

ADAT DALAM POLITIK INDONESIA

Istilah adat dalam bahasa Indonesia berarti kebiasaan atau tradisi dan berkonotasi aturan yang kalem dan harmonis. Namun, dalam tahun-tahun awal masa reformasi – bahkan terkadang sampai beberapa tahun terakhir – adat seringkali diasosiasikan dengan gerakan protes, dan kerusuhan. Sejak Soeharto lengser tahun 1998, masyarakat berbagai daerah dan etnis di Indonesia telah dengan terang-terangan dan vokal, bahkan kadang secara kasar, menuntut penerapan adat setempat di daerah mereka masing-masing. Buku ini menelaah kebangkitan adat dalam perpolitikan Indonesia, mengidentifikasi asal-muasal, faktor historis yang memberinya peluang, dan sebab-musabab yang membuatnya berkembang pesat baru-baru ini. Buku ini memberikan pertimbangan apakah kebangkitan adat memberikan kontribusi konstruktif pada kondisi baru perpolitikan yang bersifat plural atau justru akan menjadi potensi kekuatan pemecah yang membahayakan, serta mempelajari implikasinya atas perkembangan demokrasi, hak asasi, masyarakat sipil, dan stabilitas politik.

Ketertarikan pada adat saat ini bukan hanya karena pemahaman atas kesadaran internasional akan hak asasi, tetapi juga merefleksikan secara khusus tradisi ideologi Indonesia yang mempercayai bahwa prasyarat normatif yang sah untuk sebuah perjuangan politik dapat ditemukan dalam tiga unsur: bumi, manusia yang hidup di atasnya, dan kebiasaan-kebiasaan manusia itu. Meski kampanye atas nama adat mungkin berhasil mengemborkan ketidakadilan dalam hal hak kepemilikan tanah dan membantu menjaga ketertiban lokal pada saat-saat sulit, usaha untuk menciptakan basis-basis politik berdasarkan adat tampaknya memiliki banyak titik kerawanan. Bahaya tersebut termasuk konflik etnis yang berkepanjangan, legitimasi atas ketidakmerataan sosial, pengingkaran atas hak-hak individu, menjauhnya perhatian atas kewarganegaraan, demokrasi, dan peraturan serta hukum di tataran nasional.

Buku asli dalam bahasa Inggris dengan judul *The revival of tradition in Indonesian politics: the deployment of adat from colonialism to indigenism* sudah terbit pada tahun 2007. Buku edisi bahasa Indonesia ini isinya sama dengan edisi asli (bahasa Inggris) kecuali pada bagian kata pengantar edisi Indonesia. Secara keseluruhan, buku ini merupakan studi mendalam atas tumbuhnya adat dalam peta perpolitikan Indonesia dan sebuah sumber penting bagi siapa saja yang mencoba memahami ranah kehidupan politik Indonesia.



YAYASAN PUSTAKA OBOR INDONESIA

Jl. Plaju 10, Jakarta 10230
Telepon : 021-31926978, 3920114
Faksimili : 021-31924488
E-mail : yayaan_obor@cbn.net.id
Website : www.obor.or.id

KITLV-Jakarta

Jl. Prapanca Raya 95A
Jakarta 12150
Telepon : 021-7399501
Faks : 021-7399502
E-mail : jkt@kitlv.nl
Website : www.kitlv.nl



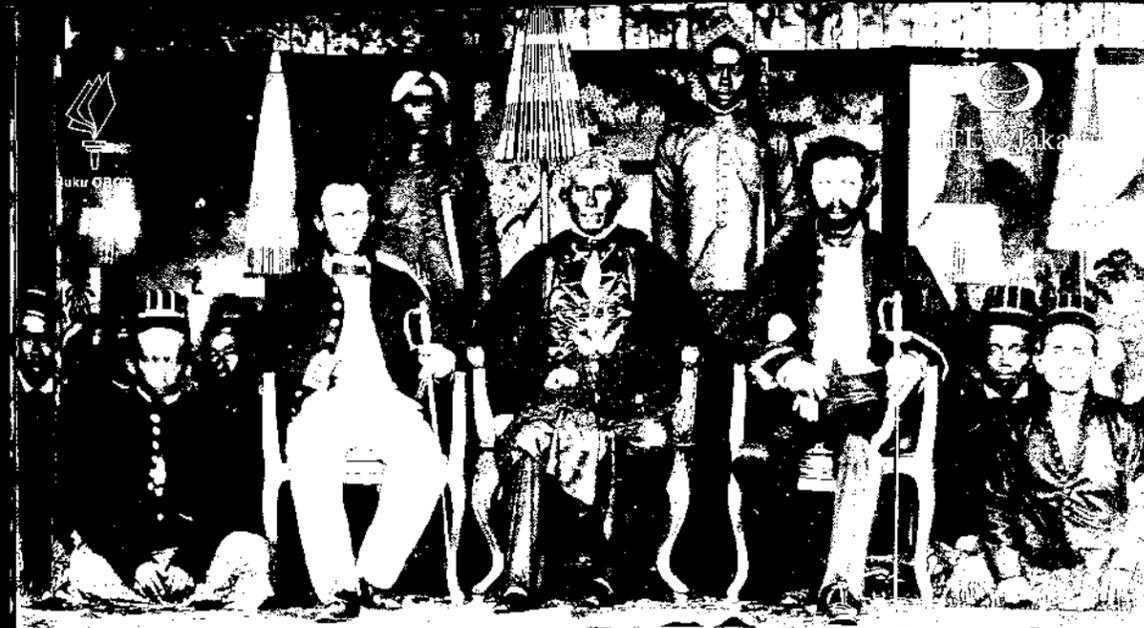
ADAT
DALAM POLITIK
INDONESIA

PENYUNTING:
JAMIE S. DAVIDSON,
DAVID HENLEY,
SANDRA MONIAGA



KITLV-Jakarta

YOI



ADAT DALAM POLITIK INDONESIA

PENYUNTING: JAMIE S. DAVIDSON, DAVID HENLEY, SANDRA MONIAGA



ADAT DALAM POLITIK INDONESIA

EDITOR
JAMIE S. DAVIDSON
DAVID HENLEY
SANDRA MONIAGA


KITLV-Jakarta

 YAYASAN
PUSTAKA  OBOR INDONESIA

Jakarta, 2010

Adat dalam politik Indonesia/ ed.: Jamie S. Davidson, David Henley, Sandra
Moriaga. – Ed. 1 – Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia; KITLV-Jakarta, 2010

xxii + 456 hlm. : ill. : 16 x 24 cm
ISBN 978-979-461-753-3

Adat dalam politik Indonesia

Judul asli

*The revival of tradition in Indonesian politics:
the deployment of adat from colonialism to indigenism,*

Edited by Jamie S. Davidson and David Henley. London & New York: Routledge, 2007

© 2010 Jamie S. Davidson, David Henley, dan Sandra Moriaga untuk penyuntingan;
masing-masing penulis untuk setiap bab
All rights reserved

Editor

Jamie S. Davidson
David Henley
Sandra Moriaga

Penerjemah

Emilius Ola Kleden
Nina Dwisasanti

Pracetak

Slamat Trisila
Edisi Pertama: Mei 2010
YOI: 646.28.9.2010
Desain cover: Iksaka Banu
Foto atas: KITLV Leiden
Foto bawah: Yayasan Tanah Merdeka, Palu

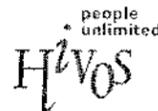
Penerbit

Yayasan Pustaka Obor Indonesia
Jalan Plaju No. 10 Jakarta 10230
Telepon: 021-31926978, 3920114
Faksimile: 021-31924488
Email: yayasan_obor@cbn.net.id
Website: www.obor.or.id

KITLV-Jakarta

Jalan Prapanca Raya, 95A
Jakarta 12150
Telepon: 021-7399501
Faksimile: 021-7399502
Email: jkt@kitlv.nl
Website: www.kitlv.nl

Penerbitan buku ini terwujud atas bantuan dana dari



Van Vollenhoven Institute for Law,
Governance and Development

Adatrecht Stichting

Dipersembahkan kepada
Sammy, Amihan, Daniel, Ann, Rugun, dan Ahimsa

DAFTAR ISI

Pengantar dan penghargaan • ix
Kata Pangantar edisi Indonesia • xiii
Akronim dan singkatan • xvii
Daftar gambar, peta, dan tabel • xxi

BAB 1

Pendahuluan: Konservatisme radikal – Aneka wajah politik adat
David Henley dan Jamie Davidson • 1

BAB 2

Dilema zaman kolonial: Van Vollenhoven dan perseteruan antara hukum adat dan hukum Barat di Indonesia
C. Fasseur • 57

BAB 3

Adat, yang mendahului semua hukum
Peter Burns • 77

BAB 4

Adat dan koperasi: Cita-cita koperasi di Indonesia
David Henley • 99

BAB 5

Kisah adat dalam imajinasi politik Indonesia dan kebangkitan masa kini
David Bourchier • 125

BAB 6

Tanah, adat, dan negara di Indonesia pasca-Soeharto: Perspektif seorang ahli hukum asing
Daniel Fitzpatrick • 143

BAB 7

Kembalinya para sultan: Pentas gerakan komunitarian dalam politik lokal
Gerry van Klinken • 165

BAB 8

Adat dalam praktik dan wacana orang Bali: Memosisikan prinsip kewargaan dan kesejahteraan bersama ('*commonweal*')

Carol Warren • 187

BAB 9

Ragam peran adat di Sumatra Barat

Renske Biezeveld • 221

BAB 10

Budaya dan hak dalam kekerasan etnis

Jamie S. Davidson • 245

BAB 11

Kebangkitan adat di Flores Barat: Budaya, agama, dan tanah

Maribeth Erb • 269

BAB 12

Dari bumiputera ke masyarakat adat:

Sebuah perjalanan panjang dan membingungkan

Sandra Moniaga • 301

BAB 13

Dari pengakuan menuju pelaksanaan kedaulatan adat:

Konseptualisasi-ulang ruang lingkup dan signifikansi masyarakat adat dalam Indonesia kontemporer

Greg Acciaioli • 323

BAB 14

Kritik terhadap gerakan masyarakat adat di Indonesia

Arianto Sangaji • 347

BAB 15

Adat di Sulawesi Tengah: Penerapan kontemporer

Tania M. Li • 367

DAFTAR PUSTAKA • 407

INDEKS • 449

TENTANG PENULIS • 455

Pengantar dan penghargaan

Buku ini berangkat dari titik temu dan paduan antara ketertarikan riset para editornya. David Henley, lewat karyanya tentang nasionalisme di Indonesia, terganggu oleh kenyataan betapa pemikiran kolonial Belanda pada tradisi Indonesia sangat berpengaruh pada ideologi politik Orde Baru. Riset Jamie Davidson pada konflik di Kalimantan mengantarnya pada kekuatan suatu "tradisi politik" yang berbeda, namun tampaknya bertautan pada tingkat regional pasca-Orde Baru. Katalis yang membuat dua hal ini bertemu, sebagaimana banyak usaha dan karya intelektual yang berhubungan dengan Indonesia adalah Tony Reid, direktur Asia Research Institute (ARI) dari National University of Singapore. Komentar-komentar Jamie pada seminar ARI tahun 2003 mengingatkan Reid pada obrolan pinggir kolam dengan David di sebuah hotel di Jakarta beberapa tahun sebelumnya, yang membahas isu yang sama. Reid membuat keduanya bertemu, dengan meminta Jamie untuk mengadakan sebuah lokakarya di bawah ARI, tentang politik adat pada masa lalu, masa kini, dan janji-janji serta bahaya terselubung dari kebangkitan gerakan adat saat ini. Bersama antropolog Greg Acciaioli, yang sedang mempelajari gerakan masyarakat adat Indonesia, Jamie dan David merancang sebuah kerangka tematik untuk lokakarya tersebut. Di antara para peserta yang diundang adalah aktivis adat dari Indonesia dan beberapa ahli berbagai disiplin dari Singapura, Australia, Belanda, dan Kanada.

Lokakarya tersebut berlabel "Kebangkitan adat pada masa transisi demokratis di Indonesia", berlangsung 26–27 Maret 2004 di Pulau Batam, "halaman belakang" Singapura yang berada di wilayah Indonesia. Hal tersebut tidak akan pernah terselenggara tanpa dukungan dana dari ARI atas prakarsa Tony Reid, atau tanpa sikap profesional para pegawai administrasi ARI, yakni Valerie Yeo Ee Lin, Noorhayati binti Hamsan, Lynn Tan, dan Shalini Chauhan. Volume ini dihasilkan dari lokakarya Batam. Kecuali untuk pengantar redaksi (Bab 1) dan sumbangan tulisan Cees Fasseur (bab 2), semua bab—meski pada beberapa kasus versi yang dapat dibaca di buku ini jauh berbeda dari aslinya—didasarkan pada lokakarya Batam. Juga sangat berpengaruh pada banyak kasus, terutama pada bab pengantar adalah debat yang hangat dan menarik pada lokakarya tersebut, debat yang dipertajam oleh sebuah kelompok pembahas kelas atas termasuk Oetama Dewi, Carole Faucher, Jamil Gunawan, Paul Hutchcroft, Joel Kahn, Priyambudi Sulistiyanto, Bivitri Susanti, dan

kata lain, gerakan masyarakat adat harus menjadi sebuah gerakan dari kelompok yang tertindas. *Kedua*, gerakan masyarakat adat tidak berkaitan dengan eksklusivisme etnik. Gerakan ini dapat menggunakan identitas etnis sebagai titik tolak, tetapi mengartikulasikannya tidak dalam semangat etnosentrik. Gerakan masyarakat adat pada dasarnya mempromosikan keragaman etnik sebagai kekuatannya.

15

Adat di Sulawesi Tengah:
Penerapan kontemporer¹

Tania M. Li

Istilah adat biasa digunakan di Sulawesi Tengah. Istilah ini mengandung banyak arti, yang kemudian diambil dan digunakan untuk berbagai tujuan. Meski pelbagai pihak berwenang percaya bahwa mereka mengetahui apa yang dimaksudkan dengan adat, beragam pemahaman dan penafsiran atas istilah ini justru membuat adat menjadi sulit untuk dikontrol. Mengungkapkan suatu adat berarti mengklaim kemurnian atau keaslian demi kepentingan seseorang. Adat dianggap sebagai sesuatu yang alamiah ada pada, dan sesungguhnya adalah esensi dari, masyarakat Indonesia. Secara paradoks, adat juga membentuk sebuah arena intervensi karena adat dianggap sebagai sesuatu yang rapuh, kekurangan, atau sedang merosot sehingga butuh perlindungan, butuh pengokohan, dan pemulihan. Adat berbagi ciri-ciri tersebut dengan konsep komunitas, yang dibayangkan sebagai suatu keadaan alamiah, yang bagaimanapun juga membutuhkan campur tangan dan perbaikan guna membuatnya sempurna. Ciri-ciri dari istilah adat ini membuatnya dapat digunakan untuk berbagai proyek yang bersifat politis. Adat, yang digunakan dalam menjalankan peraturan, merupakan sesuatu yang dikonsepsikan secara hierarkis tetapi masih tetap bersifat demokratis lantaran ia muncul dari tengah masyarakat; bersifat disipliner namun mendorong keselarasan. Di ujung lain dari spektrum ini merupakan upaya-upaya untuk menantang otoritas negara atas nama hak-hak rakyat serta kemampuan untuk mengelola pemerintahan sendiri dan keadilan sosial. Yang menjadi tema sentral terhadap agenda oposisional adalah usaha menuntut kembali hak-hak adat atas tanah yang diambil dan dimanfaatkan oleh rezim kolonial

¹ Riset untuk bab ini didukung oleh hibah dari *Canadian Social Science and Humanities Research Council (SSHRC)* oleh *MacArthur Foundation Program on Global Security and Sustainability* (Hibah Penulisan dan Riset) dan oleh *Dalhousie University*. Beberapa bidang penelitian dan riset dilaksanakan dalam kolaborasi dengan staf Yayasan Tanah Merdeka, terutama, Arianto Sangaji. Terima kasih banyak kepada sejumlah penduduk desa dan para aktivis, yang telah merelakan waktunya untuk berbicara dengan saya. Sumber utama saya adalah wawancara dan diskusi dengan penduduk desa di dataran tinggi Lembah Kulawi, Napu, dan Palolo pada 1996, 2001, 2003; observasi dan wawancara dengan para peserta pada dua pertemuan formal dengan AMASUTA pada 2001 dan 2003; dan sebuah pertemuan di Tentena (2003) dengan kelompok tetua adat untuk mempertimbangkan kembali peran adat pascakonflik.

beserta para rezim penggantinya. Seperti yang akan saya perlihatkan, satu agenda untuk promosi dan pemulihan adat dapat masuk secara mulus atau mengalami pembalikan oleh pihak lain, hanya dengan menggunakan istilah kunci, seperti kedaulatan, otonomi, serta tanggung jawab terhadap pengaruh yang berbeda.

Tulisan saya dalam bab ini bertujuan untuk memberikan sebuah inventaris atau peta dari beberapa penggunaan kontemporer dari istilah adat yang saya amati di Sulawesi Tengah sekitar tahun 2000–2003. Saya menggambarkan konteks pemakaian tersebut muncul serta dalam proyek-proyek yang berkaitan dengannya, dan saya meneliti pengaruh yang ditimbulkan oleh istilah adat untuk berbagai pihak. Ada tiga hal yang membuat Sulawesi Tengah sungguh menarik untuk sebuah investigasi jenis ini. Pertama, seperti Sangaji menjelaskan dalam buku ini (Bab 14), bahwa formasi sosial budaya di Sulawesi Tengah telah dibentuk oleh sejarah migrasi, keterkaitan yang telah lama ada dengan pasar dan rezim-rezim berkuasa, serta pengaruh agama-agama dunia. Sebagai akibatnya, siapa yang patut diidentifikasi sebagai masyarakat adat—sifat dan luasnya hak-hak adat mereka—sering diperdebatkan. Rumitnya menerapkan konsep adat di provinsi ini membantu menyoroti dilema dalam gerakan hak-hak adat yang tidak hanya ada di Sulawesi Tengah, tetapi muncul di sana secara lebih terang.²

Kedua, Sulawesi Tengah adalah sebuah provinsi yang di dalamnya wacana adat berlaku sebagai sarana efektif untuk menggalang dan mengatur kegiatan politik. Untuk alasan ini, adat tidak dapat diabaikan atau dibuang sebagai suatu hal yang esoterik, antik, reaksioner, ataupun tidak dapat dikritik atas dasar sudut pandang untuk menggantinya dengan suatu alternatif seperti istilah kelas. Dalam situasi apa pun, wacana adat menjadi sebuah kekuatan politik.

Ketiga, Sulawesi Tengah menjadi lokasi konflik kekerasan sejak 1998, yang terkonsentrasi di Kota Poso dan daerah sekitarnya, namun kemudian meluas hingga ke Kota Palu dan wilayah perdesaan seperti Morowali. Sekalipun hal ini sering dikemukakan di media massa sebagai perseteruan Islam dan Kristen, hubungan antara identitas dan wilayah, atau hak satu kelompok untuk berkuasa berdasarkan kelekatan historisnya pada suatu tempat, sebuah hak yang dipahami sebagai kebiasaan atau berlandaskan adat merupakan isu yang bersifat sentral. Dengan melacak berbagai jenis penerapan adat, saya berharap bisa menyoroti tentang

² Saya telah menguraikan dilema ini dalam publikasi lain, yang tidak terfokus pada Sulawesi. Lihat Li (2001a) untuk uraian mengenai asal-mula gerakan adat dan masalah membatasi komunitas adat dalam satu ruang sempit di alam, (Li 2002b) untuk sebuah diskusi mengenai etno-totalitarianisme dan kekerasan, dan Li (2002a) mengenai asumsi tentang komunitas dalam pengelolaan sumber daya alam. Li (2000) menggunakan Sulawesi sebagai contoh untuk menelaah bagaimana beberapa penduduk dataran tinggi sampai mengidentifikasi diri mereka sendiri sebagai asli (masyarakat adat), sementara yang lain tidak.

mengapa konsep ini menjadi relevan atau menjadi keharusan bagi aneka kelompok di Sulawesi Tengah pada saat ini.

Adat dalam undang-undang nasional formal

Istilah adat muncul dalam sejumlah besar undang-undang dan peraturan nasional sejak 1960 ke depan. Sekalipun Orde Baru dituduh menginjak-injak hak-hak adat melalui Undang-Undang Kehutanan tahun 1967, ada bagian dari undang-undang tersebut dan sejumlah instrumen hukum lainnya dari masa Orde Baru, yang senantiasa merujuk pada komunitas adat dan hak-hak adat (Sirait, Fay, dan Kusworo 2000). Sebagaimana diungkapkan Sangaji dalam buku ini, hak-hak adat belakangan ini ditegaskan dalam suatu amandemen konstitusional dan keputusan parlemen (Tap MPR I, 2001) mengenai Reformasi Agraria dan Pengelolaan Sumber Daya Alam. Namun, rujukan adat dalam bentuk undang-undang nasional formal tidak membatasi atau bahkan menjelaskan pertanyaan mengenai siapa, di mana, dan apa itu komunitas adat. Malahan, undang-undang nasional menimbulkan suatu permasalahan yang harus ditanggapi oleh penduduk di Sulawesi Tengah yang peduli untuk menegaskan hak-hak adat. Jika undang-undang menegaskan bahwa komunitas adat bisa diakui sejauh komunitas tersebut ada sehingga timbul pertanyaan kritis tentang bagaimana dan oleh siapa eksistensi tersebut bisa ditentukan. Untuk Ronny Toningki (2003:1), pimpinan terpilih untuk organisasi Masyarakat Adat Sulawesi Tengah (AMASUTA), pertanyaan mengenai siapa, apa, dan di mana benar-benar harus dijawab dengan jelas, melalui kriteria dan definisi yang dapat dibuat operasional. Jika tidak, demikian ia menegaskan, hak-hak adat hanya akan terus berada di atas kertas. Ada taruhan yang besar dalam definisi-definisi dan dalam proses menentukan kriteria tersebut.

Pada 1993 Gubernur Provinsi Sulawesi Tengah, mengumumkan bahwa tidak terdapat tanah adat di Sulawesi Tengah karena semua tanah di provinsi ini diklasifikasikan sebagai tanah bekas swapraja yang jatuh kepada pemerintahan nasional pada saat kemerdekaan. Ia mendukung sebuah peraturan Badan Pertanahan Nasional 1992, yaitu prosedur untuk memformalkan hak-hak tanah individual akan mengambil bentuk hibah dari tanah negara, dan bukannya pengakuan atas hak-hak adat yang sudah ada sebelumnya. Namun, gubernur tidak memberikan suatu bukti yang bersifat mendukung ataupun argumen terhadap klaim tersebut, yakni tidak terdapat tanah adat, dan AMASUTA telah berkampanye supaya keputusan gubernur 1993 dibatalkan. Sebagaimana yang dikemukakan Sangaji, terdapat bukti kuat tentang keberadaan sistem penguasaan tanah lokal dan secara adat di seluruh provinsi tetapi sedikit atau tidak ada bukti tentang pengakuan terhadap kedaulatan raja atas wilayah

dan sumber-sumber daya alam (Sangaji 2003:18). AMASUTA berusaha memperoleh sebuah perda tentang eksistensi masyarakat adat, dan berharap untuk dapat mengambil inisiatif dalam merumuskan kriteria mengenai pengakuannya. Namun, AMASUTA sebagaimana dikeluhkan Toningki, juga sama tidak pastinya tentang siapa yang harus diakui sebagai komunitas adat.

Salah satu solusi mengenai masalah pengakuan hukum, yakni mengambil langkah-langkah berbasis tata ruang dengan memetakan wilayah-wilayah adat. AMASUTA telah menjadikan kegiatan pemetaan itu sebagai bagian dari rencana kerjanya (AMASUTA 2003). Dalam seminar yang disponsori AMASUTA pada 2000 dalam kaitannya dengan kongresnya yang pertama, wakil-wakil dari Badan Pertanahan Nasional (BPN) mendesak AMASUTA untuk terus melanjutkan pemetaan tanah adat secepat mungkin sehingga BPN bisa mengetahui luasnya klaim tanah adat dan dengan demikian, bisa menghindari untuk mengalokasikan tanah yang sama kepada perkebunan atau kegiatan usaha lainnya (AMASUTA 2000: 103). Staf BPN cukup terbuka untuk menerima eksistensi masyarakat adat—mereka hanya ingin mengetahui siapa dan di mana masyarakat adat tersebut.³ Permintaan yang sama dikumandangkan oleh perwakilan pemerintah dari departemen lainnya dalam seminar tersebut. Namun, pemetaan seperti ini tidak mungkin menyelesaikan masalah.

Setelah kongresnya yang pertama pada 2000, AMASUTA menyelenggarakan pertemuan eksekutif untuk mempersiapkan rencana kerja terperinci. Saya menghadiri pertemuan ini sebagai pengamat. Selama diskusi tentang pemetaan, kebanyakan peserta menegaskan bahwa mereka sendiri sudah mempunyai peta—yang disebutnya sebagai peta desa. Mereka tidak melihat arti pentingnya dalam menyiapkan sebuah peta terpisah yang mencakup wilayah adat. Beberapa peserta, yang berusaha memetakan wilayah adat, telah berhasil mendapatkan petanya hasil kerja sama dengan beberapa LSM dalam konteks perjuangan tertentu, terutama perjuangan untuk memulihkan akses ke tanah warisan nenek-moyang yang di sekeliling Taman Nasional Lore Lindu, sebuah proses yang dikemukakan Sangaji dalam buku ini Bab 14. Peta-peta ini mendokumentasikan kehadiran tangan manusia dalam penciptaan “alam” yang dilindungi oleh taman nasional dan menguatkan klaim adat yang menyatakan bahwa investasi tenaga seseorang (seperti, membuka

³ Pada tahun 1999, menyusul beberapa diskusi selama kongres nasional yang menghasilkan AMAN, Badan Pertanahan Nasional mengeluarkan peraturan (SK5/1999) yang mengatur prosedur pengakuan wilayah-wilayah adat, dan pendaftaran wilayah-wilayah tersebut sebagai hak komunal dan tidak dapat dipindahtangankan. Pendaftaran ini tidak dapat dimulai sampai kriteria untuk identifikasi komunitas adat dibentuk di tingkat kabupaten. Catat pula bahwa aturan ini hanya menyinggung lahan di bawah yurisdiksi BPN, dan tidak memasukkan lahan-lahan di bawah yurisdiksi Departemen Kehutanan dan lahan-lahan yang telah dialokasikan kepada pengguna yang lain—jadi, seluruh lahan di Sulawesi Tengah, menurut tabelnya Sangaji (tabel 14.1) dalam volume ini.

kebun dan membersihkan anak pohon damar) imbalannya berupa hak-hak yang permanen atas hasil pekerjaannya.

Pemetaan wilayah adat jenis ini terutama relevan untuk tanah yang diklaim oleh negara untuk menjadi hutan negara, terutama bila terdapat dusun-dusun yang relatif terisolasi, dan lokasinya jauh dari pusat desa. Namun, dalam banyak kasus, peta desa dapat menjadi semacam alat yang sama ampuhnya untuk menegaskan kembali klaim dari para pemakai hutan setempat terhadap negara. Dalam sebuah studi tentang desa-desa hutan di Jawa, Hery Santoso (2004) menemukan bahwa peta departemen kehutanan memperlihatkan wilayah hutan negara yang luas, yang ditandai dengan titik-titik yang tersebar di sana-sini yang memperlihatkan pemukiman manusia, namun sedikit sekali tanah yang melekat pada titik-titik tersebut. Peta-peta departemen kehutanan memberikan kesan bahwa kehadiran manusia di desa-desa ini tidak lain dari serangkaian pemukiman yang diakomodasikan secara tidak pasti dan tidak patut di dalam kawasan hutan milik negara. Sebaliknya, sistem pemerintahan daerah mengatur seluruh wilayah Indonesia sebagai rangkaian dari provinsi, kabupaten, kecamatan, dan desa. Jika seseorang memasukkan seluruh wilayah tanah desa yang disebutkan dalam laporan statistik tahunan resmi, maka desa-desa tersebut menjadi bagian dari wilayah tanah kecamatan dan wilayah-wilayah tanah kecamatan dimasukkan ke dalam wilayah tanah kabupaten dan seterusnya. Tidak ada tanah yang tidak di dalam suatu desa sehingga hutan yang diklaim oleh negara dengan sendirinya masuk di dalam perbatasan desa. Dari perspektif ini, desa merupakan blok-blok tanah bukanlah titik-titik yang rapuh. Santoso menemukan bahwa kepala desa merasa diperlemah dalam berurusan dengan industri kehutanan karena mereka tidak mempunyai peta desa yang memperlihatkan batas-batas tanah mereka.⁴ Bahkan jika batas-batas desa dalam wilayah hutan tetap tidak ditandai secara jelas dan kontrol desa terhadap hutan yang diklaim oleh negara ditanggihkan secara efektif, yurisdiksi teritorial desa tetap ada sebagai kontra-klaim selama pemerintahan Orde Baru. Hal ini telah diperkuat secara signifikan melalui peraturan mengenai otonomi desa seperti yang didiskusikan di bawah ini.

Tumpang-tindih yang rumit dari klaim adat, batas-batas desa, dan hutan yang diklaim negara terungkap dalam sebuah kasus tanah yang penuh dengan pertikaian di provinsi ini. Pada 2001, sekelompok petani menduduki Lembah Dongi-Dongi, sebuah pojok di taman nasional utama dari provinsi ini, yakni Taman Nasional Lore Lindu. Para pemimpin dari Desa Sedoa di pinggiran wilayah ini menentang pendudukan tanah, seraya mengklaim bahwa mereka memiliki hak adat atas tanah tersebut. Namun para pemukim Dongi-Dongi menganggap klaim adat Sedoa

⁴Lihat Tsing (1999) untuk sebuah contoh mengenai pemetaan desa tandingan yang kreatif di Kalimantan, dan Peluso (1995) untuk pemetaan tandingan yang lebih umum.

itu lemah karena mereka sendiri gagal mempertahankan hak-hak adat mereka terhadap taman nasional, yang secara efektif mengambil alih tanah mereka. Ketika saya bertanya kepada para pemimpin Sedoa, pada 2003, mengenai hubungan mereka dengan tanah ini, argumen utama mereka malah tidak merujuk pada adat. Bahkan, mereka menegaskan bahwa Lembah Dongi-Dongi, sekalipun 20 km jauhnya dari pusat Desa Sedoa, termasuk dalam batas-batas desa mereka, yang dibentuk oleh pegawai pemerintahan daerah pada 1973. Batas-batas lainnya telah dibentuk oleh Pemerintah Belanda, namun secara tidak langsung. Pemerintah Belanda membuat suatu sistem untuk menandai pohon-pohon yang menghasilkan getah damar dengan memasang sebuah plat timah yang mengandung nama pemilik pohon tersebut. Penduduk Desa Sedoa menentukan batas mereka dengan desa tetangga, Alitupu, sebagai garis batas bukan lagi warga Sedoa yang memiliki pohon-pohon damar, melainkan sudah milik warga Alitupu. Lokasi damar terletak di wilayah pegunungan dan daerah berhutan, yang juga diklaim oleh departemen kehutanan. Jadi, mereka merasa mempunyai alasan yang jelas atas batas-batas wilayah, tetapi tidak mampu menjalankan yurisdiksi atas tanah mereka.

Dalam kasus Sedoa dan desa-desa di wilayah pegunungan lainnya yang saya kunjungi, konsep mengenai wilayah adat dibentuk oleh Belanda dan telah saling terjalin dengan sistem teritorial desa hingga mencapai tingkat yang sulit untuk dipisahkan. Itulah sebabnya, pembuatan peta adat menjadi tidak ada artinya bagi sebagian peserta pertemuan rencana kerja AMASUTA. Mereka merasa peta desanya sudah memadai. Sebagai tambahan, sementara setiap kelompok dapat membuat peta tanah dan sumber daya alam yang digunakan oleh para anggotanya di masa lalu dan masa kini, operasi ini tidak membantu perwakilan pemerintah atau AMASUTA untuk mengidentifikasi komunitas mana yang wajar diakui sebagai komunitas adat dengan hak-hak khusus yang dilindungi oleh undang-undang nasional. Akhirnya, harapan BPN bahwa peta-peta tanah adat akan membantu mengidentifikasi blok-blok tanah yang bebas dari klaim adat, yang dapat dialokasikan kepada para pemakai lainnya tidak dapat diwujudkan apabila klaim adat menjadi sama luasnya dengan klaim desa.

Seperti yang diperlihatkan Sangaji dalam bab ini (Tabel 14.1) luas seluruh lahan yang dikontrol atau dialokasi oleh pelbagai instansi pemerintah (kehutanan, pertambangan, dan perkebunan dalam skala besar) telah melampaui seluruh luas tanah provinsi, tanpa meninggalkan sedikit ruang pun bagi para pemegang hak-hak adat untuk memanfaatkan. Dan memang tidak terdapat ruang bagi penduduk desa siapa pun untuk menjalankan aktivitas pertaniannya tanpa gangguan. Dalam praktiknya, terdapat kompromi di lapangan, yang memungkinkan para petani terus memanfaatkan sedikit tanahnya. Namun, mayoritas petani Sulawesi Tengah tidak mempunyai jaminan keamanan hak tanahnya, dan setiap

saat berada dalam bahaya tergusur, oleh kalangan dengan klaim yang lebih kuat dengan didukung oleh kewenangan resmi. Masalah ketidakamanan ini tidak hanya terbatas pada sesuatu yang unik secara budaya, juga tidak terhadap komunitas minoritas.

Tidak diragukan lagi, bahwa usaha mengidentifikasi komunitas adat dengan ciri khas yang berbeda secara kultural dari penduduk di sekitarnya, serta hidup bersama di suatu wilayah dan mengelola sumber daya alam secara komunal—komunitas yang bisa cocok dengan penempatan (*slot*) masyarakat adat sebagaimana disebutkan dalam undang-undang—telah menjauhkan perhatian kita dari fakta bahwa mayoritas penduduk Indonesia di luar Jawa, mengakses tanah dan sumber daya melalui adat dan bukan melalui sertifikat. Sebagaimana ditunjukkan Daniel Fitzpatrick dalam buku ini (Bab 6), paling banyak 20% dari pemilik tanah di Indonesia mempunyai sertifikat tanah yang formal. Sisanya mengakses tanah melalui adat, atau atas dasar praktik-praktik dan pemahaman setengah resmi atau campuran (*hybrid*) hukum negara-adat sehingga posisi hak-hak mereka atas tanah sangat tidak aman.

Menurut para ahli hukum, ciri kunci mengenai penguasaan tanah berbasiskan komunitas atau berbasiskan adat adalah bukan dari sisi komunal sistem tersebut. Kuncinya terletak pada sistem penguasaan tanah yang dihasilkan dan diakui oleh komunitas itu sendiri (Lynch dan Harwell 2002). Dalam sebuah sistem penguasaan tanah menurut adat, jaminan utama atas hak-hak seorang guna memakai sumber daya individual ataupun kolektif merupakan hak-hak yang dipahami dan didukung oleh komunitas sekitarnya, dan dengan demikian dapat dipertahankan. Penduduk desa mengetahui luasnya hak-hak kolektif dan individual mereka, dan seandainya terjadi masalah pelanggaran hak-hak antara penduduk, hal itu biasa diatur oleh kepala desa dan/atau dewan adat atas dasar pemahaman yang mereka akui bersama. Penguasaan tanah menurut adat bersifat dinamis, lantaran pemahaman penduduk desa mengenai apa yang normal dan dapat diterima atau mengenai apa yang adil berubah seiring perjalanan sang waktu. Namun, ini merupakan hukum yang muncul antara masyarakat setempat, bukannya undang-undang nasional yang menjadi entitas utama dalam mendefinisikan dan menjamin hak-hak atas dasar kegiatan sehari-hari.

Sekalipun para LSM pendukung konsep masyarakat adat menegaskan bahwa kepemilikan sumber daya cenderung bersifat komunal (Nababan 2003), kepemilikan tanah adat di Sulawesi Tengah dapat dikatakan komunal hanya dalam artian yang sangat spesifik dan terbatas. Para anggota sebuah desa atau dusun umumnya mempunyai akses yang sama terhadap hutan-hutan di sekitarnya sebagai sumber produk yang bisa digunakan dan dijual, sementara pihak luar harus mendapatkan izin. Prinsip adat dalam mengakui kepemilikan tanah individual adalah investasi kerja bagi generasi saat ini dan generasi-

generasi sebelumnya. Menandai dan melindungi pohon-pohon yang menghasilkan getah dan sagu melahirkan kepemilikan individual seperti halnya membersihkan hutan untuk kegiatan perladangan oleh perintis awal. Hak-hak ini diwariskan kepada generasi berikutnya—sering dalam bentuk yang tidak terbagikan—yaitu keturunan si pemilik awal dapat menggunakan harta seperti lahan ladang secara bergantian. Terkecuali sawah, yang umumnya dibagi kepada ahli waris secara perorangan, langkah yang membuka jalan bagi komoditisasi dan penjualan. Penjualan sebuah warisan lahan perladangan yang sebelumnya tidak terbagikan merupakan sebuah praktik baru yang timbul sehubungan dengan munculnya tanaman bernilai ekonomis seperti coklat dan para pendatang baru berusaha membeli tanah tersebut. Hal ini merupakan praktik yang patut diperdebatkan karena “adat” atau kebiasaan terhadap praktik baru ini belum muncul (Li 2002c).

Mendaftar tanah untuk pajak berlaku sebagai formalisasi hak atas tanah yang mereka miliki secara adat, namun banyak orang memiliki tanah lainnya lagi yang tidak ingin mereka daftarkan jika tidak menghasilkan sesuatu. Ketidakamanan bagi penduduk desa dalam memiliki hak menurut adat tidak hanya pada level kolektif, ketika sepetak tanah luas milik penduduk desa diambil alih oleh pemerintah dan diberikan kepada para pemakai lainnya (konsesi penebangan kayu, perkebunan, dan pertambangan). Ketidakamanan juga terdapat di tingkat individu, terutama di kalangan penduduk desa yang miskin dan tidak berdaya. Di banyak tempat, elite desa memonopoli tanah garapan dan bajakan untuk digunakan sendiri atau untuk dijual. Penduduk Napu, yang merasa cemas dengan cara-cara yang digunakan elite untuk menjual tanah kepada para migran, melihat hal ini sebagai pencaplokkan tanah yang sedikit tersamarkan dengan istilah adat, “Siapa pun yang berkuasa, akan mengatakan, nenek moyang mereka membuka hutan yang luas. Nenek moyang mereka haruslah makhluk super! Ketika mereka mengatakan, ini adalah tanah ‘nenek moyang’, itu adalah nenek moyang banyak orang, bukan nenek moyang mereka sendiri.” Praktik-praktik semacam ini memprovokasi penduduk yang kekurangan tanah untuk menolak konsep hak adat berdasarkan pembukaan awal suatu kawasan, dan menegaskan hak mereka sebagai warga penduduk desa dan warga negara Indonesia yang perlu lahan sebagai sumber kehidupan, sebuah hak yang dijamin oleh undang-undang. Pemahaman mereka tentang kepemilikan tanah ini merupakan suatu cara berpikir campuran (*hybrid*) dan mendukung, dalam cara yang terbatas tetapi penting, hak alokasi tanah oleh negara.

Dalam kehidupan sehari-hari, ketidakpastian hukum memberikan para kepala desa ruang lingkup yang signifikan untuk mengakui dan melindungi hak-hak adat penduduk desa terhadap tanah yang mereka pernah membuka dan memanfaatkannya, atau mengambil alih tanah tersebut kemudian menjualnya, atau juga menetapkannya kembali sesuai

dengan pertimbangan dan kepentingan mereka sendiri. Singkatnya, hal ini memungkinkan mereka untuk bertindak sebagai makhluk berdaulat yang dapat melepaskan hak kepemilikan tanah seseorang, bila mereka menginginkan akses tanah tersebut untuk diri mereka sendiri, ataupun keberpihakan mereka kepada kalangan tertentu dalam sengketa, atau juga berencana menjual tanah tersebut kepada pihak ketiga. Untuk membenarkan tindakan mereka, kepala desa di wilayah perbukitan Sulawesi menerapkan aneka “peraturan” yang pada hakikatnya membatasi keabsahan hak-hak adat terhadap tanah perladangan. Mereka mengatakan kepada para penduduk desa bahwa hak-hak adat mereka lenyap, antara lain, jika tanah itu tidak digunakan dalam tempo lima tahun, luas tanah melampaui dua hektar, tidak dilakukan perbaikan permanen (penanaman pohon, terasering, dan irigasi), atau jika tanah tersebut belum didaftarkan kepada kepala desa, belum dipajaki, dan belum keluarnya sertifikat tanah. Status hukum dari tiap “peraturan” ini pastilah akan diperdebatkan oleh para ahli hukum mengenai hak-hak atas tanah adat. Sayangnya, terkecuali ada tandingan dari para ahli hukum adat, maka hanya dengan memanfaatkan peraturan tersebut, seorang kepala desa mampu menakut-nakuti dan mengalahkan penduduk desa yang terisolasi dan merasa tidak pasti akan hak atas tanah mereka. Legitimasi atas pengalihan kepemilikan tanah oleh kepala desa cenderung menekankan “pembangunan” dan, yang lebih khusus lagi, kebutuhan untuk menjadikan lahan lebih produktif, sebagai suatu contoh untuk penduduk yang terbelakang (Li 1996).

Ironisnya, tanah yang telah dibeli dan dijual berstatus hukum yang lebih kuat daripada tanah yang dimiliki warga desa secara adat. Penjualan tanah terdokumentasikan dengan keluarnya surat resmi, *akte jual beli*, disaksikan dan diberi stempel oleh camat (Burkard 2002b:11). Dengan merestui transaksi ini sehingga camat secara resmi mengakui hak kemilikan adat dari si penjual tanah: jika tidak, mengapa si penjual ini diperlukan untuk menandatangani dokumen penjualan? Seorang pejabat yang tidak mengakui luasnya sistem kepemilikan tanah menurut adat pastilah tidak akan mampu memfasilitasi transaksi rutin ini, atau menyelesaikan sengketa lokal, atau mengumpulkan uang “administrasi” sebagai imbalan pekerjaan menyiapkan surat tersebut. Namun, pengakuan ini bersifat parsial dan mudah diabaikan atau dielakkan bila ada pihak yang lebih berkuasa mengajukan klaim.

Masyarakat adat dalam advokasi nasional ataupun provinsi

Istilah masyarakat adat dilahirkan oleh LSM dalam sebuah pertemuan pada 1993 sebagai terjemahan dari *Indigenous People*, sebagaimana diakui dalam hukum internasional. Istilah ini masuk ke dalam arena debat publik

pada 1999 melalui sebuah kongres nasional yang sangat mencolok, yang akhirnya melahirkan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) (lihat Bab 12 dan 13 buku ini). Dalam sebuah makalah yang disampaikan dalam seminar di Sulawesi Tengah pada 2003, sekretaris eksekutif AMAN, Abdon Nababan, memberikan tinjauan ringkas mengenai harapan dan kecemasan yang melekat dalam istilah masyarakat adat dilihat dari perspektif LSM yang menjadi sponsor (Nababan 2003). Ia menguraikan tentang masa-masa dalam periode akhir Soeharto ketika para aktivis LSM menemukan, melalui pengamatan di lapangan dan membaca studi-studi antropologi, bahwa masih ada komunitas di Indonesia yang hidup dalam harmoni dengan lingkungannya, memiliki pengetahuan ekologis yang asli, memiliki tanah berdasarkan kepemilikan komunal, dan melestarikan bentuk-bentuk pemerintahan sendiri yang otonom dan demokratis berbasis tradisi. Ia menyebut penemuan ini sebagai "oase di tengah gurun" (Nababan 2003:9). Untuk para aktivis ini, masyarakat adat mewakili kebalikan langsung dari segala sesuatu yang merupakan permasalahan dalam pembangunan Orde Baru, yakni individualisme, ketamakan, kerusakan ekologi, tekanan pada modernitas yang dipahami sebagai Westernisasi, kontrol oleh lembaga keuangan internasional, beban utang yang berat, hilangnya otonomi ekonomi, politik, dan budaya secara nasional yang dikomentari sebagai globalisasi. Masyarakat adat mewakili pola hidup yang unik dan autentik yang bisa diterapkan diseluruh Indonesia di masa depan. Jika masyarakat adat dipulihkan dan digalakkan untuk mempertahankan keaslian mereka sendiri, maka mereka akan mereformasi seluruh masyarakat, mulai dari bawah (Nababan 2003:7-12).

Bagi gerakan masyarakat adat, penemuan komunitas ideal ini menjelma menjadi sesuatu yang lebih sulit daripada yang bisa diantisipasi. Kini timbul kemungkinan bahwa masyarakat tersebut lebih merupakan fatamorgana daripada sebuah oase di gurun gersang, hanya karena proyeksi dari harapan dan keinginan berlebih-lebihan dari para aktivis dalam satu situasi sebaliknya yang hampa. Satu respons terhadap kesulitan untuk menemukan sebuah subjek adat yang sempurna adalah untuk menyoroti contoh-contoh masyarakat dan tempat-tempat di mana masyarakat-masyarakat yang masih akrab dengan lingkungannya telah mengorganisir diri untuk mempertahankan secara tegas hak-hak adat atas wilayah dan pengurusan diri sendiri. Sulawesi Tengah telah memasok sejumlah kasus yang bisa dijadikan contoh. Pertama, protes masyarakat Lindu terhadap pemukiman-kembali yang dipaksakan sehubungan dengan bendungan di Danau Lindu. Kedua, keberhasilan penduduk Katu untuk bertahan terhadap pemukiman-kembali yang dipaksakan di luar taman nasional. Ketiga, sejumlah kasus berikutnya, berupa pengakuan hak adat (Doda, Toro), mendapat liputan luas media nasional dan sering dirujuk oleh para aktivis untuk mencari contoh-contoh

mengenai komunitas adat dan praktik-praktiknya, serta pembelaan yang berhasil terhadap hak-hak masyarakat adat.⁵ Bahkan kasus-kasus ini, jika seseorang mengorek-ngorek di bawah permukaan merupakan artikulasi rumit antara sejarah lokal dan imajinasi LSM yang disimpulkan atas kondisi yang penuh tekanan dan ancaman, ketimbang suatu bukti nyata atas keberadaan masyarakat adat dengan ciri-ciri ideal (Li 2000).

Pendekatan lain yang dilakukan AMAN ialah dengan merumuskan kriteria mengenai autentisitas. Dengan demikian, menurut presentasi Nababan dalam seminar AMASUTA pada 2003, AMAN berusaha agar masyarakat adat tidak menjual tanah karena tanah merupakan inti atau roh mereka. Mereka yang menjual tanah tidak dapat disebut masyarakat adat. Saya ragu apakah sudah ada seseorang yang dikeluarkan dari AMAN ataupun afiliasinya karena menjual tanah. Namun, tujuan dari pernyataan ini untuk memperkenalkan tingkah laku yang diinginkan. Hal ini menjadi contoh mengenai gerakan ganda yang memperlihatkan adat sebagai sesuatu yang ada secara alamiah atau sesuatu yang mendasar, namun yang sering membutuhkan adanya pemulihan dan perbaikan. AMAN menegaskan bahwa adat perlu disesuaikan dan diperbaiki sehubungan dengan perjalanan waktu, gender dan hierarki status dimodifikasi berdasarkan nilai-nilai demokrasi. Nababan mengungkapkan dalam seminar tersebut bahwa para pemimpin yang "terinfeksi" kerakusan dan oportunisme, yang tidak bersikap benar terhadap esensi adat, harus diidentifikasi dan dihindari, dan dengan begitu bisa diharapkan bahwa esensi yang murni bisa berkembang.

Kesulitan dalam mendapatkan dan memperluas oase, atau mentransformasikan sebuah fatamorgana harapan menjadi realitas di Sulawesi Tengah merupakan pekerjaan yang luar biasa. Sebagaimana diungkapkan oleh aktivis dan ahli hukum berdomisili di Jawa, Rikardo Simarmata, dalam presentasinya pada seminar AMASUTA, LSM yang mendukung kelahiran gerakan adat mengakui adanya kesulitan yang timbul dari pernyataan yang berani seperti, "kami tidak akan mengakui negara, bila negara tidak mengakui kami." Siapa yang harus diakui? Bagaimana? Jenis kedaulatan seperti apa yang dicari berbagai kelompok berbeda? Akankah pernyataan ini membuka arena kegiatan politik yang kreatif, atau hanya menimbulkan kebingungan dan sinisme? Ini adalah pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan para aktivis ketika mereka merenungi dilema dari gerakan adat.

Kecemasan yang dikemukakan oleh Nababan dan para pendukung lainnya dari gerakan masyarakat adat, yaitu gerakan kembali ke feodalisme dan risiko memprovokasi pembersihan etnis - kemungkinan-kemungkinan yang dicatat Nababan dalam makalahnya, tetapi tidak ditanggapi lebih lanjut. Pada kongres AMASUTA, Arianto Sangaji dari

⁵ Kasus-kasus ini digambarkan oleh Sangaji di dalam volume ini (bab 14) dan di tempat lain (Sangaji 1996; 2001; 2002).

LSM Yayasan Tanah Merdeka (YTM) yang berbasis di Sulawesi Tengah mengemukakan perlunya meneliti kembali definisi tentang masyarakat adat yang diadopsi AMAN, yang memberikan tekanan pada cara-cara yang diturunkan dari nenek moyang, dan keterikatan suatu komunitas pada satu wilayah tertentu sejak dahulu kala. Dengan menyimpulkan dari karya Ben Kingsbury dan rekan-rekannya (Barnes *et al.* 1995), Sangaji menegaskan bahwa ciri penting mengenai subjek yang berkaitan dengan gerakan adat adalah mereka yang berada pada posisi tertindas oleh mayoritas dan/atau rezim negara, dan yang hak-haknya terhadap sumber daya, hak-hak budaya, dan hak atas kehidupan dan keamanan berada di bawah ancaman. Keunikan budaya, atau tempat berdiam pada tanah warisan nenek moyang merupakan kriteria yang tidak diperlukan atau tidak memadai. Bagi Sangaji, kriteria kunci, yang membuat masyarakat adat dapat diakui adalah ketertindasan mereka. Dia berpendapat bahwa definisi tersebut benar-benar cocok dengan situasi Sulawesi Tengah, yang mobilitas tinggi pada era prakolonial yang disebabkan oleh kelaparan, penyakit, dan perang antarkelompok, yang diikuti dengan program pemukiman kembali pada masa kolonial dan masa Orde Baru, telah membuat banyak orang "terlempar keluar dari tempatnya." Sekalipun mereka tertindas, dengan cara-cara gerakan adat perlu untuk mengakuinya, jika memang itu harus menjadi sebuah kekuatan progresif.⁶ Implikasi lebih lanjut perlunya memadukan kekuatan dari semua kelompok tertindas, sebuah pekerjaan sudah dimulai secara aktif oleh YTM.

YTM bersama WALHI serta LSM lainnya mendukung pembentukan Forum Rakyat Miskin Sulawesi Tengah (FRMST), sebuah aliansi para petani, serikat nelayan, serikat buruh, kelompok miskin perdesaan dan perkotaan, wanita, dan mahasiswa, serta kelompok yang diatur menurut panji-panji adat dan partai politik yang punya sejarah dalam kegiatan pertanahan dan masalah perburuhan (Partai Rakyat Demokrasi, PRD). Menonjolnya aroma politik dari aliansi jenis ini ditandai dengan oposisi yang tajam terhadapnya oleh partai politik penguasa pada saat itu (PDI-P di bawah pimpinan Megawati Soekarnoputri). Pada 2003, PDI-P mengirimkan preman dan tenaga penggertak untuk mengancam markas besar FRMST (yang menumpang berkantor di kantor cabang WALHI). Para tukang pukul juga menyerang para peserta di dalam pawai yang menentang Megawati dan wakilnya Hamzah (FRMST 2003).

Kebanyakan penduduk desa di Sulawesi Tengah tidak sadar akan debat yang berkenaan dengan definisi di kalangan para aktivis dan ilmuwan yang berlangsung di Palu, ibu kota provinsi, dan di pusat-pusat kota lainnya. Banyak yang bahkan tidak pernah mendengar tentang istilah masyarakat adat, dan tidak mengetahui apa atau bagaimana istilah tersebut diterapkan kepada mereka. Namun, di kalangan orang

⁶ Rangkuman saya mengenai posisi Simarmata dan Sangaji didasarkan pada catatan saya dari seminar.

yang merasa kecewa dengan pemerintah atau pengusaha besar lantaran kontrol mereka terhadap tanah, istilah masyarakat adat sebagaimana yang dilahirkan para aktivis telah mendapatkan pegangannya, karena ini membantu mereka untuk memahami situasi mereka sendiri, serta untuk mengidentifikasi para sekutu dalam perjuangan untuk menegaskan hak-hak mereka.

Adat sebagai panji untuk memobilisasi perjuangan melawan pengambilalihan tanah dan permukiman kembali secara paksa

Individu dan komunitas yang merasa tertarik akan gerakan masyarakat adat akhirnya menemukannya di sana sebuah bahasa, suatu perasaan solidaritas, dan serangkaian sekutu, yang telah membantu mereka mengartikulasikan dan mengemukakan klaim mereka, terutama klaim melawan kontrol negara atas tanah warisan nenek moyang. Sangaji (Bab 14, buku ini) menggambarkan proses ini yang membuat para penduduk desa di seluruh Taman Nasional Lore Lindu termobilisasi di bawah payung adat ketika mereka merasakan adanya ancaman pemukiman kembali dengan kekerasan. Proses mobilisasi terus berlangsung dan diperluas dalam lingkup geografis, sebagaimana yang dibuktikan oleh sejumlah komunitas yang hadir pada kongres AMASUTA tahun 2000 dan 2003.

Serangkaian wawancara, yang saya lakukan dengan para peserta pada pertemuan AMASUTA 2001 dan 2003, mengungkapkan pengalaman yang bersifat umum. Saya bertanya kepada teman diskusi saya, peristiwa atau pengalaman seperti apa yang telah mengantar mereka untuk menyatukan diri dengan gerakan masyarakat adat. Mereka mengingat kembali satu atau lebih kejadian tatkala hak-hak mereka terhadap sumber daya alam diancam atau dilenyapkan oleh pemerintah ataupun pengusaha yang disponsori pemerintah, seraya merampok tanah dan sumber kehidupan mereka, atau bahwa mereka telah diancam untuk dimukimkan kembali dengan jalan kekerasan. Mereka menggambarkan perasaan mereka yang putus asa, tidak tahu kepada siapa mereka harus mencari perlindungan atau bantuan, ketika semua penguasa bersekutu melawan mereka, dan menuduh mereka sebagai terbelakang, antipembangunan atau komunis. Dari media massa dan sumber-sumber lainnya mereka mendengar tentang LSM seperti WALHI dan YTM, atau lembaga bantuan hukum, yang membicarakan tentang hak-hak adat, dan telah berhasil melindungi komunitas dari pengambilalihan hak atas tanah. Mereka menjalin kontak dengan organisasi ini atau afiliasinya, serta mulai menghadiri pertemuan, seminar, pawai, serta kegiatan lainnya yang memungkinkan mereka melihat permasalahan mereka sendiri sebagai satu bagian dari perjuangan yang lebih besar. Bantuan

praktis yang ditawarkan LSM mencakup, yaitu (1) pemetaan partisipatif untuk menggambarkan pemanfaatan sumber daya alam supaya klaim atas sumber daya bisa dilihat, dan dengan demikian bisa dipertahankan; serta (2) pendampingan saat komunitas ini terhadap para pejabat di kantor-kantor mereka atau para saat pertemuan. Seorang pemimpin berkomentar tentang bagaimana ia telah belajar dari para sekutu LSM-nya untuk "berbicara dengan berani." Yang lainnya menjelaskan tentang proses, yang membuatnya "belajar berpolitik," serta pengakuannya bahwa keterlibatan politik bukanlah suatu kejahatan yang harus dilenyapkan, seperti yang biasa dilakukan Orde Baru, tetapi lebih berupa penyadaran tentang hak, sesuatu yang harus digalakkan. Namun, ia dan orang lainnya melihat betapa sulitnya hal ini, untuk membalikkan sikap rekan-rekan sedesanya, yang masih saja ditakut-takuti oleh pemikiran dan ancaman Orde Baru yang terus berlangsung.

Pertanyaan kedua yang saya tanyakan kepada mitra diskusi saya adalah mengapa perjuangan mereka melawan ancaman pemerintah terhadap tanah dan sumber kehidupan mereka dikerangkeng di dalam istilah identitas adat, sebagai masyarakat adat, dan bukannya istilah 'rakyat' dengan konotasi populis yang lebih luas dan cenderung kekikiran. Jawaban mereka terhadap pertanyaan ini tidak jelas. Sebagian mengatakan bahwa pelestarian adat dan budaya memang penting dan tidak boleh dilupakan, namun hal ini terlihat sebagai pikiran kemudian – tidak disebutkan dalam laporan awal mereka tentang mobilisasi atau hubungan mereka dengan gerakan ini. Dari pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan pihak peserta dalam seminar dan lokakarya yang diselenggarakan AMASUTA, apa yang berulang kali muncul adalah kasus – peristiwa, insiden, kerusakan, atau pengambilalihan hak milik, atau, dalam beberapa kasus, sikap lalai (kurangnya jalan raya, sekolah, dan fasilitas), yang mendorong orang untuk melakukan protes atau bertindak. Hal ini merupakan masalah yang ingin mereka perbaiki. Atas pertanyaan, "Siapa itu masyarakat adat?" kebanyakan jawaban yang saya terima adalah "rakyat yang tertindas," sebuah definisi yang konsisten dengan promosi Sangaji terhadap definisi mengenai masyarakat adat yang menekankan kondisi umum masyarakat yang tertindas hak-haknya atas tanah dan sumber penghidupan pada masa Orde Baru dan masa sesudahnya.

Seorang pemimpin dari sebuah organisasi adat yang melayani konstituen lokal tertentu dan berafiliasi kepada AMASUTA, Dewan Adat Masyarakat Dondo (DAMD) bersikap cukup eksplisit terhadap isu menyangkut hal-hal inklusif, "Kami memasukkan setiap orang yang tertindas, tidak sekadar satu kelompok etnis." Ia mengingatkan kembali dengan bangga, setelah gedung pertemuan DAMD dibakar oleh preman yang dikirim oleh bupati, hanya sesaat menjelang kongresnya pada Februari 2002, mereka mampu membangun kembali gedung pertemuan

serta menyelenggarakan pertemuan yang dihadiri 1.200 orang (Sangaji, Bab 14 dalam buku ini). Secara tidak sengaja, apa yang dilakukan bupati telah menciptakan sebuah "kasus" baru, yang berhasil memobilisasi masyarakat. Bupati berargumentasi bahwa sebuah kongres adat bakal menimbulkan konflik horizontal, yang berarti, konflik antara kelompok etnis dan kelompok agama. Namun, DAMD justru menegaskan yang sebaliknya. Sungguh meragukan bahwa bupati akan lebih senang jika dimohon menerbitkan izin untuk sebuah pertemuan yang diorganisasi di bawah panji rakyat tertindas yang menempati posisi kelas bawah sebuah aliansi horizontal yang melintasi garis-pembagi kelompok etnis dan agama. Memang dalam kasus DAMD dan kasus-kasus lainnya, panji adat, yang menyoroti budaya dan kebiasaan, tidak mampu menghapus gerakan adat dari stigma berlabel komunis. Di bawah kondisi bermusuhan seperti ini, belajar bagaimana berpolitik adalah sebuah tantangan penting. Seorang pemimpin dari organisasi adat setempat lainnya, Aliansi Masyarakat Adat Togeang (AMAT) mengklaim bahwa 50% penduduk perdesaan tempat AMAT berperan aktif sudah mulai memahami gerakan adat dan bagaimana mengaitkannya dengan masalah yang tidak bersifat ritual, tetapi berkaitan dengan hak-hak, sementara pihak lainnya masih tetap merasa keraguan. Seorang pemimpin AMAK (Aliansi Masyarakat Adat Kawalise) melaporkan bahwa proporsinya adalah 20% mendukung, 80% menentang, termasuk kepala desa yang menyebutkan AMAK beserta pemimpinnya sebagai provokator.

Platform AMASUTA mencerminkan asal-mula gerakan adat dengan perjuangan atas tanah dan hak-hak atas sumber daya alam, serta motivasi utama dari para anggotanya. Rencana kerja yang dirumuskan setelah kongres AMASUTA pertama pada tahun 2000 menggunakan sebuah kerangka analisis logis, sebuah format yang dikenal baik oleh perencana pembangunan, untuk menyusun sebuah agenda yang lumayan radikal. Para anggota AMASUTA diinformasikan hak-haknya, diberi pelatihan tentang bagaimana menuntut hak-hak tersebut. Mereka akan mengembangkan sebuah organisasi dan jaringan guna mendukung perjuangan; kasus-kasus mengenai konflik pertanahan akan diselesaikan, dan kebijakan berdialog akan dilaksanakan; mereka akan mengklaim kembali tanah-tanah yang sudah diambil oleh badan-badan pemerintah dan perusahaan besar; mereka akan menginventarisasi tanah-tanah yang telah dijual dan mencegah penjualan tanah yang lebih banyak lagi; mereka akan menduduki kantor-kantor biro pemerintah dan perusahaan besar yang bertindak sembarangan; mereka akan meningkatkan kemampuan mereka memobilisasi massa untuk demonstrasi. Memang ini adalah praktik-praktik yang telah dilaksanakan AMASUTA sebelum rencana kerja diterima secara formal (Surya, 22 Mei 2000; Mercusuar, 22 Mei 2000).

Konsolidasi AMASUTA sebagai sebuah organisasi formal dengan peraturan, statuta, dan rencana kerja, meningkatkan legitimasinya sebagai sebuah entitas berwawasan hukum, yang menjadi tempat konsultasi pejabat pemerintah, bahkan secara terbuka mengejar proyek-proyek politik, yang menantang otoritas aparat negara yang mencoba mengambil alih sumber daya alam, dan mendiktekan bagaimana dan di mana orang harus hidup dan bekerja. Ini adalah pencapaian penting, yang diikuti dengan tanggung jawab signifikan. Jika AMASUTA menerima konsultasi mengenai nasib masyarakat adat di provinsi ini, maka isu mengenai siapa dan apa yang diwakilinya menjadi teramat penting. Isu-isu yang sama telah muncul bagi AMAN, sebuah organisasi masyarakat adat dengan cakupan nasional, tempat para donor berkonsultasi, yakni lembaga donor yang mempunyai klausul dalam statuta mereka yang membutuhkan konsultasi dengan masyarakat adat. Sungguh sangat nyaman untuk memperlakukan AMAN sebagai suara pan-Nasional masyarakat adat Indonesia. Namun, dapatkah AMAN memahami dan mewakili secara memadai kepentingan konstituennya yang luas sekali dan teramat beragam?

Terdapat banyak kelemahan di dalam AMASUTA. Ia telah mengadopsi bahasa dan praktik-praktik pemerintah dan para donor yang coba "menyosialisasikan" inisiatif mereka secara *top down*. Terdapat salah pengertian. Ketika saya mengunjungi seorang kepala desa setelah ia kembali ke rumah dari kongres AMASUTA pada 2003, seorang penduduk desanya bertanya kepadanya tentang pertemuan tersebut, "Apakah ini sebuah acara adat?" Ia memberi jawaban yang tidak menyambung, bahwa ini kegiatan "sukarela." Tentu saja kongres bukanlah sebuah tempat untuk menjalankan ritual atau mendiskusikan hukum adat dan seluk-beluknya, justru hal-hal seperti itu yang timbul dalam pikiran, ketika penduduk desa mendengar tentang kata *adat*.

Kongres juga diinterupsi dengan konflik di kalangan para penyelenggara, yang membiarkan seorang peserta berkesimpulan bahwa pemimpin AMASUTA tidak mengetahui apa pun tentang adat (artinya, dalam konteks ini, perilaku yang pantas). Bagian dari pertarungan tersebut mengenai uang dan sebagian peserta curiga bahwa uang yang disengketakan itu sesungguhnya hak mereka. Mereka yakin bahwa mereka harus menerima uang saku yang biasa diberikan kepada para peserta dalam kegiatan yang diorganisasikan oleh pemerintah atau LSM. Pandangan bahwa seseorang akan menghabiskan waktu secara "sukarela" untuk mendengarkan pidato serta berkontribusi dalam diskusi demi kemajuan bersama—sesuatu pilihan bersifat politik—masih tetap belum lumrah di Sulawesi Tengah. Seorang aktivis AMASUTA mengingat kembali pengalamannya ketika ia dikirim untuk pertukaran kunjungan di Jawa dan menghabiskan waktunya di markas besar Serikat Petani Pasundan (SPP). "Kantornya penuh dengan para

petani," dia berkilah. "Mereka masyarakat biasa, dan ketika mengajukan tuntutan dalam pawai, mereka hanya menulisnya pada selembar kertas. Mereka tidak membutuhkan sebuah LSM dengan sebuah komputer." Ia memang terkesan dengan basis massa serikat, keanggotaan yang besar, kemampuan untuk memobilisasi puluhan ribu orang untuk pawai, kesediaan setiap orang untuk membayar ongkos sendiri, serta semangat populis perjuangan mereka.⁷

Adat dan konservasi

Advokasi hak masyarakat adat untuk terus mempertahankan akses ke tanah warisan nenek moyang telah menegaskan bahwa komunitas adat hidup dalam harmoni dengan alam. Argumen ini, yang didukung oleh persiapan pemetaan dan deskripsi tentang pemanfaatan tanah tradisional serta sistem kepemilikan tanah, memang efektif dalam memulihkan hak-hak pakai beberapa komunitas di Sulawesi Tengah yang berlokasi di dalam dan sekitar Taman Nasional Lore Lindu (lihat Bab 14). Namun, argumen ini pun telah digunakan untuk membatasi dan mengontrol perilaku komunitas adat menurut kriteria perencanaan para ahli konservasi dan pejabat pengurus.⁸ Jika komunitas adat mengajukan klaim berdasarkan perbedaan budaya, demikian argumen itu berlanjut, maka mereka harus memperlihatkan bahwa mereka *benar-benar berbeda* dari rakyat biasa.

Undang-Undang Konservasi melarang pemukiman dan kegiatan pertanian di dalam taman-taman nasional, namun mempunyai cadangan zona pemanfaatan, yaitu wilayah yang bisa dimanfaatkan secara

⁷ Pemilihan Serikat Petani Pasundan (SPP) sebagai ajang kunjungan pertukaran melanjutkan satu aktivis berbasis di Jawa, yang mendebat kepada saya bahwa tujuan yang pantas untuk tamu dari gerakan masyarakat adat Sulawesi adalah organisasi adat. Aktivis ini percaya bahwa LSM-LSM Sulawesi pendukung gerakan adat sedang menciptakan kebingungan dengan mencampurkan kepentingan petani dan masyarakat adat. "Gerakan adat perlu tahu asal usulnya," aktivis itu menegaskan: "para anggota sebaiknya mengetahui siapa yang memulai gerakan adat, sejarahnya, dan bukan sejarah dan cara kerja gerakan petani, yang sebenarnya cukup berbeda." Sebagaimana yang saya mengerti, gerakan adat di provinsi ini telah mencari sekutu dengan para petani dan kelompok lain yang berbagi satu posisi bersama terhadap penindasan bukan karena mereka bingung, tetapi sebagai suatu strategi politik yang disengaja. Pengalaman di Sulawesi Tengah adalah Front massa dan bersatu seperti FRMST (Forum Rakyat Miskin Sulawesi Tengah) mendapatkan hasilnya. Di era pilihan populer adalah sesuatu yang penting, front seperti itu memaksa politisi dan administrator mendengarkan mereka. Selanjutnya, anggota-anggota masyarakat adat juga adalah petani, sementara petani mungkin melihat diri mereka sendiri sebagai bagian dari masyarakat adat—ini adalah kenyataan membumi dari Sulawesi Tengah. Persekutuan dan percampuran kategori menjadi lebih masuk akal daripada pembedaan yang tajam. Tujuan utama kunjungan ke SPP adalah untuk melihat bagaimana gerakan yang relatif otonom dan berbasis massa dapat berfungsi tanpa dukungan LSM dan donor, dengan cara seperti itu memecahkan persoalan ketergantungan yang sekarang menimpa organisasi-organisasi adat.

⁸ Argumen umum yang saya buat tentang kelemahan posisi masyarakat adat apabila identitas mereka dikaitkan dengan tempatnya di alam ditunjukkan kebenarannya secara luas oleh berbagai peristiwa di Sulawesi Tengah.

tradisional yang memungkinkan "pengambilan sumber daya alam secara terbatas dari spesies asli setempat" (TNC 2002b:100). Zona pemanfaatan ini memiliki subjek yang bisa digambarkan sebagai penduduk desa tradisional yang mengumpulkan dari hutan tersebut berbagai jenis biji-bijian, buah-buahan, dan tanaman obat asli untuk dimanfaatkan secara tradisional, bukan secara komersial—sebuah model yang diistilahkan Michael Dove (1996) sebagai "rainforest crunchy" atau "kudapan hutan-hujan." Konsep ini tidak mudah untuk diterapkan berdasarkan kenyataan bahwa pemanfaatan sumber daya alam berlangsung di dalam taman-taman nasional, di mana ribuan hektar lahan di bawah pohon besar telah ditanami kopi, dan kini terdapat keinginan yang sangat kuat dari pihak penduduk desa yang ada di perbatasan taman nasional untuk menebang sejumlah pohon untuk menggantikan batang-batang kopi yang sudah tua dengan tanaman yang sedang laku keras, yaitu coklat. Di samping permasalahan inti, yakni bahwa pemanfaatan tanah untuk kegiatan pertanian benar-benar dilarang oleh Undang-Undang Konservasi, terdapat permasalahan lain, mengenai banyaknya sumber daya yang ada di dalam dan di sekitar taman nasional yang dinilai tinggi oleh para penduduk desa, sesungguhnya tidak benar-benar asli bahkan eksotik—kopi, coklat, anjing, kucing, cabai, ikan mas, rusa, dan kerbau, termasuk di antara spesies yang diintroduksi dan yang oleh para pelindung keanekaragaman hayati diinginkan untuk dilarang berada di dalam taman-taman nasional ataupun daerah sekitarnya (TNC 2002b:20, 65, 178). Selanjutnya, peraturan mengenai zona pemanfaatan melarang pengambilan sumber daya alam secara komersial (TNC 2002b:69). Sistem tradisional dari pengambilan sumber daya alam diasumsikan untuk memprioritaskan pemanfaatan untuk kebutuhan hidup. Namun, sejak sekitar 1870, perdagangan telah mendorong gelombang ekstraksi sumber daya alam dari hutan-hutan Indonesia termasuk Sulawesi Tengah (Boomgaard 1997; Henley 2005; Schrauwers 1997). Misalnya, getah damar dikumpulkan dan diekspor setelah disadap dari pohon-pohon yang kini terdapat di dalam taman nasional selama kurang lebih 100 tahun (1870—1970). Rotan yang dikumpulkan untuk kebutuhan rumah tangga sebagai pengikat aneka peralatan, seperti untuk pembuatan keranjang dan topi petani telah diekstraksi untuk penjualan pada tingkat komersial guna memenuhi permintaan industri perabot rumah tangga semenjak pertengahan 1980-an.

Rancangan Rencana Pengelolaan Taman Nasional yang disiapkan dengan bantuan LSM transnasional *The Nature Conservancy* (TNC) mencatat adanya pertentangan antara konsep pemanfaatan tradisional dalam Undang-Undang Konservasi dengan perilaku para penduduk desa yang ada di dalam dan di sekitar taman nasional sehingga membuat hal ini menjadi sebuah argumen bagi adanya peraturan yang semakin ketat. Jadi, pengumpulan rotan yang diklaim sebagai "kegiatan tradisional

namun dalam 20 tahun terakhir telah menjadi bisnis lokal yang penting," harus menjadi subjek atas "peraturan kontrol ketat termasuk kode etik mengenai praktiknya"—jika memang hal itu dibolehkan (TNC 2002b:66). Perilaku Katu dan Toro, dua desa yang berhasil menuntut pengakuan atas hak adat memanfaatkan tanah dan sumber daya alam di dalam taman nasional, menjadi subjek pengamatan khusus dalam rencana pengelolaan taman nasional. Desa-desanya ini berhasil memperoleh pengakuan dari kepala balai taman nasional atas dasar dua argumen, yakni mereka mempunyai hak adat atas tanah dan sumber daya alam yang telah diambil oleh pihak taman nasional, bahkan mereka mempunyai kebijakan tradisional dalam penanganan dan konservasi sumber daya alam. Sebagai tanggapan terhadap ancaman untuk memukimkan desa mereka di luar taman nasional, penduduk Katu, dengan bantuan para pendukung LSM, mempersiapkan peta dan dokumen yang disampaikan kepada kepala taman nasional sebagai bukti klaim adat dan kompetensi konservasi. Kepala taman nasional menerima argumen mereka, seraya mengumumkan bahwa para penduduk Katu "merupakan bagian integral dari sistem pengelolaan taman nasional" dan menerima definisi mereka mengenai wilayah adat yang mencakup daerah seluas 1.178 hektar wilayah taman nasional. Ia pada akhirnya mempromosikan Katu sebagai sebuah tempat percontohan dan memperoleh keharuman nama secara nasional untuk model konservasi "ekopopulisnya" yang mengakui hak-hak adat dan kebijakan tradisional (*Suara Pembaruan*, 24 Agustus 1999; Sangaji 2002). Ia mengemukakan bahwa komunitas lain yang telah kehilangan cara-cara tradisional mereka dan terobsesi dengan kepemilikan lahan, atau memaksa masuk ke dalam taman nasional dengan monokultur kakao, harus belajar dari contoh Katu (Laban 2000).

Dasar hukum pengakuan atas Katu yang diberikan oleh kepala balai taman nasional yang "ekopopulis" masih bisa diperdebatkan—rencana pengelolaan tetap menegaskan kembali klaim bahwa taman nasional adalah tanah negara, undang-undang melarang adanya pemukiman, dan Desa Katu harus direlokasi di luar perbatasan. Khawatir akan gelombang klaim tetapi tidak mampu, setidaknya untuk saat ini, untuk mencegah pelanggaran batas taman nasional sehingga kalangan konservasionis yang berorientasi-taman berusaha merumuskan kriteria baru mengenai apa yang disebut sebagai perilaku adat atau "tradisional" yang diperbolehkan.

Ketika ia mengakui hak dan kebijakan penduduk Katu, kepala balai taman nasional berpendapat bahwa mereka tidak perlu diarahkan atau dimonitor karena mereka merupakan komunitas adat yang secara alamiah bertindak dengan benar. Ia sungguh amat senang ketika mereka menunjukkan minat untuk memperbaiki beberapa terasering padi yang telah dibuat beberapa puluh tahun sebelumnya dan menanamnya dengan padi jenis lokal. Tidak diragukan lagi, ia kemudian merasa kecewa ketika

para pemimpin Katu mengumumkan sebuah rencana bagi setiap rumah tangga Katu untuk menanam sekurang-kurangnya 100 batang kakao (TNC 2002b:167). Subjek adat yang patut dicontoh ini kemudian jatuh dari keagungan ekologi, dan bergabung dalam demam kakao, sebuah tanaman yang kepala balai taman nasional melarang keras karena risiko pasar dan keragaman hayati yang semakin menurun (TNC 2002a:22).

Para penulis rencana pengelolaan taman nasional, yang keyakinannya tidak sekuat kepala balai taman nasional, memperkenalkan aturan-aturan yang ketat dengan konsekuensi masyarakat Katu dan Toro harus mematuhi, sembari menegaskan bahwa aturan-aturan ini disimpulkan secara cermat dari kebiasaan mereka sendiri sebagai masyarakat adat. Rencana ini menetapkan bahwa "penerapan adat diharapkan dapat membatasi kegiatan perburuan, kecuali perburuan yang dilaksanakan komunitas adat yang memang memiliki wilayah berburu tradisional. Diharapkan bahwa teknik-teknik tersebut bersifat tradisional, dan dengan demikian, tidak membolehkan pemakaian senjata api atau jerat-kawat" (TNC 2002b:67). Rencana pengelolaan menyatakan bahwa aktivitas di Katu dan desa-desa lain, yang berbatasan dengan taman nasional, yang mengklaim hak-hak adat, perlu diamati secara cermat demi keberlanjutannya. Mereka juga perlu diperiksa dengan cermat menurut kriteria baru tentang kesehatan dan kenyamanan. Rencana ini memperdebatkan bahwa, "tidak terdapat jaminan bahwa corak perburuan tradisional akan lestari, atau pada masa sekarang ini cukup layak memenuhi kebutuhan nutrisi kehidupan modern secara memadai." Berlawanan dengan argumen bahwa komunitas adat harus sejalan dengan adat, rencana ini membuat pernyataan bahwa komunitas tradisional tidak harus "difosilkan". Mereka harus "mapan secara keuangan dalam jangka panjang, harus berintegrasi dengan ekonomi uang yang lebih luas" melalui "penanaman kopi ... atau yang masih lebih baik, sumber daya alam lokal yang bersifat komersial seperti rotan" (TNC 2002a:84). Pernyataan ini menyetujui fakta bahwa desa-desa seperti Katu telah menjual kopi selama seabad, dan rotan untuk beberapa dasawarsa, sehingga rencana ini tidak menawarkan mereka sesuatu yang baru. Tambahan lagi, kepala balai taman nasional secara tegas dan definitif melarang mereka untuk mengejar pilihan mereka yang "paling manjur secara keuangan" yakni kakao.

Ringkasnya, sekalipun argumen untuk hak-hak adat melekat pada kearifan komunitas tradisional yang murni, komunitas seperti Katu dianggap masih membutuhkan nasihat para ahli, peraturan terperinci, dan intervensi demi perbaikan. Hak mereka diakui sejauh praktik-praktik mereka sejalan dengan gambaran mengenai kegiatan ramah lingkungan yang harus sesuai dengan komunitas adat. Ketika seorang penduduk desa mengemukakan pendapatnya selama sesi dialog dengan para pegawai taman nasional yang difasilitasi oleh YTM (dikutip sesuai naskah aslinya):

Kami megelola secara arif walaupun terjadi pembongkaran-pembongkaran tapi tidak menjadikan kerusakan... Persoalan sekarang apakah memang dari balai taman nasional akan meligitimasi ... aturan-aturan lokal yang berlaku. Nah jadi disitu menjadi keraguan kita selama ini... Jadi sekali lagi kami minta bagaimana dikembalikan tanah-tanah ulayat dan tanah-tanah adat itu kepada masyarakat untuk dia kelola ... Kami sangat tidak setuju kalau dianggap masyarakat kami di sini sebagai peryerobot masuk dalam taman nasional sementara kami kembali mengelola kami punya hak milik (YTM 2003:10).

Dari perspektif penduduk perbatasan taman nasional, menebang pohon (pohon biasa) bukan merupakan sebuah perusakan. Hal ini menjadi praktik-praktik normal dan perlu bagi orang yang berladang.

Kurangnya perhatian terhadap konservasi hutan telah mendorong para ahli TNC beserta sebuah program riset antardisiplin yang besar di bawah pimpinan pihak Jerman di seputar taman nasional (*Stability of Rainforest Margins*, STORMA) untuk menyimpulkan bahwa penduduk desa di perbatasan taman nasional tidak mempunyai, atau mungkin sekali tidak pernah mempunyai, sebuah sistem pengelolaan hutan adat. "Peraturan tradisional mengenai pemanfaatan sumber daya hutan hampir lenyap", tulis Burkard dari tim STORMA, "jarang dibatasi pemanfaatan hutan dan belum diciptakan mekanisme tradisional yang dirumuskan dengan baik untuk mengatur pemanfaatan sumber daya di kalangan masyarakat setempat" (Burkard 2002a:6). Penduduk desa di wilayah perbatasan taman nasional, demikian ia menegaskan, kekurangan konsep mengenai tanggung jawab kolektif. Ia menemukan bahwa mereka tidak mempunyai kohesi lokal dan hanya ada sedikit pemahaman mengenai gotong-royong atau bantuan bersama dalam masalah mata pencaharian, setiap keluarga mengurus dirinya sendiri, sementara pencurian tanaman tahunan, tanaman dan hasil panen merupakan sesuatu yang lumrah (Burkard 2002b:33). Mereka tidak cocok dengan contoh baku yang dinyatakan para ahli mengenai masyarakat adat yang hidup dalam komunitas yang harmonis sejalan dengan alam. Ketika ilmuwan Harvard dan konsultan TNC, Campbell Webb diwawancara oleh tim STORMA, ia menegaskan bahwa penduduk desa di perbatasan taman nasional hanya mempunyai sedikit pengetahuan tentang hutan dibandingkan dengan masyarakat adat (penduduk asli), yang cara hidupnya telah ia pelajari di masa lampau, yaitu suku Dayak dari Kalimantan. Penduduk desa di Sulawesi, demikian ia menyimpulkan, bukanlah "masyarakat hutan", mereka pada dasarnya adalah kaum petani yang memanfaatkan hutan untuk tujuan praktis dan terbatas, misalnya sumber daya rotan, kayu gelondongan dan kayu bakar (STORMA 1999:40). Saya percaya bahwa penduduk di daerah pegunungan di Sulawesi akan setuju dengan penilaian terhadap hubungan pragmatis mereka ini dengan hutan. Apa yang saya temukan sebagai hal yang bertentangan terhadap karakteristikasi

atau pencirian menurut Webb tentang suku Dayak, karena mereka pun menebang pohon dan berladang, dan secara mendasar merupakan "kaum petani."

Kecintaan terhadap alam adalah kepentingan kaum perkotaan dan perlindungan keragaman hayati merupakan sebuah keprihatinan yang diimpor dari luar: hal itu bukan "kebiasaan" bagi orang yang berkebun di dalam hutan dan membuat penilaian serta perlindungan atas spesies yang berguna, tetapi memandang kebanyakan pohon sebagai "pohon biasa."⁹ Sumber daya dijajah dan dilindungi hanya ketika sumber daya tersebut berharga atau langka (Ellen 1986). Kekurangan pokok yang kini muncul di pegunungan Sulawesi Tengah bukanlah kekurangan hutan, tetapi kekurangan lahan pertanian karena meningkatnya jumlah penduduk, penutupan perbatasan hutan oleh peraturan negara, dan privatisasi bekas ladang yang telah ditanami coklat (Li 2002c). Sekarang ini kekurangan lahan pertanianlah dan bukan masalah konservasi hutan, yang ada dalam pikiran para petani di wilayah perbatasan hutan.

Di samping isu mengenai pertanian, pembalakan liar diidentifikasi sebagai ancaman terhadap taman nasional, dan desa-desa di perbatasan telah diundang oleh balai pengelola taman nasional untuk membantu melindungi taman nasional dengan melakukan patroli di bawah otoritas dewan adat serta menangkap si pelaku kejahatan dan memberikannya denda adat. Ini merupakan tanggung jawab berat, yang menurut pengamatan para penduduk desa, mereka belum diberikan kompensasi sesuai dengan permintaan mereka—pengembalian akses ke tanah nenek moyang. "Memberdayakan" penduduk desa untuk melindungi hutan mereka dari pembalakan liar berarti mengharapkan atau menuntut mereka bertarung dengan pihak pendatang yang kuat, termasuk pejabat pemerintah, dan tetangga mereka yang terlibat langsung dalam pembalakan di desa sendiri. Kepala balai taman nasional yang ekopopulis telah memposisikan desa-desa adat sebagai pihak yang mempunyai satu kepentingan yang seragam, yaitu kepentingan mencegah kerusakan hutan yang berada di perbatasan permukiman mereka, yang menjadi sumber air minum dan irigasi sehingga realitas yang ada bahwa para elite desa, termasuk anggota dewan adat desa, sering terlibat dalam pembalakan, dengan bertindak sebagai perpanjangan tangan dari sindikat pembalakan, seraya mengatur tenaga kerja dari desa, serta memberikan "perlindungan" lokal bagi operasi pembalakan. Mereka sering bersaing dengan para pembalak lain, seraya memecah-belahkan warga desa mereka sendiri dan mereka siap bertarung melawan pihak luar yang mencoba membalak hutan perdesaan (di dalam atau di luar taman nasional) yang tidak siap membayar. Dengan demikian para elite ini mungkin mempunyai sebuah kepentingan dalam mengontrol pembalakan, dalam arti menetapkan

⁹ Lihat Tsing (1999) untuk laporan yang menakutkan tentang penduduk desa Kalimantan yang dianggap sebagai pencinta alam.

monopoli dan sistem pungutan uang yang ketat, tetapi bukan berarti memiliki kepentingan untuk mencegahnya.¹⁰

Penerapan kata "adat" dalam konteks konservasi memperluas gambaran mengenai kualitasnya yang beragam makna dan tafsir. Digunakan pertama kali oleh warga Katu dan orang-orang lainnya sebagai suatu bahasa protes dalam usaha mengklaim kembali hak-hak, selanjutnya kata adat digunakan oleh tim pengelola taman nasional sebagai bahasa pemerintahan, yaitu sebuah mekanisme yang dipakai untuk mengatur sikap dan perilaku komunitas di perbatasan taman nasional. Otonomi dan tanggung jawab yang diklaim sebagai hak-hak adat diterapkan lagi sebagai kewajiban adat, ketika penduduk desa dituntut untuk mengontrol dirinya sendiri dan orang lain, dengan memenuhi standar dan sasaran yang sudah ditetapkan para ahli konservasi. Namun, pemasangan klaim adat tidaklah lengkap. Penduduk desa di wilayah perbatasan taman nasional yang didorong oleh rujukan adat oleh kepala taman nasional terus memperjuangkan definisinya sendiri mengenai hak-hak adat, praktik adat, konservasi, dan perilaku yang pantas.

Menyusul contoh Katu, terdapat perjuangan di banyak desa di perbatasan taman nasional untuk mendapatkan kembali tanah nenek moyang. Hal ini merupakan skenario yang paling ditakuti kepala balai, TNC, STORMA, dan pihak lainnya yang ingin melindungi taman nasional. Sejauh Katu dapat diperlakukan sebagai sebuah perkecualian, yaitu sebagai masyarakat adat yang unik dengan sistem dan cara hidupnya yang unik, ancaman terhadap taman nasional masih bersifat terbatas. Namun, desa-desa di perbatasan taman nasional tidak setuju bahwa warga Katu adalah masyarakat adat bersifat unik. Mereka menegaskan bahwa mereka pun mempunyai tanah adat di dalam taman nasional. Mereka juga asli di wilayah tersebut. Sebagai bukti, mereka memperlihatkan tanda yang ditinggalkan oleh nenek moyang mereka dari generasi terdahulu yang hidup dan bekerja di wilayah yang dikitari oleh taman nasional, seraya menandai lanskap dengan tanda-tanda hunian dan investasi kerja. Tanda-tanda seperti itu ditemukan di bekas pemukiman di puncak bukit yang bisa dilihat dari adanya kuburan, bambu, pohon buah-buahan, yang berasal dari masa sebelum orang Belanda memaksa penduduk yang tersebar di daerah pegunungan untuk bermukim di daerah lembah. Dalam beberapa kasus, tanda-tanda hunian itu bahkan lebih tua lagi, yang meliputi batu kapur dan megalitik. Seperti yang diperlihatkan Henley (2005), penduduk prakolonial di daerah pegunungan rentan terserang kelaparan, penyakit, dan perang. Sebagian dari penduduk itu hidup di lembah-lembah, sawah yang luas diabaikan di daerah seperti di lembah Napu yang menjadi bukti adanya jumlah penduduk yang jauh lebih besar sebelum penaklukan

¹⁰ Lihat diskusi tentang keterlibatan para elite desa dan dewan adat dalam pembalakan liar di Kalimantan (Anau *et al.* 2002; Barr *et al.* 2001; Obidzinski 2002) dan Sumatra (McCarthy 2000).

orang Belanda. Sebagian lebih suka hidup di daerah pegunungan, demi alasan keamanan dan untuk perladangan, karena berladang jauh lebih produktif dibanding sawah dalam kaitan dengan investasi tenaga kerja (Dove 1985).

Studi ekologi yang dilakukan oleh TNC cenderung menegaskan laporan penduduk desa bahwa sebagian besar dari taman nasional itu mempunyai sejarah panjang mengenai pemanfaatan lahan pertanian. Dua puluh enam persen dari seluruh luas lahan 229.000 hektar digambarkan oleh para ahli TNC sebagai kurang lebih "hutan antropogenik," terutama bekas lahan perladangan (TNC 2002c:76). Menariknya bahwa TNC kesulitan mencatat dalam membedakan hutan alamiah dari antropogenik:

Hutan yang mengandung uap air di lereng yang lebih rendah di utara Gunung Nokilalaki telah sangat dipengaruhi oleh aktivitas manusia tetapi hutan tersebut hampir tidak dapat dibedakan dari kondisi yang sama dari kantong Besoa di bagian timur, dekat perbatasan taman nasional, yang hanya mendapat sedikit gangguan umat manusia (TNC 2002c:67).

Lebih relevan, studi TNC tentang vegetasi dan pemanfaatan lahan dari taman nasional itu memperlihatkan bahwa ribuan hektar taman nasional yang membentang sepanjang 9–10 km di dalam perbatasan telah ditanami kopi di bawahnya, serta kakao, pada wilayah yang semakin luas (TNC 2002b:20). Promosi Belanda terhadap kopi sebagai sarana membayar pajak, serta pengakuan dalam undang-undang nasional dan undang-undang Belanda bahwa penanaman tanaman produktif selama bertahun-tahun memperlihatkan hak-hak perorangan dan ini secara tidak langsung mengokohkan keyakinan penduduk desa di wilayah perbatasan bahwa taman nasional telah dikeluarkan dari wilayah adat mereka secara tidak sah.

Arti adat sehari-hari bagi penduduk desa di wilayah pegunungan Sulawesi Tengah

Istilah masyarakat adat, yang diperkenalkan LSM sebagai terjemahan dari *indigenous people* dan dikaitkan dengan agenda politik tertentu yang terutama dipusatkan pada akses terhadap tanah telah memasuki wacana populer untuk sebagian penduduk wilayah pegunungan, tetapi tidak semuanya. Gerakan adat tidak mempunyai monopoli atas penggunaan istilah adat, atau masyarakat adat, istilah yang juga menjadi subjek atas penafsiran lainnya. Untuk kebanyakan penduduk di kawasan pegunungan, terjemahan yang siap-pakai untuk istilah masyarakat adat adalah orang yang mempunyai dan mengikuti adatnya sendiri, orang yang mempunyai budaya tertentu yang diwariskan dari leluhurnya. Ketika saya bertanya kepada penduduk desa mengenai contoh tata adat, mereka menjelaskan tentang kegiatan menjalankan ritual untuk menandai

peristiwa penting (kelahiran, kematian, perkawinan, pembentukan desa, pembukaan hutan primer, dan gedung baru), dan wewenang para tetua desa yang mempunyai karisma dan otoritas untuk menyelesaikan sengketa dengan menerapkan sanksi adat, entah mereka itu diorganisasi secara formal atau tidak sebagai dewan adat.

Banyak penduduk di kawasan pegunungan yang mempunyai kebanggaan yang cukup besar dalam keunikan budaya, dalam mempertahankan adat yang dianggapnya masih utuh. Mereka menentang usaha untuk melebur badan-badan adat yang berbeda demi kemudahan administratif. Di Napu, misalnya, terdapat penduduk etnis Baria (juga dikenal sebagai Topayapi atau Tawaelia) di satu lembah kecil, yaitu lembah Sedoa, yang berbicara dalam sebuah bahasa yang tidak ada kaitannya dengan bahasa tetangganya, yaitu bahasa Pekurehua dari Napu dan bahasa Kaili dari Palolo. Usaha-usaha terbaru untuk membentuk dewan adat bagi Napu telah berbenturan dengan apa yang harus dilakukan terhadap kelompok Baria, yang tidak ingin melepaskan keunikan mereka dan otonomi mereka dalam urusan adat. Bahkan di Sedoa, bagaimanapun, terdapat pengakuan bahwa kemurnian adat harus mempunyai batas. Mereka memang kuat secara hierarkis di masa lalu, dengan memberikan tugas kepada para budak untuk menunggu di bawah panggung para aristokrat yang meninggal guna mengumpulkan bagian-bagian tubuh yang membusuk, sebuah praktik yang mereka akui sebagai tidak pantas dalam negara Indonesia yang merdeka. Mereka juga mengakui bahwa adat kontemporer mereka merupakan bagian dari produk kontrol pemerintahan kolonial. "Sebelum misionaris tiba pada 1912, kami mempunyai hukum rimba," kata seorang ketua dewan adat saat ini (kutipan asli):

Orang itu masih liar, tidak tahu hukum, saling membunuh... Tinggal di atas bukit dan hanya bertemu di tempat bernama "penteng" untuk urusan perang ... Sejak zaman Belanda, adat diatur oleh pemerintah, adat memang diakui dan kami terus melaksanakannya. ... Kini semenjak Perda pada 2001, adat mulai dilestarikan dan diangkat kembali (Wawancara, Sedoa, 2003).

Memosisikan diri sebagai masyarakat adat dalam pengertian masyarakat yang melekat pada tata adat merupakan hal yang konstan dan bisa dibawa ke tempat lain—ini bahkan terus berlangsung ketika orang menemukan dirinya berada di luar wilayah leluhur sebagai akibat dari migrasi dan pemukiman kembali. Konsep masyarakat adat ini tidak termasuk dalam "metafisika sedentaris" (Malkki 1992) yang melekat kuat dalam gerakan masyarakat adat di tingkat nasional yang memandang identitas adat bisa menjadi utuh hanya ketika dikaitkan dengan wilayah yang bersifat pasti "semenjak era yang berada di luar jangkauan ingatan." Konsep masyarakat adat, seperti yang digunakan di wilayah pegunungan di Sulawesi Tengah berbeda dari konsep masyarakat asli, sebuah istilah

yang digunakan untuk memperlihatkan hierarki dalam kehadiran di tempat tertentu. Dengan demikian, penduduk wilayah pegunungan dapat dikatakan sebagai asli di desa mereka sendiri, tetapi sebagai pendatang atau migran jika mereka berpindah ke desa terdekat, sementara sesama desa-desa tetangga mereka adalah "asli" dibanding dengan penduduk dari pegunungan yang jauh, dan semua mereka yang berasal dari Sulawesi Tengah adalah "asli" dibanding dengan kaum pendatang, seperti orang Bugis atau Toraja yang berasal dari Sulawesi Selatan, atau transmigran dari Jawa. Istilah lain untuk menandai siapa asli di tingkat provinsi adalah istilah "anak daerah." Akan tetapi di tingkat perdesaan, waktu pun merupakan faktor relevan. Seperti yang telah dicatat, banyak orang di daerah pegunungan Sulawesi Tengah telah berpindah-pindah dan dalam setiap desa terdapat kelompok-kelompok rumah tangga yang datang dari gelombang yang datang pada waktu yang berbeda. Orang yang pertama tiba mempunyai semacam hak istimewa dibanding dengan orang yang datang belakangan. Dengan demikian, menjadi asli atau pendatang merupakan suatu pemosisian relatif, entah spasial atau temporal. Sekali lagi, relativitas konsep asli tidak terlalu sejalan dengan konsep "masyarakat adat" sebagai anggota kelompok yang bisa teridentifikasi yang bersifat pasti sehingga dapat menjadi subjek instrumen hukum internasional seperti Konvensi ILO terhadap Masyarakat Adat (Konvensi 169).

Pengertian lain dari "wilayah adat" pada saat ini di kalangan penduduk wilayah pegunungan Sulawesi Tengah merujuk pada lingkup pengaruh dari kelompok etnolinguistik, sebuah pengaruh yang memancar keluar dari seorang raja atau dari sebuah titik historis (seperti situs pertempuran tempat orang Napu menguasai pertahanannya yang terakhir melawan Belanda). Walaupun jelas pusatnya, pengertian wilayah seperti ini tidak memiliki batas-batas luar yang jelas. Sebagaimana telah dicatat oleh orang lain, kedaulatan prakolonial di Asia Tenggara kurang kaitannya dengan kontrol atas wilayah dibandingkan dengan kontrol atas masyarakat, atau sekurang-kurangnya, loyalitas mereka. Kini, pemahaman atas wilayah dipengaruhi oleh praktik-praktik pemerintahan Belanda, yaitu mengambil alih lingkup pengaruh seorang berkuasa yang sudah ada sebelumnya dan mengonsolidasikannya secara spasial, atau membuat wilayah yang baru, dan menunjuk seorang raja. Spasialisasi kedaulatan disempurnakan melalui praktik-praktik baru dari pemetaan dan penandaan perbatasan (bandingkan dengan Winichakul 1994). Institusionalisasi Belanda terhadap adat sebagai hukum adat melalui perangkat pengaturan tidak langsung yang diterapkan dalam diri orang yang ditunjuk sebagai raja mengintensifkan perpaduan antara adat dan kedaulatan teritorial, terutama pada tingkat kabupaten.

Manifestasi sehari-hari atas pengertian tanah adat sebagai wilayah etnoteritorial ditemukan, sebagaimana biasa, dalam konteks yang penduduk berada di luar wilayahnya. Bersandar pada sejarah panjang

dari pemukiman paksa yang dimulai oleh orang Belanda, Departemen Sosial mengklasifikasikan ribuan orang Da'a di pegunungan di wilayah Palu, dan orang Kulawi dari bukit-bukit yang terjal di barat lembah Kulawi, sebagai suku terasing. Ribuan penduduk di daerah pegunungan dipaksa, atau diajak, menjadi subjek atas pemukiman kembali di lembah Palolo pada 1970-an. Di kawasan pemukiman kembali, orang Kaili Ija yang merupakan orang asli di lembah Palolo mengajukan klaim sebagai "tuan rumah" apabila mereka berhadapan dengan orang luar yang dimukimkan kembali di Palolo, bukan karena mereka atau nenek moyang mereka pernah hidup, berladang, atau sebaliknya menandai kehadiran mereka dengan kerja pada tanah permukiman (satu pengertian dari tanah adat) tetapi karena pemukiman itu termasuk dalam wilayah adat dari Kerajaan Sigi pada zaman prakolonial (Aragon 2000). Orang Da'a yang dimukimkan kembali mengatakan kepada saya bahwa ia sering menantang, "Mereka sering mengatakan, mengapa orang Da'a dan Kulawi datang ke sini ke Palolo, ini bukan wilayah mereka, mereka harus pulang ke gunung, tetapi saya menjawab, mengapa kau membawa saya ke sini? Kami bukan suku terasing, kami suku asli."

Menegaskan kedaulatan teritorial melalui adat

Beberapa komunitas yang mempunyai sebuah keterkaitan leluhur dengan wilayahnya saat ini menerapkan konsep adat ketika mencoba menegaskan kedaulatan teritorial terhadap para migran yang diklasifikasikan sebagai orang luar. Seperti yang telah saya catat sebelumnya, orang dalam atau orang luar adalah istilah relatif, tetapi pembagiannya dapat menjadi tajam ketika status migran bertumpang tindih dengan perbedaan dalam afiliasi agama dan asal di luar provinsi. Mayoritas penduduk asli pegunungan adalah orang Kristen. Para migran yang sering didefinisikan sebagai orang luar berasal dari etnis Bugis, beragama Islam, yang berasal dari Provinsi Sulawesi Selatan.

Para pengkritik gerakan hak adat sering menyoroti risiko wacana adat yang akan meningkatkan sentimen etnis dan mendorong pembersihan dan kekerasan etnis. Namun, sebagaimana konsep adat sudah ditemukan sebelum timbulnya gerakan masyarakat adat dan justru melampaui bidang yang digelutinya, demikian pula halnya dengan sentimen etnis dan konsep kedaulatan etnoteritorial. Dalam bagian ini saya mengamati dua kasus, konsep adat telah diterapkan dalam perjuangan antara orang dalam dan orang luar, satu kasus yang dipengaruhi oleh gerakan adat (Danau Lindu), dan kasus lainnya, yakni Tentena dengan jalan menuju adat cukup berbeda.

Di tepi Danau Lindu, dewan adat direvitalisasi pada pertengahan 1990-an dalam konteks perjuangan melawan bendungan PLTA yang

digambarkan Sangaji dalam Bab 14. Oposisi terhadap bendungan menyatukan banyak pihak dari penduduk desa-desa di tepi Danau Lindu (meski tidak semua), termasuk migran Bugis dan Kulawi yang mempunyai pemukiman di tepi danau, dan yang siap kehilangan tanah dan sumber penghidupan jika bendungan jadi dibangun. "Masyarakat versus negara" adalah sebuah *platform* yang mudah disetujui LSM. Perjuangan selanjutnya mempunyai pertimbangan etis dan politis yang jauh lebih rumit. Dewan adat Lindu mengalihkan perhatian mereka kepada masalah bahwa tanah yang luas dekat danau itu telah dijual atau diambil alih oleh kaum pendatang, yang biasanya dengan persetujuan kepala desa. Tetua adat menyengketakan legitimasi penjualan ini, dan pengambilalihan hak tanah, dan mulai mencari-cari cara untuk mendapatkan kembali tanah itu, atau setidaknya membatasi ekspansi kaum pendatang lebih lanjut, dan membawa tindak tanduk pendatang ke bawah kontrol mereka: peraturan kami di dalam rumah kami.

Peraturan yang ditelorkan dewan adat Lindu memperjelas rujukan terhadap eksistensi dua tipe masyarakat di danau, "masyarakat asli" dan "pendatang." Yang belakangan menjadi subjek peraturan yang berbeda. Misalnya, pendatang dapat dikeluarkan dari sisi Danau Lindu, kalau menyalahi peraturan dewan (Lindu 2001). Daripada menolak kehadiran pemukim pendatang, dan berusaha melakukan pembersihan etnis di lingkungan sendiri, orang Lindu memusatkan perhatian pada praktik pemukim pendatang yang melanggar pemahaman orang Lindu tentang adat atau tingkah laku yang pantas — yang merupakan bentukan baru yang mencampur konsep adat dengan konsep yang berasal dari peraturan negara. Mereka menuduh kaum pendatang gagal menaruh hormat terhadap otoritas dewan adat, dengan memabat hutan tanpa persetujuan, serta mengembangkan kepemilikan lahan lebih dari 2 hektar per rumah tangga, yaitu batas yang ditetapkan orang Lindu sebagai alokasi yang memadai bagi para pemukim baru karena ini bertepatan dengan distribusi tanah per rumah tangga sesuai dengan skema pemukiman-kembali pemerintah.

Para pemimpin Lindu memberlakukan praktik-praktik baru untuk menegaskan kedaulatan mereka. Mereka mengidentifikasi kaum pendatang dengan lahan lebih dari 2 hektar dan mencoba mengambilnya dari mereka dan mengalokasikannya kembali kepada penduduk Lindu yang miskin. "Kami telah menyampaikan kepada mereka: kami tidak menginginkan kopi dan coklat kalian, kalian bisa menyimpannya, tetapi tanah menjadi milik kami. Kami tidak pernah memberi atau menjual tanah kepadamu. Kau merebutnya, dan kini kami mengambilnya kembali," demikian kata seorang tetua Lindu yang saya wawancarai pada 2003. Rencananya mencakup pencegahan migrasi baru dengan membangun pos pemeriksaan pada jalan setapak menuju Lindu sebagai tempat pemeriksaan KTP. Orang Lindu telah melakukan sensus penduduk dan berencana

mengulanginya lagi setiap 3 bulan untuk mengecek bahwa tidak terdapat migrasi baru. "Kami menjadi manajer," demikian katanya, menggunakan istilah Inggris *manager*, mungkin untuk memperlihatkan bentukan baru, dengan penegasan kembali kedaulatan mengharuskan dewan adat Lindu yang menjalankan fungsi yang dikaitkan dengan pemerintahan modern—pendaftaran, survei, klasifikasi, regulasi, dan berpikir ke depan mengenai kebutuhan generasi mendatang. Kaum pendatang di Danau Lindu melakukan perlawanan dengan mengatakan bahwa penduduk Indonesia boleh bermigrasi sesuka hatinya, untuk menjadi sejahtera melalui kerja dan inisiatif mereka sendiri. Mereka menegaskan bahwa ini hasil karya dan inisiatif mereka sendiri yang memperbaiki tanah yang sebelumnya terabaikan atau disalahgunakan oleh orang Lindu. Mereka adalah orang-orang yang telah membantu mencapai tujuan negara untuk pembangunan. Dari perspektif mereka, kontra-klaim dari penduduk Lindu hanyalah sinyal iri hati dan oportunisme.¹¹

Di Tentena, kota kecil yang didominasi orang Kristen terletak di tepi Danau Poso yang dibangun misionaris Belanda, mobilisasi rasa berdaulat atas wilayah atau teritori yang dimediasi melalui adat tidak ada kaitannya dengan gerakan masyarakat adat versi AMAN, AMASUTA atau para aktivis pembela. Hal ini merupakan respons terhadap konflik kekerasan di Kabupaten Poso, yang telah memicu kaum Kristen (kebanyakan penduduk asli) melawan orang Islam (kebanyakan kaum pendatang) dalam beberapa tahun terakhir. Penegasan kembali adat dalam konteks ini adalah sebuah inisiatif para elite Tentena. Langkah ini dipimpin oleh pejabat pemerintah senior, sebagian dari mereka tinggal di Tentena sebagai pengungsi dari Kota Poso ketika Poso diidentifikasi sebagai wilayah Muslim dan secara efektif melakukan pembersihan kaum Kristen. Mereka masih tetap pejabat pemerintah, yang menerima gaji, tetapi mereka tidak bisa melaporkan diri untuk bekerja di Poso karena kurang aman. Dengan demikian mereka menemukan dirinya secara aneh di dalam dan di luar pemerintahan, dengan waktu untuk merefleksikan kembali mengenai bagaimana mengatur kembali kedaulatan. Salah satu faktor dalam pikiran mereka adalah Deklarasi Malino yang dicetuskan untuk mengakhiri perkelahinan pada Desember 2001, yang melahirkan pernyataan (kutipan sesuai naskah asli):

"Tanah Poso adalah bagian integral dari Indonesia. Karena itu, setiap warga negara memiliki hak untuk hidup, datang, dan tinggal secara damai dan menghormati adat-istiadat setempat" (Pasal 6).

Deklarasi ini memberi peluang bagi ekspansi teritorial ke dalam wilayah Poso dari para migran provinsi lain atas dasar kewarganegaraan Indonesia yang bersifat umum. Ini juga menjadikan migran sebagai

¹¹Lihat Acciaoli (2001) dan Putromo Paada (2001:105) untuk perspektif Bugis.

subjek terhadap adat-istiadat setempat. Klausul ini secara potensial memungkinkan para pemimpin Tentena untuk menegaskan kembali kedaulatan dari kelompok etnolinguistik asli setempat (masyarakat adat), yang peraturannya harus mengatur tingkah laku mereka sendiri dan orang lain (kaum pendatang) yang berdiam di dalam wilayah mereka. Namun, untuk menerapkan klausul ini, mereka harus menjelaskan apa itu adat setempat, dan bagaimana itu diterapkan. Maka di dalam konteks inilah mereka menjadi ingin untuk mengetahui apa itu AMASUTA, setelah membacanya di media massa dan mendengarnya melalui jaringan LSM. Mereka ingin mengeksplorasi apakah gerakan adat mempunyai relevansinya dengan keprihatinan tersebut. Mereka mengundang Sangaji, saya, dan beberapa orang lain untuk singgah di Tentena dalam perjalanan balik dari Palu, setelah kongres AMASUTA untuk suatu diskusi dengan mereka.

Penerapan adat, yang sepatutnya, telah menjadi keprihatinan panjang dari para elite Kristen Tentena. Memang, ini keprihatinan misionaris Belanda, serta pegawai Belanda, yang mencoba memerintah secara tidak langsung melalui raja, yang diangkat di Poso (Schrauwers 2000). Dalam menjaga tradisi elite ini, seorang pemimpin yang hadir dalam pertemuan kami berpendapat bahwa pendekatan terbaik dalam merumuskan adat di Kabupaten Poso adalah menyelenggarakan sebuah konferensi besar berprofil kelas-atas. Ia sendiri berusaha mencari dana untuk maksud ini dari gubernur. Cita-citanya untuk menyatukan adat suku Pamona yang dipadukan dengan suku-suku kecil Lage, Ondae, dan Tojo, sebuah visi yang satu arah dengan aspirasinya mengenai membentuk sebuah kabupaten baru, Pamona Raya.¹² Mengutip genealogis raja dan adat Pamona yang tersebar luas dari sumber asalnya di wilayah pegunungan, ia menegaskan bahwa adat Pamona yang murni saat ini berada di Raja Datu Luwu di Palopo, dan perlu didapatkan kembali darinya. Selama tiga hari, ketika ia masih muda, ia meminjam sebuah buku bahasa Belanda tentang adat Pamona yang ia ingin sekali dibuatkan fotokopinya, seakan-akan jawaban tentang pembentukan kembali kekuatan dan integritas Pamona terdapat dalam sumber dokumenter yang valid tersebut.

Para pemimpin lain yang memberikan sumbangannya dalam diskusi kami di Tentena memiliki keprihatinan-keprihatinan yang lebih biasa tetapi praktis. "Kami menemukan 12 bom dalam rumah orang Islam di Tentena," ujar seseorang, dan dilanjutkan, "kami berusaha untuk lebih mengontrol siapa pun yang datang dan berdiam di sini dan apa yang mereka lakukan." Peserta lain menegaskan bahwa adat yang dipraktikkan Tentena dan di wilayah Pamona secara lebih umum, hanya berurusan dengan perkawinan dan upacara lainnya, dan tidak membahas apa yang kini menjadi pertanyaan kunci: kontrol terhadap

¹² Tentang cara misionaris Belanda menciptakan etnis "Pamona" dan kompleksitas identifikasi etnik di dataran tinggi, lihat Schrauwers (2000).

siapa yang hidup di mana, dan kontrol terhadap hak atas tanah. "Jika kami mempunyai masalah tanah," demikian komentarnya, "kami pergi ke polisi dan pengadilan, bukan ke adat." Para pemimpin umumnya optimis, bagaimana pun, adat dapat memainkan peran penting: "Jika para leluhur dapat mengatur dirinya melalui adat, mengapa kami tidak?"

Para pemimpin Tentena menjadi tertarik dengan kemungkinan mendapatkan kembali tanah mereka di Danau Poso, yang diambil-alih oleh pejabat pemerintah, dan mereka menerapkan semacam peraturan lingkungan untuk menjaga kualitas air dan menghentikan penurunan permukaan air. Mereka mengakui bahwa kaum pendatang (terutama para migran Bugis) membeli semakin banyak tanah di Kabupaten Poso, bernegosiasi dengan penduduk wilayah pegunungan yang miskin lalu berurusan dengan kepala desa dan atasannya untuk memuluskan langkah mereka, sebuah dinamika yang harus dibalikkan. Mereka tidak bermaksud menangani pembersihan etnisreligius di wilayah pegunungan tetapi mereka melihat kebutuhan mendesak untuk menghentikan gelombang migrasi orang luar sehingga penduduk asli terutama orang Kristen di pegunungan dapat bertahan pada lahan-lahan di sana. Orang Muslim telah dipindahkan dari Kota Tentena, yang menjadi markas besar kepemimpinan Kristen dan menjadi titik mundurnya pengungsi Kristen. Sebelum konflik, terdapat sejumlah besar orang Islam di Tentena. Pada tahun 2003, hanya sedikit, mungkin sekali tidak ada. Ketika orang Muslim pergi, kini babi berkeliaran bebas di tempat kios-kios warga Bugis yang ada di pasar. "Kekuasaan kami di dalam rumah tangga kami," tampaknya fisibel di dalam Kota Tentena, pada kondisi saat ini, tetapi di wilayah pedalaman Kabupaten Poso, dan Sulawesi Tengah pada umumnya, gelombang masuk pendatang dari luar terus berlangsung.

Adat sebagai senjata etnopolitis

Di Sulawesi Tengah dan di tempat lain, reorganisasi spasial terhadap kekuasaan, yang diselingi dengan legislasi otonomi daerah, telah memprovokasi serangkaian gerakan oleh elite birokrat dan politik, untuk membentuk kabupaten baru dan memobilisasi dukungan politik di jalur etnis. Para elite ini sering berasal dari kaum aristokrat yang menduduki peran penting dalam sistem adat yang dipergunakan dalam sistem pemerintahan kolonial. Bagi mereka, adat adalah konfirmasi kemampuannya untuk memerintah. Bahasa mereka sering populis, namun dengan rujukan pada pemberdayaan hak, membuat *platform* mereka dan *platform* organisasi seperti AMASUTA sulit untuk dibedakan. Kebingungan ini mungkin disengaja, yang dirancang untuk mendisorientasikan gerakan adat, atau mungkin juga bertumpang tindih: etnopolitik mungkin telah menggunakan wahana adat bahkan tanpa

tujuan berjuang untuk kepentingan rakyat, berbeda dengan AMASUTA beserta organisasi yang berkaitan.

Aminudin Ponulele, Gubernur Sulawesi Tengah dari 2001 hingga 2006, membentuk sebuah organisasi adat yang disebut Pitu N'gota Ngata Kaili. Lembaga ini anggotanya berasal dari Golkar yang menonjol. Lembaga ini mengklaim yurisdiksinya atas wilayah Kaili, juga Napu, Besoa, dan Bada. Bentangan geografis ini secara historis bermasalah: Napu suatu ketika mengakui otoritas Kerajaan Kaili dari Sigi, tetapi Besoa dan Bada tidak. Peleburan keduanya ke dalam lembaga ini telah dijustifikasi gubernur dalam kaitan dengan genealoginya: ia mengklaim mempunyai nenek moyang yang dikuburkan di Besoa, membuatnya menjadi penduduk asli Besoa, dan ia juga mengklaim mempunyai nenek moyang di Danau Lindu. Satu penafsiran terhadap Pitu N'gota adalah bahwa ini menjadi wahana gubernur untuk dipilih kembali. Namun, ada juga penafsiran lain.

Seorang pegawai dari Palu, yang awalnya berasal dari Napu, menjelaskan tentang Pitu N'gota kepada saya dalam kaitan dengan pertarungan antara anak daerah provinsi dan kaum pendatang, serta menempatkannya dalam konteks yang lebih luas dari kerusuhan Poso dan Palu dalam lima tahun belakangan. "Pitu N'gota harus memperkokoh orang-orang Kaili sehingga mereka menjadi cukup kuat dan beradab sehingga orang lain tidak dapat begitu saja merampas tanah orang. Kami mengontrol Kabupaten Donggala dan Poso—ini adalah wilayah Kaili." Permasalahan dengan orang luar yang ingin menyerobot tanah Kaili, demikian ujarnya, telah didiskusikan secara terbuka dalam pertemuan Pitu N'gota. Hal ini dikaitkan dengan—melalui aneka cerita—otonomi daerah dan kebutuhan untuk memulihkan adat di setiap wilayah. Salah satu kaitannya adalah melalui pemilihan umum: Pitu N'gota, demikian ujarnya, akan mempromosikan dan mendukung calon yang disetujui para pemimpin adat, sebut saja misalnya, orang dari keturunan bangsawan yang juga berpendidikan memadai. Keterkaitan lainnya adalah melalui keputusan tentang batas kabupaten dan kecamatan, isu politik yang hangat saat itu, dengan Pitu N'gota yang nasihat dari dimensi historis. Seperti di Lindu dan Tentena, fungsi penting yang dimaksud untuk pengokohan adat adalah mengontrol tingkah laku orang luar, "Mereka (orang luar) tidak tahu apa itu adat," ujarnya. Ketegangan-ketegangan etnis seperti ini kerap terjadi, bahkan dengan kekerasan, misalnya, dalam kasus antara orang Da'a dengan orang Bugis di Pasar Palu, korbannya 5 orang dari Da'a terbunuh. Kejadian ini, yang diceritakan berulang kali dalam berbagai versi, kemudian membentuk solidaritas antara kelompok orang Kaili dari lembah yang mayoritas beragama Islam dan orang Da'a dari pegunungan, subsuku Kaili yang mayoritas beragama Kristen, yang bergabung dalam fron lintas pemisahan agama. "Kami suku Kaili sadar hukum, jadi kami akan membina mereka orang luar." Pernyataan ini

adalah suatu pembalikan yang menarik dari pandangan sebagian orang luar tentang penduduk asli Sulawesi Tengah sebagai kaum terbelakang, malas, primitif, dan kurang berselera tinggi, perlu pendidikan dan pengarahannya dari tetangga berasal dari selatan yang lebih maju.

Dalam kaitan dengan pemekaran kabupaten terdapat dua sisi yang bertarung di Napu: Pitu N'gota dipandang oleh sebagian orang sebagai bagian dari satu tawaran untuk mendirikan kabupaten yang menyatukan wilayah Lembah Palu, Palolo, Napu, Besoa, dan Bada (untuk kemudian disebut Kabupaten Sigi-Lore). Rencana alternatif mencakup Napu dengan Poso, sebuah kabupaten yang akan didominasi umat Islam, karena kota Poso dan wilayah pesisir di sekitarnya praktis telah "dibersihkan" dari orang Kristen. Napu adalah Kristen, tetapi secara historis bertentangan dengan Pamona, pelaku-pelaku utama Kristen dalam konflik Poso. Para tetua adat di Tentena mengomentari kegagalan Napu untuk membantu pengungsi Kristen atau mengirim tambahan kekuatan ketika milisi Laskar Jihad Islam berbasis Jawa melancarkan serangan keji ke desa-desa Kristen dan maju ke Tentena pada Desember 2001. Mereka melihat bintang Napu sedang terang, dalam bentuk kontrak pembangunan dan posisi kepegawaian, sedangkan akses suku Pamona terputus. Yang juga relevan bahwa Napu saat ini menjadi wilayah terbuka untuk ekspansi kaum pendatang ke daerah pedalaman. Satu Desa Napu, Watumaeta, pada 2001 mempunyai penduduk 58% Bugis, dan desa-desa tetangga, yakni Sedoa dan Alitupu juga mempunyai penduduk Bugis yang signifikan (Li 2002c; Yayasan Kayu Riva 2001).

Secara operasional, sampai tahun 2003 Pitu N'gota belum berbuat banyak. Lembaga ini digerakkan oleh gubernur dalam konteks pemukiman liar di Dongi-Dongi dalam wilayah perbatasan taman nasional yang sudah diulas di depan. Gubernur mengatakan bahwa Pitu N'gota harus pergi dan memberikan semacam pengertian kepada masyarakat, dengan menggunakan tekanan kepada mereka untuk meninggalkan tanah yang mereka tempati dan setuju untuk dimukimkan kembali di luar taman nasional. Campur tangan Pitu N'gota juga diminta oleh beberapa pemain utama di dalam konflik Dongi-Dongi, seraya berbicara atas nama masyarakat adat Pekurehua (dari Napu) (Laban *et al.* 2002:48, 65). Sebagai responsnya, Pitu N'gota berusaha agar nama dari taman nasional diganti menjadi Taman Nasional Baloni Lore Lindu untuk menegaskan statusnya sebagai tanah adat, di mana dewan adat akan menerapkan hukuman berupa kerbau, kaleng tembaga, dan sarung daerah bagi si perusak hutan.

Tidak terjadi apa pun dari pengumuman ini. Tidak jelas apakah penduduk Sulawesi Tengah mengakui otoritas Pitu N'gota Ngata Kaili sebagai lembaga adat. Salah satu kelompok yang skeptis dengan klaim yang dibuat oleh Pitu N'gota adalah penduduk Da'a di daerah pegunungan yang telah membentuk organisasi etnopolitik sendiri, Rumpun Da'a.

Sebagaimana Pitu N'gota, dalam beberapa penampilannya, Rumpun Da'a termotivasi oleh oposisinya terhadap kaum pendatang dan dibentuk sebagai respons atas konflik di pasar Palu pada tahun 2000. Masalah Rumpun dengan Pitu N'gota adalah bahwa Pitu N'gota didominasi oleh orang Kaili di dataran rendah yang tidak mengakui posisi Da'a sebagai saudara tua, tokoh pertama dari keturunan leluhur keramat yang keturunannya mencakup suku Kaili dan suku lainnya, termasuk Bugis dan Belanda, melalui Ratu Wilhelmina. "Kami coba berbicara kepada Pitu N'gota," ujar seorang anggota Rumpun yang terkenal, "tetapi sejarah saja tidak memadai. Mereka tidak ingin mengakui bahwa leluhur mereka berasal dari gunung."¹³

Sebagai akibat dari pemukiman paksa oleh Depsos, di bawah program masyarakat suku terasing, orang Da'a dipencarkan dalam diaspora. Mereka tersebar di seluruh Kabupaten Donggala, dan dianggap sebagai kelompok terbesar di Palolo, melebihi jumlah orang Kaili Ija. Satu sasaran dari Rumpun Da'a adalah mengumpulkan kembali komunitas yang tersebar. Menyusul konflik di pasar, Rumpun dilaporkan mengangkat sumpah dengan mengatakan bahwa "kematian lima orang itu sudah cukup, jika lebih dari itu, kami akan menyelesaikannya sendiri." Menyangkut hal ini, saya diberitahu bahwa, mereka akan menyelesaikan masalah melalui jalan kekerasan, dan tidak melalui hukum adat atau undang-undang nasional, jika serangan kekerasan kembali menimpa mereka.

Pemukiman liar di Dongi-Dongi di dalam wilayah perbatasan taman nasional didominasi oleh orang Da'a yang berpindah dari lokasi pemukiman yang tidak memadai di Palolo, atau langsung dari perbukitan di barat Palu di mana mereka telah menanti dengan sia-sia untuk mendapatkan fasilitas seperti jalan. Para anggota Rumpun di Dongi-Dongi dilaporkan mengangkat sumpah bahwa orang luar — yang berarti orang Bugis — "tidak akan dapat diterima" karena mereka ingin mengambil alih tanah dan menimbulkan kekacauan. Para pemimpin Rumpun Da'a mengklaim bahwa kekuatan mereka berasal dari kesatuan dan jumlah mereka, "Jika ada masalah, ribuan orang akan turun dari bukit-bukit." Ini memang terjadi dalam insiden Pasar Palu, dan akan diperkuat lagi seandainya pemukim Da'a di Dongi-Dongi digusur secara kasar dari taman nasional oleh tentara atau polisi. Inilah juga mungkin salah satu sebabnya mengapa para pemukim itu masih tetap ada di Dongi-Dongi beberapa tahun setelah mereka menguasai tanah taman nasional (2001).

Kota Palu, di mata Rumpun merupakan wilayah Da'a. "Leluhan kami dari gunung yang membuka hutan di lembah Palu, masih sebelum Sawerigading mendorong mundur laut dan menjadikan teluk; mereka yang pertama menanam jagung di situ." Sekalipun orang Da'a mempunyai perbedaan pendapat dengan orang Kaili di dataran rendah, yang tidak

¹³ Untuk asal-usul pegunungan dari penduduk Sulawesi lihat Henley (2002; 2005), Li (2001b), dan untuk argumen yang lebih umum, Reid (1997).

membantu orang Da'a memperoleh jabatan di pemerintahan, mereka mengklaim akan mendukung Kaili dalam konflik dengan orang luar. Mereka waspada dimanfaatkan secara politik. Mantan Gubernur Paliuju adalah seorang Da'a, tetapi mereka merasa ia tidak berbuat apa pun tatkala berkuasa, dan mereka tidak terkesan dengan aktivitasnya di Jakarta, ketika ia mencoba memberikan satu blok suara Da'a (konon mencapai puluhan ribu) kepada partai pilihannya dalam pemilihan umum 2004.

Rumpun Da'a, seperti gerakan etnopolitik lainnya, dipimpin para aristokrat yang mempunyai kepentingan berbeda dari orang-orang miskin di perdesaan, padahal mereka berbicara atas nama orang miskin ini. Secara khusus, elite Da'a merasa dikucilkan dari kantor pemerintahan provinsi, sekalipun tingkat pendidikan memadai. Keinginan yang mereka ungkapkan melalui Rumpun adalah masuknya mereka ke dalam mesin birokrasi negara, serta ketetapan untuk pelayanan memadai (jalan dan sekolah) di tempat mereka di pegunungan sehingga lebih banyak lagi orang Da'a menduduki jabatan penting dalam pemerintahan dan masyarakat. Mereka memandang ke masa lalu, agar dapat menegaskan lagi hak mereka di masa kini, termasuk hak atas akses menuju modernitas. Mereka juga mempromosikan budaya Da'a, yang dikenal sebagai nyanyian, tari, dan mitologi-sejarah.

Rumpun Da'a beroperasi dalam wilayah yang sama, dan dengan konstituen Da'a yang secara potensial sama, sama seperti AMAK (Aliansi Masyarakat Adat Kawalise) dan organisasi hak adat yang berafiliasi dengan AMASUTA. Keduanya beroperasi atas nama adat, tetapi agenda politik dan gaya organisasinya berbeda. Rumpun secara eksplisit melakukan advokasi terhadap sebuah etnopolitik: secara ideal, kontrol Da'a atas mesin pemerintahan di wilayah Da'a, atau minimal, ada perwakilan Da'a yang memadai. Rumpun terorganisir secara teritorial melalui sistem pemerintahan yang sudah ada, yaitu sistem desa, dan dipimpin oleh kepala desa Dombu, yang mengklaim dirinya sebagai keturunan raja. Lembaga ini berperan di sejumlah desa di wilayah asal di perbukitan dan mempunyai perwakilan di beberapa kecamatan di lembah Palu dan Palolo yang termasuk banyak orang Da'a. Sebaliknya, AMAK didukung oleh para anggota yang mempunyai kasus: pertentangan yang tajam dengan otoritas pemerintah yang mengambil alih tanah dan sumber daya mereka. Cakupan spasialnya bersifat sempit, dan semangat anggotanya naik-turun dengan urgensinya perjuangan mereka. Para pemimpinnya bukan dari kalangan elite.

Adat sebagai alat pemerintahan desa dan penjaga ketertiban

Baik Pitu N'gota maupun Rumpun Da'a telah diminta oleh bupati, gubernur, dan pejabat senior lainnya untuk membantu menyelesaikan

konflik, atau secara lebih umum, membantu membimbing dan mendidik warga yang seharusnya menghormati dan mengakui otoritas adat. Seperti yang sudah dikemukakan, Pitu N'gota diminta untuk "memberikan pengertian" kepada petani yang telah menduduki tanah di dalam taman nasional di Dongi-Dongi, tetapi tidak ada solusi praktis yang diajukan, selain dari opsi pemukiman kembali yang sudah ditawarkan oleh pejabat pemerintah—dan ditolak oleh para pemukim. Dalam konteks kekerasan etnoreligius di provinsi ini, adat dan otoritas agama sering digunakan oleh pejabat pemerintah dan diminta untuk membimbing dan mendidik para perusuh dan orang lainnya yang mungkin sebaliknya "diprovokasi." Para pejabat menekankan kemerosotan psikologi massa, yang mengamuk, dan perlu "pembinaan mental" terutama orang muda, yang mudah dipengaruhi (*Kompas*, 27 Juni dan 18 September 2001). Upacara adat dimaksud untuk menjembatani persetujuan damai antara kelompok yang bertikai di sekitar Poso. Akan tetapi campur tangan ini sering tidak efektif dalam mengakhiri konflik, dan hanya melahirkan sinisme tentang adat dan konstituen elitnya. Seperti yang diamati beberapa kritikus, suatu hal untuk mengumpulkan kelompok elite guna menyetujui bahwa pertarungan itu buruk, lain lagi dengan usaha menelaah sebab-sebab kekerasan, membuat konsensus damai yang menanggapi harapan dan kecemasan para pelaku utama di gugus depan (HRW 2002; Sangaji 2003).

Gagasan bahwa adat dapat digunakan dalam mediasi perdamaian dan ketertiban sering ditekankan dalam diskusi mengenai otonomi daerah. Dewan adat yang dibentuk dan diperkuat pada tingkat kecamatan, kabupaten, dan provinsi diharapkan dapat menjadi alat atau bahkan cabang pemerintah. Mandat mereka, dan pertanyaan mendasar tentang adat siapa yang akan diakui, atau dipromosikan, masih tidak jelas. Sekalipun demikian, pemerintah bermaksud "meningkatkan peranan dan nilai-nilai adat-istiadat, kebiasaan-kebiasaan masyarakat dan lembaga adat dalam menunjang kelancaran pemerintahan, kelangsungan pembangunan dan peningkatan katahanan nasional serta mendorong partisipasi untuk kesejahteraan setempat" (Djanggal 2003: 3). Pernyataan ini dibuat oleh seorang bupati dari kabupaten yang baru terbentuk, Bupati Parimo, yang diundang untuk memberikan arahan dalam seminar yang diorganisasi oleh AMASUTA pada 2003. Seorang pengamat hampir dapat melihat pemikiran birokratis bekerja dalam pernyataan ini, dengan membayangkan betapa mudahnya memerintah penduduk yang sudah diatur oleh adat, yang para pemimpinnya bertanggung jawab untuk menjalankan tugasnya dalam cara-cara damai dan semakin baik. Sama seperti para aktivis pendukung gerakan adat, bayangan bupati juga mengidealkan adat. Seperti para aktivis, ia berusaha memulihkan kembali esensi adat dan membuatnya menjadi nyata. Ia menulis tentang adat yang telah mencakup aneka kualitas ideal, sembari juga mencatat perlunya usaha memperkuat, memperbaiki, dan memulihkan adat untuk

mencapai keadaan yang lebih sempurna.

Adat menyatu hidup dan kehidupan masyarakat yang lahir dari hati yang suci ikhlas untuk kemaslahatan sesama manusia tanpa membedakan suku, agama, Etnik dan bangsa... Adat menuntun dan membimbing masyarakatnya agar saling menghormati, saling menghargai dalam perbedaan dan penuh cinta kasih dan kedamaian... Adat adalah wahana dan sarana dalam pendidikan moral bangsa (Djanggal 2003: 4).

Ingat bahwa semua kata ini ditulis oleh pejabat untuk presentasi pada seminar AMASUTA. Namun, pemahamannya tentang adat sebagai alat damai dan kesatuan nasional, sebuah wahana, yang oleh Laura Nader (1991) diistilahkan sebagai "ideologi yang harmonis," sesuatu yang berbeda dari pemahaman AMASUTA mengenai adat sebagai panji mobilisasi rakyat melawan ketidakadilan yang disponsori oleh negara. Mendidik orang untuk mengerahkan pawai massal, menduduki lahan, dan menuntut hak-haknya hampir tidak ada dalam pikiran instansi pemerintah yang melihat adat sebagai alat pengaturan yang tertib. Visi tentang harmoni dan toleransi etnis juga tidak sejalan dengan kenyataan saat ini di Sulawesi Tengah, wacana adat dikaitkan dengan kekerasan etnoagama, etnopolitik, dan ambisi etnoteritorial untuk memulihkan "aturan kami di rumah kami" dan membalikkan dominasi orang luar. Fakta bahwa seminar AMASUTA diselenggarakan di dalam kantor gubernur bisa memperlihatkan bahwa gubernur pun sejalan dengan istilah adat lengkap dengan hierarki yang teratur dan promosi tingkah laku yang baik. Atau ini dapat menjadi sinyal bagi pengakuannya bahwa mobilisasi rakyat seputar adat menjadi kekuatan yang ia perlukan untuk dibimbing dan diarahkan jika ia menjaga status quo dalam provinsi.

Peraturan Daerah mengenai "Pemberdayaan, Pelestarian, dan Pengembangan Adat-istiadat dan Dewan adat" (2001),¹² seperti yang dikeluarkan oleh Kabupaten Poso dan Donggala disalin secara langsung dari peraturan nasional tentang otonomi desa dan otonomi daerah. Ini berarti, peraturan ini tidak dibuat di wilayah tersebut dengan suatu tinjauan yang membahas realitas dan keprihatinan khusus daerah itu seperti yang diizinkan oleh perundang-undangan otonomi. Fokus peraturan tersebut adalah adat pada tingkat desa atau yang setara, sebagai "kesatuan masyarakat hukum yang memiliki kewenangan untuk mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat berdasarkan asal usul dan adat-istiadat setempat" (pasal 1F). Adat didefinisikan sebagai "nilai atau norma, kaidah, dan kegiatan sosial" (pasal 1G) yang "diakui keabsahannya oleh warga masyarakat tersebut dan oleh warga masyarakat lainnya" (pasal 1H). Lembaga adat dinyatakan sebagai sesuatu

¹² Tentang cara misionaris Belanda menciptakan etnis "Pamona" dan kompleksitas identifikasi etnik di dataran tinggi, lihat Schrauwers (2000).

yang "telah tumbuh dan berkembang di dalam sejarah masyarakat yang bersangkutan" dan mempunyai "hak atas harta kekayaan di dalam wilayah hukum adat tersebut," sebagaimana juga hak untuk menyelesaikan masalah dan konflik yang timbul di dalam wilayah mereka (pasal 11). Adat dan lembaga adat adalah subjek bagi pembinaan, pengarahan edukatif menuju perbaikan, dan yang harus mendapat pemberdayaan sehingga adat dipelihara, diperkuat, dan dilengkapi untuk menjalankan peran positif terutama bimbingan etis dan moral (pasal 1J-M).

Peraturan daerah mengenai peran adat dalam pemerintahan desa menangkap, menurut saya, kontradiksi yang membingungkan dari adat di Indonesia masa kini. Hak-hak dasar serta kebiasaan-kebiasaan dan nilai-nilai asli, seperti juga kapasitas otonom untuk mengelola pemerintahan sendiri, dianggap muncul secara alamiah dari komunitas desa yang harmonis, yang utuh dan tidak berubah, sekalipun ada campur tangan ratusan tahun Belanda dan Orde Baru. Namun, adat pun butuh perlindungan, yang diperbaharui dan disesuaikan dengan standar-standar baru. Adat harus dibuat demokratis, jujur, dan objektif, terbuka terhadap pengaruh positif dari mana pun, dan suportif terhadap "persatuan dan kesatuan bangsa" (pasal 3A-B). Tidak ada klarifikasi mengenai status desa yang multietnis, atau yang dibentuk melalui skema pemukiman kembali yang telah memindahkan ratusan ribu orang dari tanah leluhurnya. Akankah kebiasaan leluhur dan kebiasaan baru yang dikembangkan dan diadaptasikan dengan situasi baru mereka, juga diakui sebagai hukum adat yang sah? Apakah mekanisme adat berperan dalam lawan diskriminasi dan perlakuan tidak adil? Desa-desa dianggap mempunyai adat bersama dengan disetujui bersama, seperangkat nilai, serta seperangkat kepentingan. Desa-desa di Indonesia dianggap sebagai komunitas alamiah dan demokratis yang hanya membutuhkan "puntiran halus" untuk membuatnya sempurna.

Yang paling kontroversial adanya peraturan mengakui hak dewan adat "untuk mengelola hak-hak adat dan/atau harta kekayaan adat untuk meningkatkan kemajuan dan taraf hidup masyarakat kearah yang lebih baik" (pasal 7/1B). Secara implisit, pasal ini memberi wewenang untuk mengatur kekayaan dan sumber daya alam, termasuk tanah adat. Hal ini merupakan pasal yang saya temukan digaribawahi dalam salinan peraturan daerah di rumah Kepala Desa Napu, tempat saya tinggal untuk beberapa hari pada tahun 2003. Ia memperlihatkan kepada saya kontradiksi hak-hak yang diakui dalam pasal ini dan serangkaian surat yang telah ia terima dari bupati yang memerintahkannya untuk menghentikan penduduk desa dari membabat hutan di dalam Taman Nasional Lore Lindu, tanah yang mereka anggap sebagai tanah adat, yang amat mereka perlukan untuk perbaikan ekonomi. Lebih banyak lagi pertanyaan yang muncul melalui peraturan tersebut daripada yang bisa dijawabnya, dan kemungkinannya bisa konservatif maupun progresif,

tergantung pada elemen mana dari peraturan ini yang diambil, oleh siapa, dan untuk tujuan apa.

Kesimpulan

Setelah mendalami beberapa penafsiran dan penerapan adat yang beragam, saya ingin menyampaikan perspektif saya sendiri. Seperti yang telah saya jelaskan dalam publikasi sebelumnya, saya khawatir mengenai implikasi adat sebagai sebuah alat etnoteritorialisasi, serta risiko manipulasi elite terhadap adat untuk tujuan politik. Saya juga cemas mengenai pengertian adat melalui sebuah lensa hijau dan konservasionis, yang tampak bagi saya sebagai berada di luar tuntutan umum rakyat perdesaan untuk mendapatkan akses ke tanah untuk produksi yang berorientasi pasar serta akses ke fasilitas modern, seperti jalan, sekolah, dan kerja pemerintahan. Konservasi harus menjadi beban yang ditanggung bersama bukan ditanggung secara tidak proporsional oleh penduduk yang terpinggirkan. Saya tidak percaya bahwa komunitas adalah unit yang alamiah, dan saya yakin bahwa "ideologi harmoni" cenderung mengistimewakan kaum elite terutama kalangan senior, yang diberdayakan untuk berbicara atas nama keseluruhan.

Bagi saya masalah yang paling signifikan yang secara potensial dapat ditanggapi oleh wacana adat, yakni: akses puluhan juta penduduk perdesaan Indonesia kepada tanah dan sumber daya alam, yang terhadapnya mereka bergantung melalui hak-hak adat mereka. Yang saya maksudkan dengan hak-hak adat ini adalah hak atas tanah yang tidak tertulis, tetapi diakui masyarakat setempat dan dihormati. Hak-hak ini bisa berupa individual atau kolektif, dan bisa berupa warisan hak leluhur atau hak yang baru. Dengan menolak mengakuinya, maka rezim penguasa yang berturut-turut telah melegitimasi pengambilalihan hak atas sumber daya, pemindahan penduduk secara paksa, dan penghancuran sumber nafkah hidup. Saya yakin hal ini yang harus diubah.