fried 1959.
- Klofstad, C. A. (2011). *Civic talk: Peers, Politics, and The Future of Democracy*. Philadelphia: Temple University Press.

- Koentjaraningrat. (1974). *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Kosals, L. (2007). *Essay On Clan Capitalism In Russia*. Acta Oeconomica, Vol. 57, No. 1 (March 2007), hlm. 67-85.
- Lay, C. (2006). *Involusi Politik*. Yogyakarta: PLOD – JIP Fisipol UGM.
- _____. (2009). *Democratic Transition in Local Indonesia: An Overview*. Makalah dalam Seminar Internasional Rethinking Indonesia: Political Transition and Policy Changes, dilaksanakan di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, pada tanggal 12-14 November 2009.
- Liddle, R. W. (2001). “Rezim: Orde Baru” dalam D. K. Emmerson (peny.) *Indonesia beyond Soeharto* (edisi terj.). Jakarta: Gramedia – The Asia Foundation.
- Lipset, S. M. (1959). *Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy*. The American Political Science Review, Vol. 53, No. 1 (Mar., 1959), hlm. 69-105.
- Lipset, S. M. (1960). *Political Man: The Social Bases of Politics*. New York: Doubleday.
- Lukens-Bull, R. A. (2001). *Two Sides of the Same Coin: Modernity and Tradition in Islamic Education in Indonesia*. Anthropology & Education Quarterly, Vol. 32, No. 3 (September 2001), hlm. 350-372.
- Luthfillah, K. (2012). *Demokrasi dan Kekuasaan dalam Politik Lokal: Dominasi Kekuasaan Keluarga TB. Chasan sochib di Provinsi Banten Pasca Reformasi*. Jurnal Ilmu Pemerintahan No. 36 Tahun 2012. Jakarta: MIPI.

- Macintyre, A. & D. E. Ramage. (2008). *Seeing Indonesia as a Normal Country: Implications for Australia*. Canberra: Australian Strategic Policy Institute.
- Manor, J. (2013). "Post-clientelist Initiatives" dalam K. Stokke & O. Tornquist (eds) *Democratization in the Global South: The Importance of Transformative Politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mappangara, S. (2013). *Demokrasi di Bumi Bangsawan: Studi Kasus di Kabupaten Bone*. Makassar: makalah tidak diterbitkan.
- Mas'ood, M. (2003). *Negara, Kapital, dan Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mattulada. (1983). "Islam di Sulawesi Selatan" dalam Taufik Abdullah (peny.) *Islam dan Perubahan Sosial*. Jakarta: CV. Rajawali – YIIS.
- _____. (1985). *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Mishra, S. (2002). *History in the Making: A Systemic Transition in Indonesia*. *Journal of the Asia-Pacific Economy* 7 (1), hlm. 1-19.
- Mudzakkar, A. Q. (1962). *Tjataan Batin Pedjoang Islam Revolutioner*. Singapura: Qalam Press.
- Mujani, S. & R. W. Liddle (2009). *Muslim Indonesia's Secular Democracy*. *Asian Survey*, Vol. 49, No. 4 (Juli/Augustus 2009), hlm. 575-590.
- Mutahir, A. (2011). *Intelektual Kolektif Pierre Bourdieu: Sebuah Gerakan Melawan Dominasi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Nordholt, H. S. & G. van Klinken. (2007). "Pendahuluan" dalam H. S. Nordholt & G. van Klinken (peny.) *Politik Lokal di*

- Indonesia* (edisi terj.). Jakarta: KITLV - Yayasan Obor Indonesia.
- Nordholt, H. S. (2005). “Desentralisasi di Indonesia: Peran Negara Kurang Lebih Demokratis?” dalam J. Harris, K. Stokke & O. Tornquist (peny.) *Politisasi Demokrasi: Politik Lokal Baru* (edisi terj.). Jakarta: Demos.
- O'Donnell, G., P. C. Schmitter, & L. Whitehead (1993). *Transisi Menuju Demokrasi: Rangkaian Kemungkinan dan Ketidakpastian* (edisi terj.). Jakarta: LP3S.
- Palmer, B. (2010). “Services Rendered: Peace, Patronage and Post-conflict Elections in Aceh” dalam M. Mietzner & E. Aspinall (peny.) *Problems of Democratisation in Indonesia*. Singapura: ISEAS Publishing.
- Pelras, C. (1985). *Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi*. Archipel. Volume 29, 1985. L'Islam en Indonésie I. hlm. 107-135.
- _____. (2000). *Patron-client ties among the Bugis and Makassarese of South Sulawesi*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Vol. 156, No. 3, Authority and Enterprise among the Peoples of South Sulawesi (2000), hlm. 393-432.
- _____. (2006). *Manusia Bugis* (edisi terj.). Jakarta: Nalar – Forum Jakarta Paris.
- Pradadimara, D. & B. Junedding (2002). *Who is calling for Islamic Law?: The Struggle to Implement Islamic Law in South Sulawesi*. Inside Indonesia 72: Okt-Des 2002.
- Pratikno dan C. Lay (2011). *From Populism to Democratic Polity: Problems and Challenges in Surakarta, Indonesia*. PCD Journal, Vol. III No. 1-2, hlm. 33-61.
- Priyono, A. E., W.P Samadhi, O. Tornquist (2007). *Making Democracy Meaningful: Problems and Options in Indonesia*. Jakarta-Yogyakarta: Demos dan PCD Press.

- Putnam, R. D. (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rahmat. (2001). *Kemenangan Partai Golongan Karya: Kasus di Kota Makassar*. Tesis Magister, tidak diterbitkan. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Robinson, K. (2011). *Sawerigading vs. Sharia: Identities and Political Contestation in Decentralised Indonesia*. Asian Journal of Social Science, Vol. 39, No. 2011, hlm. 219-237.
- Robison, R. & V. R. Hadiz. (2004). *Reorganizing Power in Indonesia*. London: Routledge Curzon.
- Rosen, L. (2009). *Theorizing from within: Ibn Khaldun and His Political Culture*. Contemporary Sociology, Vol. 34, No. 6 (Nov., 2005), hlm. 596-599.
- Roth, D. (2007). "Gubernur banyak, Provinsi Tak Ada: Berebut Provinsi di daerah Luwu-Tana Toraja di Sulawesi Selatan" dalam H. S. Nordholt & G. van Klinken (peny.) *Politik Lokal di Indonesia* (edisi terj.). Jakarta: KITLV-Yayasan Obor Indonesia.
- Russell, B. (1988). *Kekuasaan: Sebuah Analisis Baru* (edisi terj.). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Salbu, M. (2012). *Mencetak Kader: Perjalanan Hidup Ustadz Abdullah Said Pendiri Hidayatullah*. Surabaya: Lentera Optima Pustaka.
- Samadhi, W. P. & S. M. Asgart. (2009). "Satu Dekade Reformasi: Rentannya Demokrasi" dalam W. P Samadhi & N. Warouw (peny.) *Demokrasi di Atas Pasir*. Yogyakarta-Jakarta: PCD Press – Demos.
- Schumpeter, J. A. (2013). *Capitalism, Sosialism & Democracy* (edisi terj.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Sewang, A. M. (2005). *Islamisasi Kerajaan Gowa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Sidel, J. T. (2005). "Bosisme dan Demokrasi di Filipina, Thailand, dan Indonesia" dalam J. Harris, K. Stokke & O. Tornquist (peny.) *Politisasi Demokrasi: Politik Lokal Baru* (edisi terj.). Jakarta: Demos.
- Simpson, R. L. (1953). *Pitirim Sorokin and His Sociology*. Social Forces, Vol. 32, No. 2 (Des., 1953), hlm. 120-131.
- Sitompul, R. F., M. Tasrif & A. Taufik. (1997). *The Transition Process in Modernisation and Development of a Traditional Society in Indonesia*. Makalah dalam "15th International System Dynamics Conference" dilaksanakan di Istanbul, Turki pada 19-22 Agustus 1997.
- Slater, D. (2006). *The Ironies of Instability in Indonesia*. Social Analysis, Vol. 50, edisi 1, Spring, hlm. 208-213.
- Sorokin, P. A. (1970). *Social and Cultural Dynamics*. Boston: Porter Sargent Publisher.
- Subianto, B. (2009). "Ethnic Politics and the Rise of the Dayak-Bureaucrats in Local Elections: Pilkada in Six Kabupaten in West Kalimantan" dalam M. Erb & P. Sulistiyanto (peny.) *Deepening Democracy in Indonesia? Direct Elections for Local Leaders (Pilkada)*. Singapura: ISEAS Publishing.
- Sugiprawaty. (2009). *Etnisitas, Primordialisme, dan Jejaring Politik di Sulawesi Selatan (Studi Pilkada di Sulawesi Selatan Tahun 2007-2008)*. Tesis Magister, tidak diterbitkan. Semarang: Universitas Diponegoro.
- Sumantri, I. (peny.) (2006). *Kedatuan Luwu Edisi ke 2: Perspektif Arkeologi, Sejarah, dan Antropologi*. Makassar: Jendela Dunia.
- Supriatma, A. M. (2009). *Menguatnya Kartel Politik Para Bos*. Prisma Vol. 28. Jakarta: LP3ES.

- Suryadinata, L. (2007). *The Decline of the Hegemonic Party System in Indonesia: Golkar after the Fall of Soeharto*. Contemporary Southeast Asia, Vol. 29, No. 2, hlm. 333-358.
- Swartz, D. (1996). *Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power*. Sociology of Religion, Vol. 57, No. 1, Special Issue: Sociology of Culture and Sociology of Religion (Spring, 1996), hlm. 71-85.
- Swartz, D. (1997). *Culture and Power, The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University Chicago Press.
- Tans, R. (2012). *Mobilizing Resources, Building Coalitions: Local Power in Indonesia*. Honolulu: East-West Center.
- Tangke, A. W. (2005). *Kahar Muzakkar Masih Hidup: Sebuah Misteri*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Thomson, P. (2010). "Field" dalam M. Grenfell (ed) *Pierre Bourdieu: Key Concepts*. Durham: Acumen.
- Tol, R., K. van Dijk & G. Acciaioli. (2000). *Introduction*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Vol. 156, No. 3, Authority and Enterprise among The Peoples of South Sulawesi (2000), hlm. 379-391.
- Törnquist, O. (1998). *The Indonesian Lesson*. Bulletin of Concerned Asian Scholars. Vol. 30, No. 3: Juli-September, hlm. 79-81.
- _____. (2000). *Dynamics of Indonesian Democratisation*. Third World Quarterly, Vol. 21, No. 3 (Jun., 2000), hlm. 383-423.
- van Dijk, C. (1982). *Darul Islam Sebuah Pemberontakan* (edisi terj.). Jakarta: Grafiti Press.
- van Klinken, G. (2007). *Perang Kota Kecil* (edisi terj.). Jakarta: KITLV-Yayasan Obor Indonesia.

- _____. (2010). “Kembalinya Para Sultan: Pentas Gerakan Komunitarian dalam Politik Lokal” dalam J. S. Davidson, D. Henley & S. Moniaga (peny.) *Adat dalam Politik Lokal Indonesia*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia-KITLV.
- Wacquant, L. (2007). “Pierre Bourdieu” dalam R. Stones (peny.) *Key Sociological Thinkers* (2nd ed.). New York: Palgrave Macmillan.
- Webber, D. (2005). *A Consolidated Patrimonial Democracy? Democratization in Post-Suharto Indonesia*. Working Paper Series, 2005/45/EPS/EACrc, Euro-Asia and Comparative Centre (EACrc).
- Weber, M. (1947). “The Types of Authority and Imperative Co-ordination” dalam T. Parsons (peny.) *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organizations*. New York: Oxford University Press.
- Yani, A. A. (2006). *Perilaku Politik Orang Bugis dalam Dinamika Politik Lokal*. Makalah pengantar diskusi dalam peluncuran buku “Manusia Bugis” di Makassar.
- Zakaria, F. (1994). *Culture is destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew*. Foreign Affairs, Vol. 73, No. 2 (Maret/April 1994), hlm. 109-127.
- Zuhro, R. S. (2009). *Demokrasi Lokal: Perubahan dan Kesenambungan Nilai-Nilai Budaya Politik Lokal*. Yogyakarta: Ombak.

Dokumen dan Arsip

Aplikasi Biodata Pimpinan dan Anggota DPRD Luwu Periode 2009-2014. Sekretariat DPRD Luwu.

BPS Luwu Timur.

BPS Luwu Utara.

BPS Luwu.

BPS Palopo.

BPS Sulawesi Selatan.

KPUD Luwu Timur.

KPUD Luwu Utara.

KPUD Luwu.

KPUD Palopo.

KPUD Sulawesi Selatan.

Laporan Survei Kota Palopo (2008). Lingkaran Survei Indonesia.

UU No. 22 Tahun 1999.

UU No. 32 Tahun 2004.

UUD 1945.

Publikasi Media

Film dokumenter, Episode DI/TII Kahar Muzakkar. Saksi Hidup. TV7. Diunduh dari www.youtube.com.

www.buhari-kahar.info

www.bulan-bintang.org

www.dpd.go.id

www.dprdsulsel.go.id

www.hidayatullah.or.id

www.kerukunankeluarga-luwuraya.org

Indeks

A

- Abdullah Said 124, 125, 133, 281
Abdul Qahhar Mudzakkar 79, 80, 81, 187, 275,
Abdul Qahhar Mudzakkir 82
ABRI (Angkatan Bersenjata Republik Indonesia) 148, 150, 187,
Aceh 2, 9, 41, 127, 132, 280
adjective democracy 243
Ajatappareng 34, 44, 100
aktor intermediary 232
Alex Kawilarang 86
Al-Harakah Al-Jihadiyah Al-Islamiyah 133
Amerika Latin 199
AMPI (Angkatan Muda Pembaruan Indonesia) 150
andi 188
Andi Mudzakkar 106, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 118, 121, 122, 136, 137, 158, 159, 169, 173, 174, 175, 180, 184, 187, 217, 250, 259,
Andi Tenri Karta 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 118, 121, 122, 136, 137, 158, 159, 169, 173, 174, 175, 180, 184, 187, 217, 250, 259,
259,
APDN (Akademi Pemerintahan Dalam Negeri) 149
APIS (Angkatan Pemuda Sulawesi) 84
APRIS (Angkatan Perang Republik Indonesia Serikat) 86
arena 15, 16, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 54, 72, 77, 117, 120, 121, 122, 141
aristokratisasi demokrasi 222
arung 296
Arung Pancana Toa Retna Kencana Colliq Pujie 31
ashabiyah 74, 77
Ass'adiyah
Austronesia 66
Azis Qahhar Mudzakkar 83, 96, 97, 102, 103, 104, 128, 129, 130, 132, 141, 142, 149, 150, 160, 162, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 180, 183, 186, 187, 188, 189, 192, 205, 217, 245, 246, 257, 249

B

- B. J. Habibie 199
bad-guy democracy 215
bale banjar 196
Balikpapan 125, 126
bangsawan 2, 5, 6, 42, 46, 48, 49, 50, 53, 56, 57, 60, 68, 71, 76, 78, 83, 97, 114, 210, 211
Banten 2, 120, 201, 208, 209, 260, 262
Belanda 32, 36, 38, 48, 54, 77, 80, 89, 113, 135, 175, 182

Belopa 76, 103, 104,
 benturan peradaban 194
 birokrasi majikan 216
 bisnu 37
 BKMT (Badan Kontak Majelis Ta'lim) 164
 BLT (Bantuan Langsung Tunai) 179
 Bogor 109, 254
 bos lokal 207
 Bosowasi 31, 32, 41
 bossism 216
 botinglangi' 30
 budaya arek 196
 budaya Ortodoks 193
 budaya politik 4, 27, 75, 169, 184, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 196, 199, 214, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 231, 250
 budaya politik demokratis 196, 219, 223
 Bugis 28, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 44, 46, 50, 52, 55, 76, 93, 94, 97, 117, 118, 133, 134, 148, 158, 159, 167, 180, 256, 259, 263, 264, 268
 Buhari Kahar Muzakkar xiv, 98, 99, 104, 105, 126, 131, 134, 165, 170, 206, 232, 236, 237, 238
 Bulukumba 92, 94, 96, 122, 123, 124, 200, 234
 buri'liung 30

C

changing continuities 8, 10, 191, 210
civic talk 222
civil society 65, 220
clash of civilization 3, 194
 contentious politik 214

cultural reproduction 66
culture oriented 26

D

daeng 53, 54, 132
 Darul Islam vi, 38, 153, 261
 Darul Istiqomah 111
 datu 35, 54
 DDI (Darul Da'wah wal Irsyad) 39, 100
 DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia) 130
defective democracy 190
deficit democracy 5
 demokrasi deliberatif 197
 demokrasi elektoral 21, 184, 250
 demokrasi liberal 8, 194
 demokrasi lokal 8, 199, 200, 225, 230
 demokrasi Pancasila 9
 demokrasi parlementer 9
 demokrasi partisipatif 9
 demokrasi pluralis 7
 demokrasi prosedural 1, 187, 192, 212, 213
 demokrasi representatif 220
 demokrasi Schumpeterian 3
 demokrasi semu 3
 demokrasi substantif 3
 demokrasi terpimpin 9
 demokratisasi 2, 3, 7, 10, 43, 56, 121, 142, 145, 148, 188, 189, 190, 191, 209, 210, 211, 224, 226, 227, 230, 231
 desentralisasi 2, 7, 8, 10, 11, 12, 137, 138, 139, 145, 210, 227
 DI/TII xiv, 36, 29, 54, 56, 68, 74, 75, 78, 79, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 110, 117, 118, 119, 121, 122, 130,

140, 145, 146, 148, 152, 153, 154, 155, 159, 163, 165, 193, 226, 241, 260, 269
dinasti 13, 14, 69, 208, 209, 210, 212
dinasti politik 13, 208, 209, 210, 212
disposisi 16, 21, 22, 23, 67, 167, 170, 171, 172
distinction 172
dominant-power 190
dominasi kekuasaan 2, 3, 209
dominasi simbolik 197
doxa 14, 21, 23, 24, 25, 26, 29, 34, 51, 52, 57, 64, 89, 145, 150, 156, 157, 169, 172, 182, 192, 193, 225, 226, 227, 244, 248, 249
DPD xi, 90, 91, 93, 94, 95, 98, 102, 110, 125, 129, 134, 143, 151, 162, 167, 201, 203, 206, 232, 233, 234, 235, 236, 241, 242
DPR 123, 137, 140, 143, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 232, 236, 237, 251
DPRD 84, 94, 99, 100, 102, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 115, 123, 129, 131, 132, 180, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 213, 232, 233, 234, 238, 239, 2240, 242, 244, 245, 246, 247, 252, 252, 253, 268
dwifungsi ABRI 142

E

ekonomi politik 208, 209
eksistensialisme 22
Enrekang 31, 85, 92, 94, 95, 96, 99, 124, 235, 237
Eropa 3, 70, 189, 193
Eropa Selatan 189

etnisitas 31, 66, 69, 154, 158, 166, 167, 226, 239

F

feckless pluralism 190
feodalisme 56, 78, 196, 198

G

GAM (Gerakan Aceh Merdeka) 2
genocide 72
geopolitik 31, 41, 94, 158
GEPIS (Gerakan Pemuda Indonesia Sulawesi) 79
gerakan sosial (*social movement*) 65, 75, 139
Getar Bangdes 179
global south 4, 210
globalisasi 3, 59, 62
Golkar (Partai Golkar) 99, 102, 107, 114, 115, 128, 129, 132, 140, 141, 142, 143, 144, 233, 234, 245, 346, 267
gray zone 190, 231

H

habitual 198, 222, 236
habituaasi demokrasi 219, 220, 223, 225
habitus 14, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 34, 35, 51, 61, 64, 67, 133, 141, 142, 145, 154, 155, 156, 157, 161, 169, 170, 171, 174, 175, 180, 184, 192, 193, 195, 217, 226, 227, 236, 249, 250
Hasan Kamal Qahhar Mudzakkar 149, 182, 222, 241
Hegemonic Party System 143, 267
heterodoxy 25, 89, 150, 176, 177, 184

Hidayatullah 39, 40, 91, 98, 117, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 152, 154, 160, 163, 164174, 265
Hillary Rodham Clinton 194
HIPMI (Himpunan Pengusaha Muda Indonesia) 101
Hisbul Wathan 77
HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) 91, 98, 117, 141
hybrid regime 231

I

Ibn Khaldun 69, 73, 265
ideologi 28, 63, 124, 139, 144, 152, 186, 187, 193, 214, 227, 229, 273
Ikhwanul Muslimin 40
ilmu politik 57
imanan 70, 72, 236
IMMIM (Ikatan Masjid dan Mushalla Indonesia Muttahidah) 39
imperialisme 63
INKINDO (Ikatan Nasional Konsultan Indonesia) 98
IPMIL (Ikatan Pelajar Mahasiswa Indonesia Luwu) 98, 134

J

Jamaah Tabligh 40
jaringan 2, 13, 15, 16, 19, 25, 26, 49, 50, 51, 58, 75, 101, 111, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 128, 133, 134, 135, 146, 154, 155, 156, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 174, 175, 181, 183, 208, 209, 210, 213, 215, 220, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 235, 249, 152, 273

Jawa Barat 38, 75, 82, 109, 202, 241, 254
Jawara 208
Jusuf Kalla 141, 159

K

Kahar Agung Khaeruddin 115, 128, 129, 232, 246, 248
KAHMI (Korps Alumni Himpunan Mahasiswa Islam) 98
kapitalisme 60, 217, 218
karaeng 2
karisma 15, 17, 45, 46, 49, 51, 145, 147, 148, 149, 150, 155, 157, 162, 181, 183, 218, 226, 229
Kartosowiryo 75
kawa 30
kekerasan 3, 8, 11, 40, 139, 207, 208, 209, 218, 240
kelas sosial 18, 171, 227
Kerajaan Bone 30
Kerajaan Gowa 30, 35, 36, 266
Kerajaan Luwu 30, 78
Kerajaan Suppa 30
kerapatan nagari 196
kesadaran palsu 218, 225, 227, 228, 229
KGSS (Kesatuan Gerilya Sulawesi Selatan) 39, 80, 81, 118, 148
KKL (Kerukunan Keluarga Luwu Raya) 98, 117, 134, 163, 167
klan 2, 6, 13, 14, 19, 26, 27, 33, 45, 67, 72, 87, 90, 100, 106, 107, 109, 111, 115, 117, 128, 132, 133, 134, 136, 138, 141, 142, 143, 145, 146, 149, 150, 151, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165,

166, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 191, 192, 208, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 225, 226, 227, 228, 239, 232, 233, 237, 238, 240, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253

Klan Qahhar Mudzakkar xiv, 6, 12, 18, 19, 20, 21, 25, 26, 27, 33, 34, 35, 45, 69, 71, 75, 86, 89, 90, 106, 109, 113, 116, 117, 125, 127, 128, 129, 131, 132, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 176, 177, 178, 180, 183, 184, 186, 193, 215, 216, 218, 226, 228, 229, 232, 233, 249, 250

klanisasi demokrasi 192, 193, 199, 216

klientelisme 43, 44, 51, 65, 66, 163, 165, 226, 229, 250

klientelisme baru (*new clientelism*) 43, 44, 51

klientelisme lama 229

KNIL (Koninklijk Nederlands-Indische Leger) 80

KNPI (Komite Nasional Pemuda Indonesia) 141

Kolaka 30, 85, 241, 242

kolonial 4, 38, 42, 47, 48, 190, 191, 211

kolonialisme 38

komunalisme 218

komunisme 144, 214

konflik komunal 31, 145

Konfusian 193

konsolidasi demokrasi 5, 8, 9, 12

KPPSI (Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam) xi, 40, 68, 91, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 153, 154, 160, 163, 166, 174, 193, 261

KRIS (Kebaktian Rakjat Indonesia Sulawesi) 79

kuasa simbolik 17, 18, 146, 147, 150, 157, 172, 174, 175, 214, 226, 241, 253

L

La Galigo 29, 30, 36, 37, 52, 53, 54, 83, 87, 88

La Patiware 35

Lee Kuan Yew 194, 268

legitimasi 3, 5, 14, 17, 18, 21, 23, 25, 26, 27, 35, 51, 52, 57, 63, 68, 86, 135, 136, 147, 156, 157, 159, 161, 169, 174, 193, 199, 214, 226

legitimasi kultural 27, 136

liberalisasi politik 62, 65, 208, 210

liberalisme 63, 193, 214, 217, 230

local power broker 207

local strongmen 216

lontara 35, 37, 55

LSM (Lembaga Swadaya Masyarakat) 138, 220, 224

Luwu xiv, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 46, 51, 54, 76, 78, 79, 83, 84, 85, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 11, 112, 113, 114, 115, 117, 120, 121, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 144, 148, 151, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 200, 205, 206,

- 216, 226, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 243, 245, 246, 247, 265, 268, 269
- Luwu Raya 31, 32, 33, 34, 41, 51, 82, 83, 85, 91, 98, 106, 117, 120, 133, 134, 135, 148, 153, 155, 158, 159, 160, 161, 163, 166, 172, 174, 175, 177, 181, 216, 236, 238, 240, 243, 245, 246
- Luwu Timur 31, 32, 32, 33, 34, 85, 88, 92, 95, 96, 99, 126, 127, 131, 132, 134, 165, 166, 167, 176, 178, 179, 180, 200, 208, 235, 237, 238, 240, 268, 269
- Luwu Utara 31, 32, 33, 34, 85, 92, 95, 99, 113, 114, 127, 131, 134, 162, 179, 180, 182, 205, 235, 237, 238, 245, 269
- ## M
- Majelis Lajnah 122
- Majelis Syuro 122, 129
- Makassar 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 55, 79, 85, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 106, 111, 115, 122, 123, 124, 131, 133, 144, 148, 158, 159, 167, 177, 178, 180, 205, 207, 235, 256, 258, 259, 260, 263, 265, 266, 267, 268
- Malaysia 41, 83, 84, 118
- Malili 88, 89
- Masamba 84, 113
- massurek 54
- masyarakat doxic 23, 24, 25, 169, 238, 240, 249, 250
- mitos 26, 29, 30, 51, 54, 62, 64, 65, 68, 83, 84, 86, 87, 120, 145, 149, 155, 157, 161, 226, 229
- modal budaya 67, 171
- modal ekonomi 15, 16, 17, 162, 170, 171, 180, 182, 215, 229, 240, 250
- modal kultural 15, 16, 133, 170, 174, 210, 226
- modal simbolik 15, 17, 18, 27, 86, 111, 149, 150, 152, 154, 156, 157, 162, 169, 172, 181, 184, 226, 227, 229, 236, 238, 243, 244, 252
- modal sosial 15, 16, 27, 111, 133, 146, 154, 155, 156, 169, 171, 172, 174, 175, 184, 222, 223, 226, 227, 229, 230, 236, 244, 249, 252, 253
- model siklus perubahan sosial 66, 69, 70, 71, 73
- modernisasi 3, 43, 59, 62, 63, 65, 188, 216
- Muhammadiyah xi, 39, 48, 76, 77, 117, 118, 123, 124, 128, 130, 131, 132, 146, 152, 154, 163, 164, 226, 234
- Muslimin Qahhar Mudzakkar 78, 112, 146, 150, 162, 180, 181, 206, 232, 242, 244, 244, 247
- Musrempang 197, 198
- musyawarah subak 196
- ## N
- NII/TII 75
- Nippon Dohobu 79
- NU (Nahdlatul Ulama) 39, 48, 123, 124
- Nusakambangan 79
- ## O
- objektivisme
- oligarki 2, 5, 10, 13, 27, 42, 67, 71, 137, 185, 207, 208, 221, 252, 253
- oligarki nusantara 211

Onder-Afdeling 89
opu 53, 54
orang kuat lokal 2, 207, 208
Orde Baru 10, 32, 34, 39, 48, 50, 65,
75, 113, 118, 121, 129, 131, 137, 139,
140, 141, 142, 143, 145, 158, 211,
252, 262
otonomi daerah iv, 137, 142
otoritarianisme 11, 137, 231

P

padissenggeng 54
Padang Sappa 85
pajung 53
Palopo 31, 33, 34, 76, 77, 85, 90, 93,
95, 96, 99, 100, 101, 102, 109, 110,
111, 114, 115, 131, 134, 149, 166,
182, 183, 206, 235, 238, 246, 269
PAN (Partai Amanat Nasional) 99,
107, 109, 117, 118, 128, 131, 132,
144, 154, 161, 163, 164, 174, 181, 237
Pangkep 92, 95, 96, 122, 123, 124,
206, 135
panggadakkang 37
panggaderreng 37, 38
paradigma transisi demokrasi 188,
230
PARAS (Pusat Amanah Referendum
Rakyat Sulawesi) 119
parlemen *arung matoa* 196
Partai Demokrat 99, 108, 179
Partai Masyumi 118, 129, 130
Partai Nahdlatul Ulama 48
partai politik 43, 66, 108, 114, 117,
128, 133, 143, 144, 154, 164, 172,
188, 190, 194, 195, 211, 213, 220,
224, 253

partisipasi politik 187, 214, 219, 220,
222, 223, 233
pasca-Reformasi 2, 5, 6, 8, 10, 12, 45,
49, 65, 68, 7175, 119, 142, 152, 159,
191, 207, 211
patrimonialisme 43, 196, 198
patron oriented 166, 193
patronage-based democracy 191
patronase 3, 11, 43, 51, 64, 167, 218,
230
patron-klien 30, 35, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 157, 159, 160,
163, 167, 169, 210, 218, 227, 228,
229, 250
PBB (Partai Bulan Bintang) 99, 100,
106, 107, 108, 109, 111, 112, 114,
115, 117, 118, 128, 129, 130, 131,
144, 154, 161, 163, 164, 174, 175,
181, 233, 247
PDI (Partai Demokrasi Indonesia)
144
pedagogis 67, 68, 71, 152, 153
Pemilu 25, 33, 48, 90, 93, 98, 99, 102,
106, 107, 108, 110, 114, 130, 131,
132, 144, 151, 162, 167, 179, 229,
232, 233, 235, 236, 238, 239, 240,
241, 242, 243, 244, 246, 248, 249, 250
Pemilukada 25, 33, 49, 90, 92, 94,
96, 103, 104, 105, 106, 110, 113, 114,
120, 129, 142, 149, 151, 158, 163,
165, 167, 176, 177, 178, 179, 182,
183, 200, 245, 251, 252
pengetahuan praktis 62, 63, 64
pengetahuan simbolik 62, 63, 64
perilaku memilih 213, 249

perubahan sosial (*social change*) 29, 38, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 81, 128, 139

pesse 35, 40, 41, 42, 46, 47, 51, 69, 81, 133, 135, 155, 157, 158, 159, 167, 175, 181, 182, 195, 217, 226, 237

PKI (Partai Komunis Indonesia) xii, 81

PKPSI (Pengkajian Konsep Pemberlakuan Syariat Islam) 123

PKR (Partai Kedaulatan Rakyat) 48

PKS (Partai Keadilan Sejahtera) 99, 106, 107, 113, 128, 181, 233, 243

poliarchy 4

politik aliran 144

politik dinasti 13, 14

politik identitas 155, 180, 195

politik klan 6, 13, 14, 138, 186, 191, 192, 212, 213, 214, 225, 227, 228, 251, 253

politik lokal iv, 1, 2, 5, 6, 11, 12, 27, 49, 89, 128, 139, 186, 192, 194, 196, 199, 207, 208, 210, 213, 214, 216, 219, 220, 225, 226, 231, 236, 249, 252,

populisme 213, 214, 216, 218, 225, 228, 252

Poso 30

post-clientelist 50, 218, 219

PPM (Pemuda Panca Marga) 101

PPP (Partai Persatuan Pembangunan) 99, 109, 130, 144

praktik sosial 21, 42, 227

primordialisme 196, 198

PRRI Permesta 82

pseudo democracy 3

public sphere 197, 198, 220, 221

punggawa-sawi 42

Q

Qahhar Mudzakkar xiv, xv, 2, 6, 12, 14, 18, 19, 20, 21, 25, 26, 27, 33, 34, 36, 38, 39, 45, 54, 55, 68, 69, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 100, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 192, 193, 195, 206, 215, 216, 218, 226, 228, 229, 232, 233, 234, 236, 239, 241, 242, 248, 249, 250, 259, 260, 270

R

Ratu Adil 65, 83, 120

Reformasi 2, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 14, 27, 31, 34, 45, 49, 51, 56, 65, 68, 71, 73, 75, 84, 85, 102, 107, 118, 119, 121, 122, 129, 130, 131, 132, 137, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 152, 153, 159, 174, 191, 193, 200, 205, 207, 209, 211, 225, 231, 252, 254

rembug deso 196

rent-seeking vi, 11, 220

reproduksi kekuasaan 6, 14, 199, 209

reproduksi kultural 66, 67, 68, 69, 71, 72, 86, 153, 156, 158, 197, 222, 248

reproduksi modal 136, 161, 176, 184, 226, 249
rezim klan 213, 227
ri-paoppangi tana 78
RPII (Republik Persatuan Islam Indonesia) 82
RPS (*Republik Persatuan Sulawesi*)
ruang publik 119

S

sara' 37
Sawerigading 54, 88, 265
Schumpeterian 3, 187, 230
Sekber Golkar (Sekretariat Bersama Golongan Karya) 140
sekularisme 63, 193, 217
sentralisasi 2
Singapura 84, 144, 194, 257, 259, 263, 264, 266
SIRA (Sentral Informasi Referendum Aceh) 119
siri' 35, 40, 41, 46, 47, 51, 55, 79, 81, 133, 135, 155, 157, 158, 159, 167, 169, 175, 181, 195, 217, 226, 227
Sitti Maesaroh Qahhar Mudzakkar xiv, 113, 114, 182
Soeharto 2, 6, 90, 130, 137, 139, 140, 142, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 267
Soekarno 118, 129, 148, 211
Solo 76, 77, 154
Sorowako 85
STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri) 111
strategi mobilisasi 2, 18, 133, 155, 158, 159, 166, 174, 194, 195, 196, 217, 229
stratifikasi sosial 45, 67, 197

struktur peluang politik (*political opportunity structure*) 138, 227
Sulawesi Selatan i, iii, iv, xiii, 2, 6, 18, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 106, 107, 109, 111, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 132, 135, 138, 140, 141, 142, 145, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 163, 167, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 186, 191, 192, 193, 195, 196, 199, 200, 205, 206, 207, 209, 210, 213, 216, 217, 218, 220, 226, 227, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 254, 255, 258, 263, 265, 263, 265, 266, 269
Sulawesi Tengah 30, 111
Sulawesi Tenggara 30, 78, 82, 85, 110, 111, 166, 232, 241, 242
Sultan Muhammad Waliu'l Mudharruddin 35
Sumatera Utara 2, 65
survivalitas bangsawan 2
Susilo Bambang Yudoyono 179, 203
Syahrul Yasin Limpo 92, 93, 94, 96, 97, 177, 178, 179, 207
Syamsuri Madjid 84, 148, 160, 161
Syariat Islam xi, xv, 37, 40, 87, 88, 89, 91, 119, 120, 121, 122, 123, 124,

131, 145, 146, 148, 150, 152, 153,
154, 155, 157, 161, 165, 177, 193,
195, 226, 261

Syiah 40

symbolic power 17, 50

symbolic violence 50

T

taken for granted 24, 52, 72, 225

The Habibie Center 196

Thomas Stamford Raffles 29, 46

tindakan sosial 22, 57

TNI (Tentara Nasional Indonesia)

49, 80, 82, 93, 155

to-acca 49, 52, 55, 56, 150

to-manurung 36, 52, 53, 54, 56, 57,
83, 150

to-panrita 49, 52, 55, 56, 87, 150, 157,
160, 172, 182, 193

Toraja 30, 31, 32, 33, 38, 42, 92, 95,
97, 99, 124, 126, 133, 134, 180, 205,
235, 237, 246, 265

to-sugi 49, 52, 56, 150

to-warani 49, 54, 55, 56, 87, 88, 148,
149, 150, 157, 160, 172, 182, 193

tradisionalisme 65, 66, 71, 194, 231,
236

transisi demokrasi 4, 5, 6, 9, 12, 186,
188, 189, 211, 218, 230

tudang sipulung 196, 197, 198

U

UIN Alauddin 124

Ummu Kalsum Kahar Mudzakkar
xiv, 78, 101, 106, 107, 111, 112, 115,
128, 129, 166

Universitas Hasanuddin 89, 90, 101,
183

Universitas Indonesia Timur 115

Universitas Muslim Indonesia 98,
124

UUD 1945 137, 142, 143, 144, 269

V

voting behavior 158, 174

W

Wahdah Islamiyah 40, 124, 131, 152

wija to Luwu 133, 134, 135, 158, 159,
175

Y

Yogyakarta iv, 46, 47, 52, 77, 79, 101,
109, 130, 143, 145, 187, 196, 212,
229, 234, 254, 255, 257, 258, 259,
261, 262, 263, 264, 265, 268

Profil Penulis



Lahir di Kertaraharja 8 Oktober 1986, Haryanto adalah lulusan S1 Ilmu Pemerintahan Universitas Hasanuddin (2009) dan Pascasarjana Politik dan Pemerintahan Universitas Gadjah Mada (2014). Saat ini aktif mengajar sebagai dosen ilmu politik dan pemerintahan di beberapa universitas di Makassar. Ketertarikannya dalam ilmu politik seputar riset tentang sosiologi politik, politik Islam, demokrasi, dan politik lokal dan desentralisasi. Karyanya yang telah dipublikasikan dalam jurnal ilmiah, yaitu PKBI: Aktor *Intermediary* dan Gerakan Sosial Baru (2013), Kebangkitan *Party ID: Analisis Perilaku Memilih* dalam Politik Lokal di Indonesia (2014).

Dia tinggal di Makassar dan dapat dihubungi lewat surel harymusi@gmail.com