

Memberdayakan kembali 'Kesenian *Totua*'¹: Revitalisasi Adat Masyarakat To Lindu di Sulawesi Tengah²

Gregory L. Acciaioli
(The University of Western Australia)

Dengan berbagai kebijakan dan hukum yang dikeluarkan, negara secara tidak adil dan tidak demokratis telah mengambil-alih hak asal usul, hak atas wilayah adat, hak untuk menegakkan sistem nilai, ideologi dan adat-istiadat, hak ekonomi, dan yang paling utama adalah hak politik masyarakat adat untuk mempertahankan dan mengembangkan kebudayaannya yang khas. Perangkat-perangkat kebijakan dan hukum yang memaksakan uniformitas dan bersifat hegemonistik ini diproduksi dan digunakan secara sistematis untuk memperkuat dan mempertahankan kedaulatan negara atas kedaulatan masyarakat adat (KMAN 1999a: 1).

Pengantar: latar belakang gerakan masyarakat adat di Indonesia masa kini

Pernyataan di atas dirumuskan sebagai sebagian dari 'fact sheet' yang menerangkan latar belakang Kongres Masyarakat Adat Nusantara (KMAN) yang diadakan di

¹ Saya menggunakan istilah *totua* dari Bahasa Tado, bahasa yang digunakan To Lindu, karena istilah 'orang tua' dalam bahasa Indonesia bisa berarti hanya orang yang sudah tua. *Totua* di sini berarti orang yang berwibawa dan berpengalaman, karena sudah lama (sampai sudah menjadi tua) mengelola adat sebagai anggota lembaga adat. Istilah *totua* dalam bahasa Tado lebih mendekati pengertian itu. *To*

Jakarta antara tanggal 15 dan 22 Maret 1999. Persiapan untuk kongres itu memerlukan waktu tiga tahun. Pelaksananya merupakan tonggak bersejarah dalam rangka mobilisasi masyarakat adat dari seluruh Nusantara untuk menuntut pengakuan hak dan prestasinya dari pemerintah. Utusan-utusan di kongres ini memusatkan perhatiannya atas usaha menghapuskan stereotip negatif mengenai masyarakat adat, agar dapat me-nimbulkan kesan yang mencerminkan hak mereka atas kedaulatan lokal. Mereka menolak istilah pemerintah seperti 'peladang liar', 'penebang liar', 'suku terasing', 'masyarakat terasing', dan sejenisnya yang mereka anggap gagasan Orde Baru yang menghina mereka. Utusan-utusan itu menegaskan lagi definisi 'masyarakat adat',³ istilah untuk diri yang mereka anggap lebih cocok, sebagai 'kelompok masyarakat yang memiliki asal-usul leluhur (secara turun temurun) di wilayahnya geografis tertentu, serta memiliki sistem nilai, ideologi, ekonomi, politik, budaya, sosial, dan wilayah sendiri' (KMAN 1999b).

Kongres ini merupakan tahap baru dalam perjuangan masyarakat adat untuk mencapai identitas baru, dan memperluas skala kerjasama dan tindakan politik semua masyarakat adat. Pencapaian hasil ini diresmikan dengan pembentukan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) sebagai organisasi untuk membela hak masyarakat adat. Hasil lain KMAN meliputi pengumuman beberapa tuntutan yang ditujukan kepada pemerintah Republik Indonesia. Di antaranya adalah duabelas tuntutan Komisi Ekonomis KMAN:

Kongres masyarakat adat Komisi Ekonomis berhasil menyusun 12 tuntutan masyarakat adat yang akan segera disampaikan kepada Dewan Perwakilan Rakyat, berikut adalah duabelas tuntutan tersebut:

berarti orang, atau orang-orang di banyak bahasa Sulawesi Tengah (bahkan Sulawesi seluruhnya), termasuk bahasa Tado. Huruf miring menunjukkan istilah dalam bahasa Tado, kecuali bila ada tanda berikutnya yang menunjukkan bahasa daerah atau bahasa asing lain (misalnya, [B] untuk Bahasa Bugis, [D] untuk Bahasa Belanda, [Y] untuk Bahasa Yunani, dsb.). Istilah gramatika dalam bahasa Latin (misalnya, *sic*, *et al.*, dsb.) juga menggunakan huruf miring. Dalam karangan ini istilah To Lindu saya gunakan untuk menunjukkan masyarakat penghuni pertama di dataran Lindu. To Lindu menuntut status sebagai masyarakat adat yang berwewenang di dataran Lindu yakni sebagai '*indigenous people*' di sana (lihat bagian terakhir karangan ini). Istilah 'penduduk Lindu' atau 'orang Lindu' sebaliknya menunjukkan semua penghuni dataran Lindu, termasuk To Lindu, pendatang dari Sulawesi Selatan, dari daerah lain di kecamatan Kulawi, dan dari pulau lain juga.

² Tulisan ini merupakan terjemahan ke dalam bahasa Indonesia dari makalah berjudul: '*Re-empowering the Art of the Elders: the Revitalization of Adat among the Lindu People of Central Sulawesi*', disajikan dalam panel: 'Menyongsong Otonomi, Daerah: Pem-berdayaan Kembali Pranata Lokal pada Simposium Internasional Jurnal ANTROPOLOGI INDONESIA ke-1: Mengawali Abad ke-21: Menyongsong Otonomi Daerah, Mengenali Budaya Lokal, Membangun Integrasi Bangsa', Universitas Hasanuddin, Makassar, 1-4 Agustus 2000. Tulisan ini telah diterbitkan dalam Jurnal Antropologi Indonesia 26 (65): 60-83.

³ Definisi ini dinyatakan pertama kali di lokakarya Jaringan Pembelaan Hak-Hak Masyarakat Adat yang diadakan di Tana Toraja tahun 1993.

1. Pengakuan lembaga MA (masyarakat adat) dan penghapusan lembaga masyarakat (*sic*—semestinya ‘musyawarah’, bukan ‘masyarakat’) desa (LMD) dan lembaga ketahanan masyarakat desa (LKMD).
2. Tanah Konversi yaitu bekas tanah hak-hak Barat agar dikembalikan kepada MA.
3. Mencabut segala undang-undang, kepres, PP dan SK yang merugikan dan melemahkan hak-hak masyarakat adat.
4. Sistem pengelolaan dan JPS (Jaringan Pengamanan Sosial) harus diserahkan pengelolaannya kepada MA.
5. Menolak sistem pertanian monokultur.
6. Segala sumber daya alam, harus di-kembalikan dan pengelolaannya di-serahkan langsung kepada masyarakat adat.
7. Segala kegiatan pembangunan harus melibatkan masyarakat adat.
8. Pembentukan lembaga keuangan yang mengelola keuangan masyarakat adat.
9. Penolakan penangkapan ikan dengan cara potasium, dinamit atau pukut harium (*sic*— barangkali yang dimaksudkan ‘pukat harimau’) di perairan masyarakat adat.
10. Mencabut HPH, HTI dan lain-lain serta peraturan yang berlaku untuk itu dan mengembalikan tanah masyarakat adat kepada masyarakat adat setempat.
11. Menolak dwifungsi ABRI.
12. Menolak adanya praktik monopoli yang melemahkan perekonomian masyarakat adat (KMAN 1999c).

Seperti terlihat di daftar ini, utusan KMAN memusatkan banyak tuntutan pada usaha menguasai kembali sumber alam ling-kungannya, khususnya tanah, terutama tanah ulayat yang dulu dianggap tanah kosong oleh pemerintah, dijadikan tanah Negara, dan diambil untuk konsesi seperti HPH dan HTI (Gesuri dkk. 1999).⁴

Sebagaimana ditekankan dalam pernyataan yang dikutip di awal tulisan ini, tuntutan paling mendasar yang dinyatakan KMAN adalah tuntutan pemerintah mengakui ‘kedaulatan masyarakat adat’ di wilayahnya masing-masing. Beberapa utusan mengaitkan tuntutan ini dengan pelaksanaan otonomi daerah; sebagian utusan, khususnya dari Papua, Aceh dan Riau, mengaitkannya dengan aspirasi menjadi merdeka. Kebanyakan tuntutan ini menyangkut kepentingan menghapus struktur pemerintahan desa yang seragam untuk seluruh Indonesia yang dulu direkayasa oleh pemerintah Orde Baru melalui Undang-Undang Pemerintahan Daerah

⁴ Menurut tafsiran, ada 20 utusan perempuan dari jumlah 231 utusan seluruhnya, yang mewakili masyarakat adat dari 22 propinsi, ditambah kira-kira 50 utusan dari LSM (Lembaga Swadaya Masyarakat) atau ORNOP (Organisasi Non-Pemerintah). Kelompok utusan perempuan itu menuntut juga penghentian dari semua tindakan yang menghina ‘perempuan adat’, seperti melarang wanita menghadiri pertemuan dengan wakil pemerintah dan kebiasaan TNI menakut-nakuti anggota masyarakat adat dengan taktik memperkosa perempuannya.

1974 dan Undang-Undang Pemerintahan Desa 1979. Contohnya, Komisi Ekonomi KMAN menuntut penghapusan LMD (Lembaga Musyawarah Desa) dan LKMD (Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa). Walaupun sistem Pembina Adat yang diselenggarakan oleh Pemerintah Orde Baru mulai tahun 1994 memusatkan perhatian pada artikulasi aparat pemerintahan dan lembaga adat di tingkat propinsi dan kabupaten (Sakai *in press*), usaha itu menjadi cara pemerintah untuk menekan lembaga adat agar membenarkan program pembangunan pemerintah yang di-programkan dari atas.⁵ Sejak permulaan tahun sembilan puluhan, secara lebih intensif sejak permulaan Reformasi sesudah pemerintah Orde Baru jatuh, pernyataan meminta otonomi untuk lembaga adat, bahkan kedaulatannya, menjadi unsur utama dari situasi politik di antara kelompok yang mengidentifikasi diri sebagai masyarakat adat.

Masyarakat To Lindu membangkitkan lagi kedaulatan adat di Pegunungan Sulawesi Tengah

Pada hari pertama milenium baru di desa Anca, di ujung jalan kuda dataran Lindu, Sulawesi Tengah, seorang pemuda To Lindu melukai dengan pisanya seorang tamu dari desa Kamarora di dataran Palolo. Tamu itu datang untuk mengikuti perayaan Tahun (dan Milenium) Baru. Kepala tamu itu memerlukan lebih dari duapuluh jahitan dari seorang perawat yang kebetulan berkunjung ke keluarganya di Lindu. Peristiwa itu terjadi pada saat perayaan antarkampung yang diadakan setiap tahun di ketiga desa masyarakat Lindu. Perayaan sejenis itu dilaksanakan tiga kali setahun, yakni pada Hari Natal, Tahun Baru, dan Hari Paska.⁶ Perayaan itu berlangsung tiga hari setiap kali diadakan, karena upacara harus dilaksanakan di setiap desa—Anca, Tomado dan Langko—yang dihuni oleh masyarakat To Lindu dataran. Setiap kali dilaksanakan, perayaan itu mulai dengan kebaktian di gereja pada pagi hari, diikuti dengan kunjungan rombongan tamu To Lindu dan tamu dari luar yang datang dari kedua desa ‘pengirim’ ke desa ‘penerima tamu’ (tuan rumah) yang ditentukan untuk hari itu. Sesudah acara kebaktian, makanan

⁵ Untuk contoh dari cara pemerintah ‘menggunakan’ lembaga lokal sebagai alat pemerintah sendiri, lihat Acciaoli (1997) yang menjelaskan bagaimana peranan *pallontara* [B], ahli naskah (*lontara* [B]) Bugis yang menafsirkan konstelasi bintang sebagai tanda udara dan ledakan hama, dipergunakan oleh pemerintah di Sulawesi Selatan untuk memberikan kesan bahwa jadwal penanaman padi yang didesain dan diselenggarakan oleh pemerintah sendiri sesuai dengan unsur-unsur kebudayaan Bugis setempat.

⁶ Hampir seratus persen To Lindu menjadi penganut agama Kristen Bala Keselamatan yang mulai kegiatan penginjilan di daerah Kulawi, Sulawesi Tengah, tahun belasan abad ini (Aragon 2000; Haba 1998; Acciaoli 1989). Baru akhir-akhir ini masuk aliran Kristen lain seperti Pantekosta di masyarakat To Lindu, walaupun banyak pendatang ke dataran Lindu sudah lama menganut aliran Kristen lain (misalnya, Gereja Kristen Sulawesi Tengah yang diturunkan dari Nederlandsche Zendingen genootschap, cabang utusan injil dari Hervormde Kerk di Belanda). Banyak juga pendatang ke dataran Lindu yang menganut agama Islam, termasuk kaum Bugis dari Sulawesi Selatan.

lengkap dihidangkan kepada para tamu.⁷ Selang satu atau dua jam kemudian, di rumah-rumah yang dikunjungi sepanjang hari dari sore sampai malam, makanan dan minuman ringan—kue, kopi, teh, susu coklat, saguer, dan kadang-kadang arak cap tikus yang dihaluskan di hutan (sekarang disebut 'wiski Lindu')—dihidangkan kepada para tamu yang mengunjungi rumah keluarga dan teman di desa itu secara berturut-turut. Sebagian tamu yang datang dari desa lain pulang pada sore hari, tetapi sebagian lagi tinggal lebih lama. Sesudah menghadiri acara kebaktian malam, mereka makan malam di rumah keluarga atau teman, dan sebagian kecil menginap di sana. Pada hari berikutnya, jadwal semacam ini berlangsung pula di desa lain di dataran Lindu. Terjadi pertukaran peranan tamu dan penerima tamu. Demikian pula halnya pada hari ketiga di desa ketiga yang dihuni To Lindu hingga perayaan usai. Walaupun sering kali ada pula tamu datang dari luar dataran Lindu, terutama keluarga To Lindu yang sudah pindah ke ibukota propinsi, Palu, atau ke tempat lain untuk bekerja, kawin dengan orang dari luar Lindu, atau alasan lain, perayaan ini terutama dimaksudkan sebagai tanda persahabatan dalam suasana rukun yang berlangsung antara penghuni ketiga desa masyarakat To Lindu.

Peristiwa pemuda To Lindu melukai tamu To Palolo pada hari pertama perayaan milenium baru memang merupakan gangguan suasana kerukunan itu. Tetapi, hal itu dapat dilihat juga sebagai pernyataan solidaritas To Lindu. Ternyata pemuda Palolo yang dilukai itu terlibat dalam peristiwa pemukulan pemuda pada tahun sebelumnya, saat pemuda itu menghadiri pesta pernikahan di desa Kamarara di dataran Palolo. Pemuda itulah yang kemudian mengambil kesempatan membalas dendam di Anca. Pada saat terjadi pemukulan itu, pemuda Lindu tidak melaporkan peristiwa itu pada pejabat yang berkuasa. Tetapi dia tidak melupakan pengalamannya, dan mengambil kesempatan pada saat si pemukul mengunjungi dataran Lindu untuk membalas dendamnya dengan mengumpulkan teman-temannya. Tindakan kekerasan antarpemuda kadang-kadang terjadi (walaupun jarang) di Lindu pada waktu perayaan, akibat (sebagian) dari jumlah saguer, bahkan arak cap tikus, yang diminumnya. Tetapi, peristiwa di atas melampaui ukuran normal dari perkelahian yang umumnya cepat diselesaikan oleh tuan rumah, pengurus gereja, dan *totua* kampung. Suasana perayaan pada hari kedua berikutnya tetap tegang, tidak hanya akibat dari peristiwa itu, tetapi juga karena kekhawatiran bahwa peristiwa itu dapat menjadi alasan yang memudahkan provokator datang dari Palolo, dan menimbulkan kekacauan serta kekerasan seperti dialami di Poso dan Ambon.

Perayaan tahun/milenium baru mencapai puncaknya pada malam terakhir di desa Langko, desa tempat tinggal

pemuda yang terdakwa itu. Muncul desas-desus bahwa ada rombongan pemuda Palolo yang diamati sedang dalam perjalanan ke Lindu untuk membalas dendam. Kabar (angin) itu mengakibatkan kegemparan di antara beberapa rombongan pemuda To Lindu yang mempersenjatai diri dengan pisau dan parang, dan meronda sepanjang malam. Seorang pemuda Lindu kesurupan oleh arwah Maradindo, pahlawan (*tadulako*) To Lindu yang dikuburkan di pulau Bola di tengah Danau Lindu. Sesudah mengancam pemuda yang lain, dia pun ditenangkan dan dibebaskan dari arwah itu oleh seorang bangsawan (*maradika*) tua keturunan Maradindo. Akibat dari suasana penuh ketegangan itu, banyak tamu dari desa Anca dan Tomado pulang lebih cepat dari biasanya atau mengambil keputusan menginap saja di desa Langko supaya tidak berada di jalan pada waktu gelap.

Namun, bukan hanya muncul suasana ketegangan luar biasa yang merupakan tahap baru dalam sejarah masyarakat Lindu pada permulaan millennium ketiga itu—walau peringatan pada pembunuhan di Ambon dan Poso⁸ sering disebut dalam khotbah di gereja Bala Keselamatan selama perayaan tiga hari itu—melainkan suasana ketegangan dan sikap takut terhadap orang asing (*xenophobia* [Y]) dari luar Lindu pun meningkat. Bahkan, cara peristiwa itu diselesaikan pun menunjukkan zaman baru bagi masyarakat adat seperti kelompok To Lindu.⁹ Pada hari keempat dari millennium baru, sesudah perayaan itu selesai, Lembaga Hadat SeDataran Lindu, yang dikepalai oleh seorang *totua* dari desa Langko dan yang anggotanya dipilih dari setiap desa masyarakat To Lindu, berkumpul di desa Anca untuk menyelesaikan perkara itu. Lembaga Hadat itu menentukan denda adat (*giwu*) yang harus diberikan kepada, pertama, desa Kamarara sebagai desa korban yang diserang; dan, kedua, desa Anca sebagai tempat dilanggarnya aturan karena peristiwa itu. Kepala desa dari salah satu di antara dusun di Kamarara yang mewakili desa korban itu, ditemani kepala kelompok pemuda dan beberapa anggota kelompok itu menunggu hasil pertimbangan Lembaga Hadat SeDataran Lindu di serambi rumah kepala desa Anca.

Dilihat dari perspektif gerakan masyarakat adat dan tuntutan untuk kedaulatan adat, aspek terpenting dari penyelesaian itu ialah pemberian hak hukum total (yurisdiksi) kepada Lembaga Hadat SeDataran Lindu. Pada tahun delapan-puluhan (waktu saya memulai penelitian di Lindu), pengusutan, pengadilan, dan ke-putusan hukum dalam perkara seperti itu, yang dianggap perkara pidana karena menyangkut korban yang dilukai dalam serangan secara disengaja, ditangani langsung oleh polisi dan sistem

⁷ Di setiap rumah yang saya kunjungi pada perayaan sejenis ini daging babi menjadi hidangan utama. Hidangan itu melambangkan identitas orang Lindu sebagai penganut agama Kristen dan membedakan masyarakat To Lindu dari pendatang yang menganut agama lain, misalnya kaum Bugis (Acciaioli 1999, 2000).

⁸ Kota Poso terletak kurang dari 250 km (menurut garis lurus) dari dataran Lindu di Sulawesi Tengah.

⁹ Untuk mencapai dataran Lindu perlu jalan kaki atau naik kuda di jalan setapak selama 17 km., mulai dari kumpulan gudang di jalan mobil antara Kulawi dan Palu dan naik ke puncak pegunungan, baru turun sedikit ke dataran Lindu.

pengadilan negeri, apalagi kalau terdakwa dan korban berasal dari tempat dan kelompok etnis yang berbeda.¹⁰ Seperti di terangkan kepada saya oleh sekretaris Lembaga Hadat SeDataran Lindu, '(dulu) sedikit sekali kasus kriminal, sampai ke pengadilan.' Kalau perkara seperti itu tidak bisa diselesaikan di ibukota kecamatan Kulawi, maka perkara itu dibawa ke pengadilan di ibukota kabupaten dan propinsi, Palu. Contohnya, pada tahun 1999 seorang To Lindu, buruh gilingan kopi yang dimiliki oleh orang Bugis, dipukul oleh anak buah pemilik gilingan itu, karena dituduh mencuri sekarung kopi. Perkara itu ditangani oleh polisi yang berjalan kaki dari kantornya di Kulawi sampai ke Lindu. Tetapi, perkara serangan terhadap pemuda Palolo kali ini tidak diselesaikan oleh polisi yang di-datangkan dari luar dataran Lindu. Petugas polisi di Lindu, seorang Kaili dari Lembah Palu, menghadiri semua pertimbangan Lembaga Hadat Se-Dataran Lindu, namun hanya sebagai pengamat dan penasehat. Seperti diterangkan oleh seorang *totua* adat kepada saya, sekarang perkara sejenis ini 'diselesaikan dengan adat', dan polisi 'menjadi tangan lembaga juga'. Sebetulnya, 'pidato' yang diberikan oleh petugas polisi pada akhir acara adat itu mengutamakan bahwa sepatutnya perkara ini ditangani secara adat saja.

Walaupun pertimbangan Lembaga Hadat berlangsung sepanjang pagi, jumlah denda resmi tidak pernah dipermasalahkan. Menurut adat Lindu, pelanggaran seperti serangan itu memerlukan seekor kerbau, sehelai kain tradisional (*mbesa*), dan sepuluh dulang tembaga kuning dibayar sebagai denda kepada wakil dari korban. Yang memerlukan perundingan yang lama dan mendalam ialah bagian mana dari denda itu harus dibayar dalam bentuk tradisional, dan bagian mana boleh diuangkan, atau diganti dengan barang modern. Pertimbangan perkara apa pun yang ditangani oleh lembaga adat di Lindu, meliputi perhitungan mahar (*oli*) dan penentuan denda (*giwu*), selalu terfokus pada bagaimana denda yang ditetapkan oleh adat—dan jumlah barang tradisional yang selalu sama itu untuk setiap kategori perkawinan atau pelanggaran—boleh diwujudkan. Perhitungan itu mencakup bagian mana yang harus dibayar dengan barang tradisional yang ditentukan oleh adat, dan bagian mana yang boleh dibayar dengan uang atau barang modern yang dipakai sehari-hari, misalnya kain pelekat atau piring kaca dari pasar. Tentu saja barang modern seperti kain pelekat atau piring kaca dari pasar jauh lebih murah dibandingkan dengan *mbesa* atau dulang. Jumlah uang yang ditentukan sebagai pengganti dari barang tradisional pun sering rendah sekali dibandingkan dengan harga pasaran kerbau, *mbesa*, atau jumlah dulang. Tokoh adat yang mewakili keluarga terdakwa selalu mencoba memperoleh persetujuan

bahwa sedapat mungkin denda itu merupakan barang modern atau uang; sedangkan pihak tokoh adat yang mewakili si pendakwa menuntut agar denda tertentu harus dalam bentuk barang tradisional. Proses saling berbantah terjadi dalam perundingan adat yang merupakan 'kesenian *totua*', istilah yang digunakan seorang tokoh adat saat dia menerangkan kepada saya proses perundingan dalam acara perkawinan adat. Keahlian dalam bergumentasi mengenai perwujudan denda tertentu memberikan status sebagai *totua* terkenal kepada seorang tokoh adat; bahkan juga dalam zaman Orde Baru pada saat kekuasaan dalam mengatur ketenteram di desa terletak di tangan aparat desa di bawah kepala desa.

Penyelesaian perkara serangan terhadap pemuda dari Palolo pada permulaan milenium ini menentukan bahwa pembayaran yang harus disampaikan ke wakil desa Kamarora sebagai denda adat terdiri dari uang sebesar Rp 200.000,00 (mengganti kerbau), sehelai kain *mbesa* yang asli, dan hanya lima buah dulang (sisanya diganti dengan piring biasa) menurut Surat Keputusan Lembaga Adat Lindu No. 01/LAL/I/2000. Sesudah penyelesaian ini disetujui oleh semua tokoh adat, wakil dari Kamarora dipanggil ke balai pertemuan untuk memperoleh keputusan ini. Sesudah menerima keputusan dengan sangat ramah dan menyatakan hasratnya untuk mencari persaudaraan dengan 'tetangga' Lindu ini, wakil Kamarora itu meninggalkan balai pertemuan. Ia berjanji akan mengirim wakil selang dua hari berikutnya untuk menerima pembayaran itu. Pidato-pidato terakhir pun disampaikan oleh kepala lembaga adat yang membenarkan perasaan wakil Kamarora itu. Ia juga menyatakan hubungan kekeluargaan dengan penduduk Kamarora. Setelah itu, ketiga kepala desa To Lindu yang menghadiri pertemuan itu sebagai saksi, tetapi tidak mengetuainya, mengucapkan pidato secara singkat yang kemudian diikuti oleh polisi. Sebetulnya, polisi itulah yang mengutamakan tercapainya permufakatan itu dengan menyatakan perihal tidak sahnya orang dihukum dua kali:

Kita menganggap perkara ini sudah selesai karena diurus oleh orang tua. Ada dua hukum yang sah di wilayah Indonesia: hukum adat dan hukum nasional. Kalau kena hukum adat, tidak kena hukum nasional, karena tidak bisa dikenai dua kali. Marilah kita tingkatkan disiplin bersama-sama...

Dengan demikian, wakil pemerintah di pertemuan adat itu mengakui kewenangan adat dalam usaha menyelesaikan kasus seperti ini. Sekali lagi 'hukum adat' diakui sebagai jenis hukum yang sebenarnya. Dalam konteks ini, kalau bukan kedaulatan adat yang menonjol, sekurang-kurangnya terdapat kesejajaran hukum adat dan hukum nasional. Setiap jenis hukum boleh berfungsi dalam konteks yang layak.

Dari 'kebudayaan sebagai kesenian' sampai ke kedaulatan masyarakat adat?

Dibandingkan dengan status terbatas yang diberikan pada adat selama rezim Orde Baru, status yang dicapai adat dalam zaman Reformasi merupakan perubahan nyata di tingkat pemerintahan lokal. Dalam karangan yang diterbitkan 16

¹⁰ Hanya satu petugas polisi saja yang ditempatkan di seluruh dataran Lindu. Jadi, semua perkara seperti ini yang saya amati selama mengadakan penelitian tahun 80-an mengakibatkan pengiriman tim polisi dari ibukota kecamatan Kulawi ke Lindu.

tahun lalu (Acciaioli 1985) berdasarkan penelitian lapangan pertengahan tahun delapanpuluhan, saya membahas kemerosotan dari kewenangan adat saat itu. Hal itu dibandingkan dengan status yang digambarkan oleh *totua* adat, para antropolog, dan utusan injil pada zaman penjajahan (misalnya, Kruyt 1938) dalam ceritera dan laporan mengenai kebudayaan masa lalu di daerah pegunungan sekitar Lembah Palu. Dalam karangan itu saya menyatakan bahwa usaha Orde Baru, yang dianjurkan sesuai dengan semboyan nasional Bhinneka Tunggal Ika, berorientasi menjinakkan varietas adat, me-reduksinya ke status pameran kesenian, dan bukan kepercayaan, pertunjukan, atau perundangan. Pemerintah tidak berusaha menghapus adat, tetapi mempersempit perwujudannya, dan membatasi ketaatan dari rakyatnya. Mirip dengan analisis adat di Sulawesi Tengah dan daerah lain di Indonesia oleh pemerintah Negara pada rezim Orde Baru itu, para antropolog lain menganalisis cara kebudayaan lokal diperlakukan dan dibatasi oleh pejabat pemerintah Indonesia di daerah lain, khususnya di bagian timur Indonesia (misalnya, Graham 1994; Spyer 1996).¹¹ Perasaan sebal rakyat desa mengenai pembatasan adat yang dilakukan pemerintah bergema juga dalam laporan utusan selama perundingan KMAN di Jakarta tahun 1999 yang menghasilkan tuntutan atas kedaulatan adat.

Hubungan antara adat dan Negara pada waktu Orde Baru yang merupakan proses penjinakan kebudayaan lokal telah banyak dikecam secara langsung dan tidak langsung. Aragon (1991/1992) mengemukakan bahwa di masyarakat Tobaku, tetangga dari To Lindu di kecamatan Kulawi, walau banyak upacara tradisional telah dihapus akibat dari usaha utusan Injil Bala Keselamatan (Aragon 2000) dan petugas pemerintah, penentuan saat upacara modern (yang sering berupa acara gereja Bala Keselamatan) dilaksanakan masih ditetapkan oleh logika moral berdasarkan kepercayaan pra-Kristen. Logika animis ini menentukan, misalnya, pelaksanaan upacara 'pernyataan syukur' untuk menebus pelanggaran terhadap batasan tanah yang ditentukan oleh para leluhur. Walaupun isi (teks) dari upacara itu berbentuk kebaktian berdasarkan agama Kristen Bala Keselamatan, konteks yang digunakan untuk pelaksanaan itu masih didasarkan pada pemikiran animis yang melandasi adat. Meminjam pendekatan gramatika transformasi generatif dalam ilmu bahasa, walaupun struktur permukaan (*surface structure*) dari pelaksanaan itu menghapus hampir seluruh aspek adat, pada struktur dalam (*deep structure*), kepercayaan tradisional—boleh disebut semacam kompetensi budaya (*cultural competence*) yang mendalam—masih berlangsung sebagai motivasi budaya. Dalam analisis semacam itu, adat tidak diasingkan ke status pertunjukan saja seperti dikemukakan oleh Acciaioli (1985). Akar gagasannya masih tertanam dalam dasar kepercayaan dan praktik masyarakat, walaupun bentuk perwujudannya

telah berubah menuju agama yang lebih modern.

Walaupun mengakui terjadinya 'proyek perekayasaan kebudayaan yang luas' dari pemerintah, Yampolsky (1995:710) membantah argumentasi Acciaioli (1985) dan Foulcher (1990) mengenai merosotnya kebudayaan lokal dengan menyatakan argumentasi bahwa mereka tidak membedakan fungsi atau akibat dari maksud atau tujuan (Yampolsky 1995:714). Menurut analisis Yampolsky, walaupun ke-bijakan Depdikbud dan departemen lain pemerintah Orde Baru memang megakibatkan lemahnya kesetiaan terhadap golongan etnis atau wilayah lokal dan 'mengebiri'¹² adat sebagai 'cara hidup' untuk rakyat desa (Yampolsky 1995:714), akibat semacam itu tidak bisa dianalisis sebagai maksud yang disengaja dari kebijakan pemerintah, seperti nasehat Machiavelli terhadap raja yang ingin mempertahankan kekuasaannya. Akibat ini di-anggap Yampolsky (1995:718) sebagai 'hasil sampingan dari hasrat untuk berkuasa dan meng-*upgrade*'. Dibandingkan dengan ramalan yang pesimis mengenai kecenderungan ke arah terwujudnya keseragaman, bahkan peng-hapusan adat yang dikemukakan Acciaioli (1985), Yampolsky berpendapat bahwa masih banyak kemungkinan untuk memvitalisasi kebudayaan lokal dalam konteks yang tidak langsung dikuasai pemerintah. Demikian pula kesempatan untuk melawan dan menumbangkan kebijakan pemerintah dalam arena-arena pertunjukan lokal yang tidak dimonitor pemerintah. Aragon (1991/92,1996) melanjutkan argumentasi ini dengan mengusulkan bahwa tokoh masyarakat lokal bisa menggunakan kesempatan resmi untuk menyajikan pertunjukan estetis yang berbentuk kesenian 'tradisional' yang disponsori pemerintah untuk '...merundingkan lagi hubungannya dengan gagasan kosmologi yang berasal dari leluhur agar dapat berjuang mempertahankan otonomi wilayahnya, dan kekuasaan atas praktik upacara adat, gerakan tubuh, sajak, dan pernyataan identitas etnis dan gereja mereka' (Aragon 1996: 414).

Tentu saja kecaman yang cukup beralasan dengan contoh semacam ini bermanfaat dan perlu dijawab. Namun, gambaran yang disajikan dalam karangan Acciaioli dan Foulcher untuk wilayah yang relatif terpencil seperti pegunungan Pekawa dan dataran Lindu di Sulawesi Tengah masih tetap cocok untuk daerah itu pada tahun delapanpuluhan. Dilaksanakannya pengorbanan hewan dalam acara pernyataan syukur pada saat seperti panen, dan penyelesaian konflik tanah (misalnya, mengenai batas ladang) bisa ditafsirkan sebagai bukti bahwa pengaruh adat dan kepercayaan tradisional masih dominan dalam menentukan konteks pelaksanaan upacara. Namun, pelaksanaan upacara yang lebih ditentukan oleh kalender Kristen (misalnya, perayaan yang berlangsung selama tiga hari pada Hari Natal, Tahun Baru dan Hari Paskah di ketiga desa masyarakat

¹¹ Sakai (*in press*) memberikan contoh dari proses yang sama di bagian barat dari Indonesia (Sumatera Selatan).

¹² Istilah 'mengebiri' ini digunakan oleh Acciaioli (1985) secara metaforis untuk menggambarkan tindakan pemerintah Orde Baru terhadap adat lokal.

To Lindu yang disajikan di bagian kedua tulisan ini), dan kebiasaan untuk melakukan doa dan kesaksian bersama pada sore tertentu setiap minggu membuktikan pula bahwa agama, bukan adat, lebih menentukan transformasi konteks dalam pelaksanaan banyak upacara desa di daerah Kulawi ini. Demikian pula, cara tarian *raego* diganti oleh tarian *dero* (Acciaioli 1985:153-157)¹³ di dataran Lindu dan Kulawi pada umumnya (kecuali kalau ada pertunjukan adat khusus sebagai pertunjukan kesenian daerah bagi petugas pemerintah atau orang luar yang berkedudukan tinggi) menyajikan contoh kemunduran adat oleh adanya tuntutan Bala Keselamatan sebagai agama mayoritas di daerah itu selama rezim Orde Baru. Menurut Yampolsky (1995:719), jaipongan, jenis tarian yang diciptakan oleh pemerintah berdasarkan bahan lokal, diambilalih oleh rakyat kota di daerah miskin seperti Jawa Barat. Tetapi, pada tahun delapanpuluhan, kemungkinan kecil bahwa jenis tarian seperti *raego* bisa diambil alih oleh rakyat di Lindu dan daerah lain di Sulawesi Tengah.¹⁴ Sebagian besar pertikaian analisis di antara Yampolsky dan saya bersumber pada perbedaan fokus: dia memusatkan perhatiannya pada pertunjukan 'kesenian daerah', dan saya mengutamakan gagasan adat yang lebih luas yang meliputi, tidak hanya pertunjukan kesenian, tetapi juga hak hukum atas pelanggaran, pemerintahan lokal, pola pemilikan tanah, dan kepercayaan mengenai alam dan dunia sekitarnya. Justru kemerosotan yurisdiksi atas semua segi akibat dari kebijakan pemerintah Orde Baru itulah yang saya analisis. Transformasi adat menjadi kesenian daerah saja telah menjadi gejala dari hilangnya kekuasaan (dan kedaulatan menurut *totua* adat). Jika petugas pemerintah seperti camat menyatakan bahwa adat yang menghalangi pembangunan perlu 'dibuang', istilah seperti proses menjinakkan dan mengebiri adat cocok untuk menggambarkan status adat pada masa Orde Baru tahun delapanpuluhan. Namun, mulai tahun sembilanpuluhan, dan secara lebih lancar pada akhir dasawarsa itu dan awal milenium baru, gerakan revitalisasi adat di Lindu, seperti penyelesaian kasus pemuda Palolo di desa Anca yang dianalisis di bagian kedua tulisan ini, dan di daerah lain di Indonesia, merupakan peralihan dalam sikap terhadap adat yang boleh dikatakan merupakan semacam revitalisasi¹⁵ (walaupun 'kedaulatan

adat' sebagai sasaran gerakan masyarakat adat belum juga dicapai). Revitalisasi itu diperlancar oleh perubahan dalam konteks internasional, nasional dan konteks lokal. Dalam ungkapan Stuart Hall (Morley dan Chen 1996), artikulasi baru dari agen-agen daerah (*local agency*) dan struktur dunia (*global structure*) itulah yang memungkinkan terjadinya peralihan ini.¹⁶ Dalam kerangka teoretis Pierre Bourdieu, transformasi ini merupakan perubahan 'lapangan sosial' (*social field*) yang merupakan konteks beroperasi masyarakat seperti To Lindu, dan yang mempengaruhi struktur kebudayaan yang digunakan oleh agen lokal untuk memahami peranannya dalam dunia sosial. Saat ini, adat menjadi dasar perlawanan yang dapat di-andalkan, dan yang melampaui subversi tersembunyi dalam kesenian daerah seperti yang digambarkan oleh Aragon, Yampolsky, dan Hatley (1990).

Latar belakang revitalisasi adat To Lindu

Dalam kasus Lindu, konteks dari re-vitalisasi adat ini diciptakan oleh pernyataan resmi pemerintah bahwa daerah hutan sekitar dataran Lindu ditetapkan sebagai Taman Nasional Lore Lindu pada tahun 1982 (Schweithelm dkk. 1992; Watling dan Mulyana 1981).¹⁷ Walaupun peraturan Taman Nasional ini baru dilaksanakan dengan ketat mulai akhir dasawarsa delapanpuluhan, sebelumnya rombongan petugas kehutanan telah dikirim ke Lindu untuk memperingatkan penduduk dataran Lindu bahwa kegiatan seperti me-ngumpulkan rotan, membuka sawah, atau kebun di hutan taman nasional tidak diizinkan lagi (Watling dan Mulyana 1981:36). Peraturan itu mempunyai dampak yang lebih besar atas migran yang datang ke dataran Lindu, termasuk migran Bugis spontan dari Sulawesi Selatan dan migran dari Pipikoro, Kulawi dan Winatu yang datang dalam program resetelmen¹⁸, karena mereka yang tinggal di ujung dataran lebih dekat dengan hutan pegunungan yang mengelilingi dataran itu, dan yang masih sedang dalam proses membuka sawah dan kebun baru (Acciaioli 1999, 2000). Namun, To Lindu merasa juga bahwa peraturan baru itu merupakan serangan terhadap adat mereka, terutama dalam

¹³ Dalam tarian *raego*, wanita dan laki-laki mesti saling memeluk bahu-membahu dalam deretan, sedangkan dalam tarian *dero* si penari hanya memegang tangan saja. Membentuk deretan penari dengan memegang tangan saja dianggap oleh opsir Bala Keselamatan dan petugas pemerintah lebih halus dan lebih cocok untuk pemuda-pemudi yang belum kawin. Walaupun tarian *dero* berasal dari daerah Pamona dan Lore di wilayah yang kini merupakan kabupaten Poso, bentuk yang digunakan sekarang 'diperbaiki' oleh seorang bupati Poso dan disebarkan dalam bentuk baru ke daerah lain, seperti kecamatan Kulawi ke arah barat Poso.

¹⁴ Dalam milenium baru ini ada gerakan untuk menghidupkan lagi tarian *raego*, tetapi gerakan itu didorong dari atas oleh seorang usahawan dan politikus dari pusat yang telah pensiun dan ditolak oleh banyak penduduk lokal.

¹⁵ Untuk kasus revitalisasi adat di Kalimantan, khususnya Kalimantan Timur, lihat karangan Widjono AMZ (1998).

¹⁶ Tanya Li (2000) menggunakan teori Hall untuk menerangkan perbedaan antara masyarakat Lindu dan masyarakat Laoje dalam usaha menerima pengakuan sebagai masyarakat adat yang hak atas tanah dan atas sumberdaya alam lainnya patut diakui juga.

¹⁷ Semula dataran Lindu direncanakan masuk dalam Taman Nasional Lore Kalamantan (Blower dkk. 1977) berdasarkan ketepatan Suaka Margasatwa Lore Kalamantan yang baru didirikan tahun 1973. Peraturan suaka margasatwa ini hanya dilaksanakan secara tidak berketentuan pada tahun tujuhpuluhan, dan akhirnya, batasan dari taman nasional yang direncanakan itu dianggap kurang memuaskan. Rencana taman itu diganti oleh Taman Nasional Lore Lindu yang dibentuk tahun 1982 dari tiga sumber: Suaka Margasatwa Lore Kalamantan, Hutan Wisata/Lindung Danau Lindu, dan Sambungan Suaka Margasatwa Lore Kalamanta (Watling dan Mulyana 1981:1).

¹⁸ Program resetelmen yang disponsori oleh Departemen Sosial (Depsos) sering disebut 'transmigrasi lokal' di Sulawesi Tengah dan mungkin di daerah lain di Indonesia juga. Untuk keterangan lebih

cara adat istiadat menentukan penggunaan dan perlindungan atas sumber-daya lingkungannya. Tetapi, perlawanan mereka diredakan pada saat wilayah yang mengelilingi desanya dinyatakan sebagai daerah kantong (*enclave*) tempat kegiatan pertanian masih boleh dilaksanakan.

Katalisator yang lebih penting dalam proses revitalisasi adat To Lindu mulai berpengaruh pada tahun 1988, karena pada waktu itu gubernur Sulawesi Tengah mengumumkan rencana membangun Proyek Listrik Tenaga Air (PLTA) di dataran Lindu untuk memenuhi permintaan daerah sekitar ibukota propinsi, termasuk permintaan proses industrialisasi yang mau ditingkatkan oleh gubernur (Sangaji 2000).¹⁹ Studi kelayakan lingkungan me-ngungkapkan bahwa bendungan yang akan dibangun di Sungai Gumbasa tidak jauh dari tempat sungai itu mengalir dari Danau Lindu akan menaikkan permukaan air danau lebih dari tujuh meter, sehingga akan menenggelamkan hampir semua sawah dan permukiman yang mengelilingi Danau Lindu. Rencana sudah dibuat oleh pemerintah untuk resettlemen penduduk dari dataran Lindu ke daerah Lalundo di sebelah barat dari Sungai Palu, karena pada permulaan tahun sembilanpuluhan dana utuk PLTA itu sudah dijanjikan oleh Asian Development Bank. Sesuai dengan keperluan pembangunan, termasuk taman nasional yang dikelola oleh pemerintah di daerah lain di Indonesia, penduduk dataran Lindu diberitahu bahwa mereka harus berkorban untuk pindah demi kepentingan lebih luas penduduk daerah Palu. Pengorbanan itu ditolak sepenuhnya oleh penduduk Lindu.

Pendatang Bugis di dataran Lindu mengancam akan mengangkat senjata untuk mempertahankan sawah dan kebun mereka daripada meninggalkannya, tetapi To Lindu berkeputusan menempuh strategi lain. Pada awal dasawarsa sembilanpuluhan, etos pengawasan Orde Baru terhadap Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) di Indonesia mulai berkurang menuju sikap yang lebih terbuka akibat dari dorongan internasional, dan tuntutan rakyat. To Lindu termasuk yang beruntung dari meluasnya gerakan LSM itu di tahun sembilanpuluhan. Yang memelopori usaha membantu To Lindu mempertahankan tanahnya adalah LSM Yayasan Tanah Merdeka (YTM). Bergabung dengan jaringan LSM lain, di antaranya yang berpusat di Jakarta (misalnya, Yayasan Sejati, WALHI, Lembaga Bantuan Hukum, dll.) dan beberapa LSM di Palu (misalnya, Yayasan Palu Hijau), YTM menolong wakil dari ketiga desa To Lindu, termasuk anggota dari Lembaga Hadat SeDataran Lindu, dari lembaga setiap desa, dan pemuda To Lindu, untuk menyusun penolakan resmi di pengadilan terhadap rencana PLTA di wilayahnya.

mendetail mengenai program-program resettlemen di Sulawesi Tengah, lihat tesis PhD oleh John Haba (1998) yang berjudul *Resettlement and Sociocultural Change among the 'Isolated Peoples' in Central-Sulawesi, Indonesia: A Study of Three Resettlement Sites*

¹⁹ Ironis memang bahwa tujuan dari pendirian taman nasional seperti Taman Nasional Lore Lindu ialah untuk mencegah pembangunan seperti PLTA supaya lingkungan bisa dilestarikan.

Usaha ini memuncak dalam kunjungan wakil To Lindu dan YTM ke Jakarta untuk memperdebatkan perkara PLTA itu di kantor-kantor pemerintah pusat. Pada waktu berada di Jakarta mereka sempat mengunjungi Dewan Perwakilan Rakyat dan kantor-kantor pusat dari Komnas HAM, PLN, kementerian kehutanan, dan kementerian pertambang dan energi. Akibatnya, wakil To Lindu dan YTM memperoleh jaminan dari pemerintah bahwa PLTA di wilayahnya tidak boleh diselenggarakan, karena rencana PLTA itu tidak dimasukkan dalam Repelita yang disusun dan dibenarkan oleh Majelis Perwakilan Rakyat terlebih dahulu.²⁰

Kunjungan ke Jakarta yang diatur oleh YTM itu bukan pengalaman tersendiri dalam perjuangan To Lindu itu. YTM juga mengorganisasi kunjungan ke Kedung Ombo di Jawa Tengah. Di tempat itu, wakil To Lindu sempat berbicara dengan rakyat Jawa yang sudah mengalami akibat proyek bendungan yang menghancurkan kehidupan lokal (Aditjondro 1998), dan yang memerlukan resettlemen penduduk desa yang tanahnya ditenggelamkan. Sesuai dengan tujuan YTM, kunjungan ini merupakan kesempatan menempa solidaritas dengan penduduk Jawa yang sudah mengalami nasib yang juga mengancam orang Lindu pada saat itu. Menumbuhkan perasaan solidaritas itu menjadi salah satu tujuan utama dalam strategi YTM, agar To Lindu merasa tidak sendirian dalam perjuangan, tetapi menjadi sadar bahwa mereka merupakan satu contoh saja dari masyarakat yang mengalami kehancuran pola kehidupan akibat dari pembangunan yang dipaksakan oleh pemerintah manapun yang tidak menghiraukan kesejahteraan dari '*indigenous peoples*' di wilayahnya masing-masing. Perasaan bahwa program pembangunan Orde Baru—dan pembangunisme yang memang menjadi dasar dari kebijakan otoriter Orde Baru—merugikan masyarakat adat pada khususnya merupakan tema yang diulangi selama KMAN, termasuk tuntutan ketujuh dari Komisi Ekonomis KMAN.²¹ Lagi pula, LSM seperti YTM bermaksud membangkitkan identifikasi yang lebih luas—bahkan internasional—dengan perjuangan '*indigenous peoples*' di segenap pelosok dunia menentang proyek pembangunan seperti proyek bendungan yang memerlukan pemindahan masyarakat lokal dari tanah leluhurnya. Sukses dari strategi itu ditunjukkan pada saat seorang teman yang

²⁰ Uraian ini mengenai usaha To Lindu mem-pertahankan tanahnya didasarkan atas wawa\ncara dengan *totua* di dataran Lindu, dengan Drs. Arianto Sangaji dan petugas lain di YTM, maupun atas kumpulan 161 artikel dari surat kabar dan majalah yang dikumpulkan oleh WALHI (tanpa tanggal) dan buku Sangaji (2000) mengenai riwayat perkara ini. Karena saya menafsirkan kemenangan dalam kasus ini lebih berdasarkan bimbingan LSM dalam usaha memaksa pemerintah mengakui kesalahan dalam mengikuti prosedurnya sendiri (yakni, kelalaian gubernur Sulteng meminta PLTA agar dimasukkan dalam Pelita pemerintah pusat terlebih dahulu) daripada pengaruh langsung dari lembaga adat, saya menganggap kasus ini sebagai faktor penyebab yang memperlancar revitalisasi adat, bukan sebagai akibat dari kebangkitan adat itu sendiri.

²¹ Lihat daftar tuntutan Komisi Ekonomis KMAN di bagian pertama karangan ini.

saya wawancara di dataran Lindu tahun 2000 menyebut nasib Indian Amazon sebagai keadaan yang mirip keadaan To Lindu waktu kabar mengenai rencana gubernur baru untuk membangkitkan PLTA (versi baru!) di muara Danau Lindu itu mulai disebar di dataran Lindu (Formasi 1999).

Kesimpulan: masyarakat adat sebagai ‘indigenous people’?—realisasi dan anomali

Identifikasi sebagai ‘indigenous people’ ini merupakan dasar yang ambigu bagi tuntutan masyarakat adat dalam konteks Indonesia. Identifikasi sebagai ‘indigenous people’ memang memungkinkan LSM seperti YTM menggolongkan To Lindu dan masyarakat adat lain sejenisnya sebagai pemilik ‘kearifan tradisional’, istilah yang menyerap wacana mengenai ‘indigenous peoples’ atau bangsa pertama (*first peoples*) di seluruh dunia (misalnya, Maybury-Lewis 1992; Anderson 1995; Henley 1995).²² Terbitan YTM (misalnya, Sangadji 1994, 1996; Sangaji 2000²³) mengutamakan pola pengelolaan ling-kungannya sebagai satu segi dari ‘kearifan tradisional’ To Lindu. Laudjeng (1994) menguraikan bagaimana To Lindu membagi tanah dataran Lindu menjadi sejumlah bidang penggunaan tanah (*suaka*) yang berfungsi melestarikan wilayah. Menurut adat To Lindu, pendatang harus meminta izin dari lembaga adat sebagai penjaga tanah untuk memanfaatkan tanah dataran Lindu sesuai dengan tujuan yang ditentukan adat. Adat To Lindu sekarang diperkenalkan sebagai sistem pengelolaan sumber alam kemasyarakatan (*community resource management system*). Ketentuan adat seperti *ombo*—larangan menggunakan sumberdaya alam, baik lahan maupun air danau di daerah tertentu, selama periode waktu tertentu berdasarkan derajat status sosial dari seorang bangsawan (*maradika*) yang baru meninggal—dianggap sebagai lembaga yang berfungsi memelihara harmoni ekosistem (Laudjeng 1994:160). Keterangan dari ketentuan adat To Lindu seperti ini sama dengan pernyataan sifat keberlanjutan (*sustainability*) tradisi penggunaan sumberdaya alam dari ‘indigenous peoples’ di seluruh dunia (Colchester 1995). Sistem pengelolaan sumberdaya alam kemasyarakatan di daerah lain di Indonesia juga dipuji sebagai contoh keberhasilan sistem melestarikan lingkungan lokal, misalnya sistem *sasi* di Maluku (Kissya 1993; Pannell 1997; Zerner 1992). *Totua* dan informan lain

yang saya wawancara di Lindu memuji manfaat dan kebaikan sistem *suaka*. Mereka menghubungkan pengikisan tanah di bukit sekitar dataran Lindu dan keadaan semakin dangkalnya Danau Lindu dan sungai yang mengalir ke dalamnya, dengan kelalaian pendatang dari Kulawi dan Sulawesi Selatan menaati aturan *suaka* dataran, termasuk larangan jenis tanaman tertentu di *suaka* yang di maksudkan. Jawaban tertulis terhadap rencana gubernur baru untuk membangkitkan kembali PLTA di Lindu, termasuk bendungan yang tidak akan mempertinggi permukaan air di danau, menggambarkan *tana suaka* yang mesti tetap dipelihara di bawah yurisdiksi lembaga adat kalau rencana itu terwujud.

Segi lain dari identifikasi sebagai ‘indigenous people’ harus lebih diragukan. Misalnya, Laudjeng (1994) menyebut ‘marga’ (*clans*) di Lindu yang berkuasa atas hak mencari ikan di bagian danau tertentu. Tetapi, baik penelitian saya di tahun delapanpuluhan, maupun tulisan lebih awal yang menggambarkan struktur sosial daerah ini (misalnya, Kaudern 1925-1944; Kruyt 1938; Davis [tanpa tanggal]) tidak menunjukkan sama sekali adanya sistem marga seperti terdapat di masyarakat Batak di Sumatera Utara, atau di banyak suku bangsa yang berada di NTT. Begitu pula, adanya sistem marga di daerah ini harus dicurigai, karena kesatuan seperti marga tidak berfungsi di masyarakat-masyarakat bagian tengah Indonesia yang pada umumnya mempunyai sistem istilah kekerabatan bilateral.²⁴ Penelitian saya di tahun 2000 tidak menemukan timbulnya sistem marga baru. Semua informan menyangkal adanya kelompok kekerabatan seperti marga di daerah Batak, atau yang mirip kesatuan kekerabatan korporat (*corporate descent group*) di wilayah adat lain di Indonesia. Tidak ada sistem kesatuan kekerabatan bilateral (misalnya, ‘ambilateral ramage’ yang ada di wilayah Polynesia²⁵) yang bangkit akhir-akhir ini sebagai strategi baru untuk menuntut hak sebagai badan hukum atas sumberdaya alam (termasuk tanah) di dataran Lindu, seperti ‘ciptaan tradisi’ atau pembuatan ‘*custom*’ yang terjadi di Oceania dan daerah lain (Hobsbawm dan Ranger 1983; Keesing dan Tonkinson 1982; Jolly dan Thomas 1992; Lindstrom dan White 1993). Pada saat penelitian saya di dataran Lindu tahun delapanpuluhan, To Lindu tidak mengutamakan *suaka* dan hak di atasnya; dan membolehkan pendatang baru—walaupun sering dengan enggan dan kadang-kadang di bawah paksaan pemerintah²⁶—bermukim di dataran Lindu,

²² Saya menggunakan istilah bahasa Inggris ‘indigenous people’ di sini karena istilah itu yang dipakai oleh karangan dalam surat kabar bahasa Inggris seperti *Jakarta Post* untuk menerjemahkan istilah bahasa Indonesia ‘masyarakat adat’ dalam ulasan pemberitaan mengenai KMAN. Istilah pribumi dalam bahasa Indonesia tidak sama dengan yang dimaksudkan istilah ‘indigenous people’, karena banyak orang kota bisa disebut pribumi. Keturunan dari bangsa Austronesian tidak dianggap ‘indigenous people’ oleh AMAN dan LSM yang bersangkutan karena tidak hidup sebagai anggota masyarakat adat lagi. Nama ‘orang asli’ tidak cocok juga, karena istilah itu digunakan di negeri Malaysia untuk masyarakat Austroasiatic di pedalaman Semenanjung Malay.

²³ Sangadji dan Sangaji merupakan ejaan yang berbeda untuk nama yang sama, yaitu nama dari ketua YTM.

²⁴ Errington menyatakan daerah kebudayaan Indonesia ini sebagai *centrist archipelago* (Errington 1989: 207-215, 1990:54-55). Walaupun dia terlalu banyak mengutamakan perbedaan dan batasan antara *centrist archipelago* dan *exchange archipelago* (atau *Eastern Indonesia* di versi pertama [Errington 1989:207-208])(misalnya, *pace* Errington, orientasi kepada pusat sekutu di *exchange archipelago* dengan di *centrist archipelago*), dia menggambarkan dengan tepat sistem istilah kekerabatan *cognatic* yang umum di *centrist archipelago*, termasuk Sulawesi. Seperti diterangkan oleh Errington, di wilayah *centrist archipelago* tidak terdapat marga.

²⁵ Adanya sistem *ambilateral ramage* di masyarakat *tongkonan* Tana Toraja, Sulawesi Selatan, masih menjadi titik pertentangan.

²⁶ Misalnya, To Lindu sekarang mengeluh secara terbuka bahwa mulai kira-kira empatpuluh tahun yang lalu mereka sudah harus menerima

membuka sawah di lahannya, dan meng-gunakan sumber daya alam lokalnya.

Keberhasilan To Lindu mempertahankan tanahnya terhadap serangan pembangunan dalam bentuk PLTA, yang hampir memaksa mereka pindah dari tanah airnya,²⁷ sebagian karena kerjasama dengan LSM dari Palu dan tempat lain di luar Sulawesi Tengah. Sukses itu berdasarkan pula pada pernyataan To Lindu sendiri bahwa adatnya merupakan dasar yang kuat untuk melestarikan lingkungannya dan untuk menghadapi orang lain, termasuk pendatang di dataran Lindu, tetangga dari dataran lain di pegunungan di sekitarnya (misalnya, dari Kulawi dan Palolo), dan sebagainya. Tetapi, identifikasi diri sebagai masyarakat adat tidak gampang diterjemahkan sebagai *'identity as an indigenous people'*. Seperti sudah ditunjukkan, Kongres Masyarakat Adat Nusantara (KMAN), yang dihadiri utusan dari Lindu juga, menampakkan aneka ragam aspirasi dan tuntutan dari pengikutnya, termasuk permintaan moderat untuk lebih banyak memperoleh otonomi daerah, terutama kuasa penduduk lokal atas tanah ulayat dan sumberdaya alam, tuntutan utusan perempuan untuk dibebaskan dari serangan dan perkosaan pasukan TNI yang ditempatkan di daerahnya, dan—dari beberapa kelompok —untuk kemerdekaan. Surat kabar dalam bahasa Inggris seperti *Jakarta Post* nampaknya ragu-ragu mengenai istilah yang tepat dalam bahasa Inggris untuk me-nerjemahkan nama 'masyarakat adat' yang digunakan utusan KMAN; istilah seperti *'tribal communities'*, *'ethnic minorities'*, *'customary societies'*, dan *'indigenous peoples'* (misalnya, *Jakarta Post*, 16 Maret dan 22 Maret 1999) digunakan secara bergantian. Istilah Inggris seperti itu, khususnya yang memakai istilah *'tribal'* atau menunjukkan status minoritas, merupakan dilema bagi masyarakat seperti Jawa yang diwakili di KMAN. Walaupun utusan dari Jawa Tengah dan Jawa Timur dipilih untuk dewan pimpinan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN), wilayah Jawa dan utusannya hampir tidak pernah disebut di terbitan dari konferensi yang sempat saya lihat, atau dalam ulasan pemberitaan pers mengenai KMAN. Sungguhpun tidak dilarang menghadiri kegiatan KMAN sebagai masyarakat adat, namun masyarakat di 'Indonesia dalam',²⁸ terutama utusan dari Jawa, Bali dan Madura nampak sebagai wakil yang lebih cenderung membisu dibandingkan dengan relungan retorik yang diberikan kepada utusan masyarakat adat dari 'Indonesia luar', khususnya dari daerah perbatasan

transmigran lokal yang datang dari daerah lain di Kulawi atas perintah camat yang memberikan petunjuk kepada 'orang gunung' dari Pipikoro, dan daerah lain di kecamatan Kulai untuk pindah ke Lindu sebagai pelaksanaan proyek resetelmen di bawah bimbingan pemerintah.

²⁷ Air dalam konteks ini tidak berarti lautan sekitar pulau-pulau Indonesia tetapi Danau Lindu yang ada di tengah tanah dataran Lindu.

²⁸ Istilah *inner Indonesia* yang saya terjemahkan sebagai 'Indonesia dalam' diambil dari Geertz (1963). Begitu juga istilah 'outer Indonesia' ('Indonesia luar').

Indonesia (misalnya, Aceh, Papua, Kalimantan, dll.).²⁹ Gejala seperti itu menimbulkan pertanyaan: masyarakat mana yang bisa menyatakan hak atas status *'indigenous'* di Nusantara?³⁰

Dalam karangan *'Being Indigenous in Eastern Indonesia'*, R.H. Barnes (1995) mencoba menilai apakah beberapa kumpulan kriteria untuk identifikasi *'indigenous people'* cocok digunakan di Indonesia untuk me-netapkan siapa yang termasuk kategori ini. Dia cenderung memilih standar untuk definisi *'indigenous people'* yang dinyatakan oleh Burger (1987):

- Mereka menjadi keturunan dari penduduk pertama di wilayah yang ditaklukkan oleh orang lain.
- Mereka menjadi masyarakat yang me-ngembara atau selama sebagian tahun mengembara dalam kegiatan seperti bercocok tanam, menggembalakan he-wan, berburu dan mengumpulkan hasil tanah dan mempraktikkan bentuk pertanian yang memerlukan tenaga kerja intensif, menghasilkan keuntungan yang sangat sedikit, dan memerlukan sumber tenaga rendah [yaitu, tenaga manusia dan hewan, bukan tenaga listrik, uap atau sumber tenaga tinggi yang lain].
- Mereka tidak mempunyai lembaga pemerintahan yang disentralisasikan; mereka mengatur kehidupan sosial di tingkat masyarakat lokal, dan me-netapkan keputusan secara mufakat (persetujuan bersama).
- Mereka mempunyai ciri-ciri minoritas nasional: mereka mempunyai bahasa, agama dan kebudayaan bersama, ciri-ciri identifikasi diri dan hubungan dengan wilayah tertentu, tetapi ditaklukkan oleh kebudayaan dan masyarakat yang berkuasa.
- Mereka mempunyai pandangan hidup (*Weltanschauung*) yang bersikap memelihara dan nonmaterialistis terhadap tanah dan sumberdaya alam, dan mereka ingin menempuh cara pembangunan yang berbeda dari apa yang diajukan oleh masyarakat yang berkuasa.
- Mereka terdiri dari individu yang menganggap diri sebagai *'indigenous'* dan diterima oleh masyarakat mereka sendiri sebagai *'indigenous'* (Barnes 1995:311, mengutip Burger 1987:9).

Setelah menelaah ciri etnografis beberapa masyarakat di Indonesia bagian timur,³¹ Barnes mengambil kesimpulan

²⁹ Masyarakat daerah kantong (*enclave*) di Jawa seperti masyarakat adat Kanekes merupakan kekecualian dari kelaziman itu. Masyarakat adat Kanekes dulu dikenal sebagai masyarakat Badui, tapi anggotanya sekarang menolak istilah Badui karena konotasi kurangnya kebudayaan dan agama dari istilah itu (KMAN 1999b).

³⁰ Utusan masyarakat KMAN lebih suka istilah Nusantara daripada istilah Indonesia karena mereka mau mendasarkan tuntutannya atas gagasan bangsa tanah airnya yang belum dicemarkan oleh pemerintah yang menyatakan hak atas 'tanah negara'.

³¹ Dia mengidentifikasi Indonesia bagian timur dengan Nusa Tenggara Timur dan Maluku, dan menganggap Timor Timur (yang pada waktu itu [1995] masih merupakan sebagian dari Indonesia) sebagai kasus istimewa yang tidak dimasukkan dalam contoh.

bahwa 'tidak ada dari keenam kriteria Burger yang cocok dengan masyarakat-masyarakat Indonesia bagian timur' (Barnes 1995:322)³²

Bila dinilai dengan kriteria ini, masyarakat To Lindu di Sulawesi Tengah tidak mem-perlihatkan sifat-sifat '*indigenous people*'. Kebanyakan mitos mengenai asal-usulnya tidak menyatakan bahwa asal mereka dari dataran Lindu, tetapi menggambarkan kedatangan ke dataran Lindu dari tempat lain (kecuali satu versi yang menyebut satu stratum penduduk Anca, satu dari ketujuh kampung asli To Lindu di dataran Lindu, sebagai orang asli Lindu, walaupun leluhurnya diceritakan sebagai dewata dengan kekuatan yang melebihi kesanggupan manusia biasa). Umumnya versi kedatangan To Lindu ke dataran Lindu mencalonkan kerajaan Sigi di Lembah Palu sebagai tempat asalnya, tetapi Kaudern (1925:9) menolak versi migrasi ini. Semua masyarakat yang menghuni pegunungan sekitar Lembah Palu menghubungkan diri dengan Sigi, karena kerajaan itu dulu yang paling kuat di daerah Kaili di Sulawesi Tengah. Menurut Kaudern, kemungkinan besar To Lindu berasal dari sekitar dataran Napu sebelah timur Lindu di daerah yang sekarang merupakan kecamatan Lore Utara. Migrasi dari arah timur itu mungkin baru terjadi pada abad ketujuhbelas.

Jauh sebelum penaklukan daerah pe-gunungan Kulawi dan Lindu oleh Belanda— sesudah permulaan Kebijakan Etis pemerintah penjajahan pada dasawarsa pertama abad keduapuluh—To Lindu tidak tergantung pada sistem bercocok tanam saja, tetapi sudah mempraktikkan sistem pertanian sawah. Utusan injil Adriani dan Kruyt, orang Barat pertama yang menginjak dataran Lindu, telah mengamati adanya sawah dengan irigasi sederhana pada tahun 1897 (Adriani dan Kruyt 1898). Walau-pun To Lindu memuji kebaikan sistem *suaka* mereka untuk pengelolaan dan pelestarian lingkungannya, mereka menunjukkan juga sikap cukup materialistis (seperti hampir semua manusia!) terhadap usaha menghasilkan kopi, coklat, dan beras untuk harga pasaran yang paling tinggi. Beras *kamba*, varietas asli yang hanya ditanam di dataran Lindu, masih men-capai harga yang tinggi di pasar-pasar di Palu. Pada tahun 2000 To Lindu membicarakan dengan harapan yang tinggi rencana yang diusulkan pemerintah untuk menggunakan beras *kamba* dari Lindu sebagai bagian dari tunjangan pegawai pemerintah di Palu.

Struktur sosial tradisional To Lindu me-nunjukkan perbedaan status yang cukup menonjol di antara lapisan masyarakat. Bangsawan atau *maradika* masih merupakan pihak pertama yang disapa pada awal pidato, baik di pertemuan adat maupun kebaktian gereja, sedangkan keturunan budak (*batua*) tidak dianggap sebagai calon ideal untuk perkawinan. To Lindu tidak mengaku pernah ditaklukkan oleh Belanda, tetapi mengeluhkan bahwa pada

masa kini mereka tergantung pada tengkulak pendatang dari Sulawesi Selatan. Kadang-kadang mereka menggambarkan kekurangan fasilitas seperti jalan mobil ke Lindu sebagai gejala penjajahan. Mereka menggerutu tentang peraturan pemerintah yang berat, termasuk peraturan Taman Nasional Lore Lindu yang membatasi pembukaan kebun kopi dan coklat, tetapi mereka memandang yurisdiksi adat mereka sebagai sejajar dengan lembaga nasional, seperti sistem pengadilan. Tidak dapat disangkal bahwa adatnya memang mengalami revitalisasi di zaman Reformasi ini akibat dari pelaksanaan kebijakan otonomi daerah. Semua ini membuktikan bahwa To Lindu tidak memenuhi keenam kriteria '*indigenous people*' yang dikemukakan oleh Burger dan yang disepakati oleh Barnes. Jadi, tuntutan To Lindu bahwa hak adatnya harus didahulukan di wilayah dataran Lindu, yang sejak tahun limapuluhan mulai berkembang sebagai wilayah beranekaragam suku bangsa, harus berdasarkan alasan lain, bukan status sebagai '*indigenous people*'.

Terjemahan masyarakat adat dalam bahasa Inggris sebagai '*indigenous people*' memang menimbulkan beberapa persoalan untuk gerakan masyarakat adat seluruhnya. Keberhasilan KMAN dan pembentukan AMAN sebagai akibatnya menunjukkan bagaimana aspirasi, permintaan dan tuntutan pelbagai masyarakat adat yang terpecah-pecah di seluruh Nusantara sekarang mulai digabungkan dalam lembaga atau aliansi yang menyatakan adicita yang sumbernya saling berkaitan (dan gagasan dasar dari gerakan itu berasal dari ideologi LSM di samping pandangan adat pengikutnya). Aliansi ini boleh dianggap semacam gerakan perpaduan politik yang mengalami proses rasionalisasi (Weber 1948:327-328; Gerth dan Mills 1948:51-52). '*Newsletter*' yang diterbitkan sehari-hari selama KMAN, yang berjudul *Gaung KMAN*, menunjukkan dan meng-umumkan ke-cenderungan rasionalisasi ini dalam terbitan pertama dengan menyatakan cara bagaimana perkumpulan utusan masyarakat adat itu sudah berkembang selama tiga tahun dalam proses merencanakan dan mengorganisasikan KMAN 'dari sekedar forum ke gerakan terorganisir' (KMAN 1999d:1). Rasionalisasi semacam itu menunjukkan bahwa mereka harus pula melakukan permainan politik menurut peraturan yang ditentukan oleh pemerintah. Dulu gerakan agama yang mencari pengakuan dari pemerintah harus melaksanakan proses rasionalisasi juga untuk mencapai tujuannya. Contoh yang menonjol termasuk aliran pembaharuan Islam yang harus menjalani proses rasionalisasi (termasuk santrinisasi) melalui organisasi seperti Muhammadiyah (Peacock 1978), dan agama Hindu yang baru diakui oleh pemerintah pada tahun enam puluhan sesudah proses ra-sionalisasi diadakan oleh organisasi Parisada Hindu Dharma. Proses itu disebut 'konversi dalam' oleh Geertz (1993 [1973]) dan meliputi proses mengubah aneka ragam kepercayaan dan upacara lokal menjadi sistem agama monotheis yang tunggal dan terpadu, dan yang punya hirarki kuil dan petugas tertentu. Proses rasionalisasi ini memang

³² Dalam bahasa Inggris Barnes, '*...none of Burger's six features fit[s] the peoples of eastern Indonesia very well.*'

bukan aksi baru untuk masyarakat adat, karena banyak masyarakat adat, seperti misalnya masyarakat Wana di Sulawesi Tengah bagian timur, sudah lama mencoba menunjukkan bahwa sistem kepercayaannya sejajar dengan agama yang sudah diakui pemerintah, misalnya Islam dan Kristen, supaya bisa diakui juga secara resmi (Atkinson 1987).

Dalam beberapa segi revitalisasi adat memperingatkan kita kepada gagasan Aliran Leiden pada waktu penjajahan Belanda mengenai hukum adat (*Adatrecht* [D]), suatu perspektif yang disusun oleh Cornelis van Vollenhoven dan pengikutnya (misalnya, Vollenhoven 1918; Haar 1948). Orientasi sejenis sekarang ini nampak tidak hanya dalam usaha membangkitkan kembali wilayah adat tertentu seperti *adatrechtskringen* [D] yang dulu digambarkan oleh van Vollenhoven dan gagasan lain dalam aliran itu, tetapi juga keinginan gerakan masyarakat adat dalam konteks masa kini untuk mempertahankan dan memelihara adat dalam konteks sistem hukum nasional yang meliputi seluruh Indonesia. Usaha itu mengingatkan kita pada usaha Vollenhoven dan aliran Leiden untuk menjamin terlindunginya lingkungan operasi adat terhadap sistem hukum penjajahan pada saat mereka bertengkar dengan wakil dari aliran Utrecht yang menganjurkan sistem hukum yang tunggal untuk semua penduduk Hindia-Belanda (Burns 1989:49).³³

Namun, hukum adat mesti beroperasi dalam konteks masa kini yang agak berbeda dari zaman van Vollenhoven. Indonesia yang kontemporer tidak bisa secara mudah dibagi dalam wilayah hukum adat (*Adatrechtskringen*) yang mempunyai batasan jelas. Akibat dari migrasi, baik yang spontan maupun yang disponsori oleh pemerintah, termasuk program transmigrasi nasional dan resetelmen (transmigrasi lokal) yang diadakan di tingkat kabupaten oleh Depsos (Haba 1998), (hampir?) tidak ada wilayah yang hanya mengandung satu suku bangsa saja (yaitu, yang monoetnis), termasuk juga daerah yang relatif terpencil seperti dataran Lindu. Pendetang baru di banyak wilayah, khususnya yang didatangkan dalam program resetelmen, merupakan kelompok yang juga mengidentifikasi diri sebagai masyarakat adat. Pendetang ini tidak bermukim lagi di tanah leluhurnya, satu ciri yang dimasukkan dalam definisi masyarakat adat yang dinyatakan dalam KMA n ('kelompok masyarakat yang memiliki asal-usul

leluhur (secara turun-temurun) di wilayah geografis tertentu...') akibat dari tindakan pemerintah, namun masih menganggap diri sebagai masyarakat adat. Dalam keadaan mobilitas dan aneka ragam suku bangsa di setiap wilayah, identitas masyarakat adat dengan '*indigenous people*' harus disangsikan. Di samping itu usaha memperoleh pengakuan dari pemerintah yang sudah mulai diberikan dengan kebijakan otonomi daerah, bagaimana pertentangan sistem-sistem adat dalam wilayah yang dihuni banyak suku bangsa itu bisa dituntaskan, merupakan tantangan besar yang dihadapi gerakan revitalisasi adat. Ini merupakan soal rumit yang belum dihadapi oleh Aliansi Masyarakat Adat Nusantara dan organisasi sejenisnya.

Pernyataan terima kasih

Saya ingin mengucapkan terima kasih pada semua orang yang membantu saya dalam usaha menulis, memperbaiki dan menerjemahkan karangan ini. Pertama-tama saya ingin mengucapkan terima kasih atas mengaku bantuan dari LIPI yang memberikan izin penelitian untuk mengumpulkan bahan ini, terutama kepada Johannes Haba yang menolong saya dalam segala urusan, dan menerima saya sebagai tamu di rumahnya. Prof. Dharmawan Mas'ud Rahman dari Universitas Negeri Makassar menjadi sponsor yang luar biasa cerdas dan ramah-tamah. Semua penduduk di Lindu, baik teman To Lindu maupun teman dari Sulawesi Selatan, Pipikoro, Kulawi, lembah Palu, dan tempat lain, telah sering sekali menerima saya dengan kesabaran dan murah hati. Versi lisan karangan ini sudah saya sajikan (dalam bahasa Inggris) di konperensi Asian Studies Association of Australia, yang berjudul '*Whose Millennium?*', 3-5 Juli 2000, dan dalam bahasa Indonesia di konperensi 'Mengawali Abad ke-21: Menyongsong Otonomi Daerah, Mengenal Budaya Lokal, Membangun Integrasi Bangsa', yang diselenggarakan oleh dewan redaksi jurnal *Antropologi Indonesia* dan Jurusan Antropologi, Universitas Hasanuddin, dan dilaksanakan di kampus UNHAS, 1-4 Agustus 2000. Saya menghargai kesempatan yang diberikan kepada saya oleh Yunita Winarto dan teman-teman tim redaksi *Antropologi Indonesia* (terutama yang menayangkan gambar di layar komputer yang sangat menarik di ruangnya di Depok), untuk mempresentasikan tulisan ini di konperensi yang disponsori dan menerbitkan tulisan ini di jurnalnya. Untuk komentar untuk tulisan ini saya ingin mengucapkan terima kasih pada James J. Fox, Minako Sakai, Carol Warren, John McCarthy, Lorraine Aragon, dan semua anggota panel tempat saya menyajikan versi bahasa Inggris dari tulisan ini.

Kepustakaan

- Acciaiuoli, G.
 1985 'Culture as Art: From Practice to Spectacle in Indonesia'. *Canberra Anthropology* (Terbitan khusus: *Minorities and the State*, Douglas Miles dan Chris Eipper [peny.]) 8(1&2):148-174.
 1989 *Searching for Good Fortune: The Making of a*

³³ Ironis bahwa banyak posisi dan kebijaksanaan politik yang dikemukakan waktu Orde Baru menggemakan sikap penjajahan. Sebelum tahun 1990—pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia (ICMI) pada tahun 1990 (Hefner 1993) merupakan titik yang melambangkan sikap baru pemerintah terhadap Islam—kebijaksanaan Orde Baru terhadap Islam, khususnya usaha membantu perkembangan Islam sebagai agama *religious Islam*, tapi melumpuhkan Islam yang bergerak di bidang politik (*political Islam*)—memperingatkan kebijakan penjajahan Belanda terhadap Islam, terutama yang dianjurkan Snouck Hurgronje (Benda 1972), penjajah utama sistem penjajahan dalam pandangan banyak cendekiawan Islam di Indonesia. Demikian pula, kebijakan pemerintah dalam zaman Reformasi ini, khususnya dalam pelaksanaan otonomi daerah, membawa sisa-sisa dari tradisi hukum penjajahan yang dipromosikan oleh van Vollenhoven.

- Bugis Shore Community at Lake Lindu, Central Sulawesi*. Tesis PhD. tidak diterbitkan. Canberra: The Australian National University.
- 1997 'What's in a Name? Appropriating Idioms in the South Sulawesi Rice Intensification Program', dalam J. Schiller dan B. Martin-Schiller (peny.) *Imagining Indonesia: Cultural Politics and Political Culture* (Monographs in International Studies, Southeast Asian Series, No. 97). Athens OH: Ohio University Center for International Studies. Hlm. 288-320.
- 1999 'Principles and Strategies of Bugis Migration: Some Contextual Factors Relating to Ethnic Conflict', *Masyarakat Indonesia* 15(2):239-268.
- 2000 'Kinship and Debt: The Social Organization of Bugis Migration and Fish Marketing at Lake Lindu, Central Sulawesi', *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde* 156(3):588-617. Dicitak kembali dalam R. Tol, Kees van Dijk dan G. Acciaioli (peny.) *Authority and Enterprise among the Peoples of South Sulawesi* (Verhandelingen 188). Leiden: KITLV [Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde] Press. Hlm. 210-239.
- Aditjondro, G.J.
1998 'Large Dam Victims and their Defenders: The Emergence of an Anti-dam Movement in Indonesia', dalam P. Hirsch dan C. Warren (peny.) *The Politics of Environment in Southeast Asia: Resources and Resistance*. London dan New York: Routledge. Hlm. 29-54.
- Adriani, N. dan A.C. Kruyt.
1898 'Van Posso naar Parigi, Sigi en Lindoe', *Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap (Tijdschrift voor Zendingwetenschap)* 42(2): 369-535.
- Anderson, D.M.
1995 *Maasai: People of Cattle* (Tribal Wisdom). San Francisco: Chronicle Books.
- Aragon, L.
1991/92 'Revised Rituals in Central Sulawesi: The Maintenance of Traditional Cosmological Concepts in the Face of Allegiance to World Religion', *Anthropological Forum* 6(3): 371-384.
- Aragon, L.
1996 'Suppressed and Revised Performances: Raego' Songs of Central Sulawesi', *Ethnomusicology* 40(3):413-439.
2000 *Fields of the Lord: Animism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Atkinson, J.
1987 'Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion', dalam R.S. Kipp dan S. Rodgers (peny.) *Indonesian Religions in Transition*. Tucson: University of Arizona Press. Hlm. 171-186. (Versi direvisi dari 'Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion', *American Ethnologist* 10(4) [1983]:684-696.)
- Barnes, R.H.
1995 'Being Indigenous in Eastern Indonesia', dalam R.H. Barnes, A. Gray, dan B. Kingsbury (peny.) *Indigenous Peoples of Asia* (Monograph and Occasional Paper Series, no. 48). Ann Arbor: The Association for Asian Studies. Hlm. 307-322.
- Benda, H.
1972 'Christian Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia', dalam *Continuity and Change in Southeast Asia: Collected Journal Articles of Harry J. Benda* (Monograph Series no. 18). New Haven: Yale University Southeast Asia Studies. Hlm. 83-92. (Diterbitkan pertama kali di *The Journal of Modern History* 30 [1958]:338-4 dan diterbitkan ulang di A. Ibrahim dkk. (peny.) *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS. Hlm. 61-69).
- Blower, J.H., J. Wind., dan H. Amir.
1977 Proposed Lore Kalamanta National Park Management Plan 1978/79-1980/81. Laporan disiapkan oleh Nature Conservation and Wildlife Management Project, Food and Agriculture Organization, United Nations, untuk Direktorat Pelestarian Alam, Direktorat Jenderal Kehutanan, Republik Indonesia.
- Bourdieu, P.
1980 *The Logic of Practice*. Diterjemahkan R. Nice. Stanford: Stanford University Press.
- Burger, J.
1987 *Report from the Frontier: The State of the World's Indigenous Peoples*. London: Zed.
- Burns, P.
1989 'The Myth of Adat', *Journal of Legal Pluralism* 28:1-127.
- Clay, J.W.
1985 'Parks and People', *Cultural Survival Quarterly* 9(1):2-5.
- Colchester, M.
1995 'Indigenous Peoples Rights and Sustainable Resource Use in South and Southeast Asia', dalam R.H. Barnes, A. Gray, dan B. Kingsbury (peny.) *Indigenous Peoples of Asia* (Monograph and Occasional Paper Series, no. 48). Ann Arbor: The Association for Asian Studies. Hlm. 59-76.
- Davis, G.
(tanpa tanggal) *The People and Legends of Lake Lindu, Central Sulawesi, Indonesia*. Laporan (tidak

- diterbitkan) yang disiapkan untuk Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Tingkat Propinsi, Palu.
- Eilers, H.
1985 'Protected Areas and Indigenous Peoples', *Cultural Survival Quarterly* (Terbitan khusus: *Parks and People*) 9(1):6-9.
- Errington, S.
1989 *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton NJ: Princeton University Press.
1990 'Recasting Sex, Gender and Power: A Theoretical and Regional Overview', dalam J. Monnig Atkinson dan S. Errington, (peny.) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press. Hlm. 1-58.
- Formasi
1999 'Menggagas Kembali PLTA Danau Lindu', *Formasi*, Desember.
- Foulcher, K.
1990 'The Construction of Indonesian National Culture: Patterns of Hegemony and Resistance', dalam A. Budiman (peny.) *State and Civil Society in Indonesia*. Clayton, Vic: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University. Hlm. 301-320.
- Geertz, C.
1963 *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
1993 'Internal Conversion in Contemporary Bali', dalam C. Geertz *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press. Hlm.170-189. (Edisi pertama diterbitkan oleh Basic Books, New York, 1973).
- Gerth, H. H. dan C.W. Mills
1948 'Introduction: The Man and His Work', dalam H.H. Gerth dan C.W. Mills (peny. dan penerjemah) *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul. Hlm. 3-74.
- Gesuri, A.T., E. Suprpto, dan B. Marsudi
1999 'Kembalikan Tanah Kami: Masyarakat adat meminta kekuasaan tanah ulayat', *Kontan* 19 Maret:30.
- Graham, P.
1994 'Rhetorics of Consensus, Politics of Diversity: Church, State and Local Identity in Eastern Indonesia', *Social Analysis* (Terbitan khusus: *Official Rhetoric, Popular Response: Dialogue and Resistance in Indonesia and the Philippines*, J. Nourse dan G. Acciaioli [peny.]) 35:122-143.
- Haar, B.
1948 *Adat Law in Indonesia*. Diterjemahkan E.A. Hoebel & A.A Schiller. New York: Institute of Pacific Relations.
- Haba, J.
1998 *Resettlement and Sociocultural Change among the 'Isolated Peoples' in Central-Sulawesi, Indonesia' A Study of Three Resettlement Sites*. Tesis PhD. tidak diterbitkan. The University of Western Australia.
- Hatley, B.
1990. 'Theatre as Cultural Resistance in Contemporary Indonesia', dalam A. Budiman (peny.) *State and Civil Society in Indonesia*. Clayton, Vic: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University. Hlm. 321-347.
- Hefner, R.
1993 'Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class', *Indonesia* 56:1-35.
- Henley, P.
1995 *Yanomami: Masters of the Spirit World* (Tribal Wisdom). San Francisco: Chronicle Books.
- Hobsbawm, E. dan T. Ranger (peny.)
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IUCN
1982 *IUCN Directory of Neotropical Protected Areas* (IUCN Commission on National Parks and Protected Areas). Dublin: Tycooly International (untuk IUCN).
- Jakarta Post
1999a 'Community Chiefs Seek Stronger Bargaining Stand', *Jakarta Post*, 16 Maret.
1999b 'Indigenous peoples take united stand', *Jakarta Post* 22 Maret.
- Jolly, M. dan N. Thomas (peny.)
1992 'The Politics of Tradition in the Pacific', *Oceania* (Terbitan Khusus) 62(4) [Juni].
- Kaudern, W
1925 *Migrations of the Toradja in Central-Celebes* (*Ethnographical Studies in Celebes: Results of the Author's Expedition to Celebes 1917-1920*, Jilid 2). Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
1925-44 *Ethnographical Studies in Celebes: Results of the Author's Expedition to Celebes 1917-1920*. 6 jilid. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

- Keesing, R. dan R. Tonkinson (peny.)
1982 'Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia', *Mankind* (Terbitan khusus) 13(4) [Agustus].
- Kissya, E.
1993 *Sasi Aman Haru-ukui: Tradisi Kelola Sumberdaya Alam Lestari di Haruku* (Seri Pustaka Khasanah Budaya Lokal #2). Jakarta: Yayasan Sejati.
- KMAN [Kongres Masyarakat Adat Nusantara]
1999a FACT SHEET (I).
1999b FAKTA KMAN [Press Release] (I).
1999c '12 Tuntutan Ekonomi Masyarakat Adat', *Pelita Bangsa*, 19 Maret.
1999d [Pengantar yang tidak berjudul] *Gaung KMAN* 1(16 Maret):1-2.
1999e 'Selamat Jalan Masyarakat Adat, Selamat Berjuang', *Gaung KMAN* 7(22 Maret):1-2.
- Kruyt, A.C.
1938 *De West-Toradjas op Midden-Celebes* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks 40). 4 jilid. Amsterdam: De N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers-Maatschappij.
- Laudjeng, H.
1994 'Kearifan Tradisional Masyarakat Adat Lindu', dalam A. Sangadji (peny.) *Bendungan Rakyat dan Lingkungan: Catatan Kritis Rencana Pembangunan PLTA Lore Lindu*. Jakarta: Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (WALHI). Hlm. 150-163.
- Li, T.
2000 'Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot', *Comparative Studies in Society and History* 42(1):149-179.
- Lindstrom, L. dan G.M. White (peny.)
1993 *Custom Today: Anthropological Forum* (Terbitan khusus) 6(4).
- Maybury-Lewis, D.
1992 *Millennium: Tribal Wisdom and the Modern World*. New York: Viking.
- Morley, D. dan K-H Chen. (peny.)
1996 *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies (Comedia)*. London: Routledge.
- Pannell, S.
1997 'Managing the Discourse of Resource Management: The Case of Sasi from Southeast Maluku, Indonesia', *Oceania* 67(4):289-308.
- Peacock, J.L.
1978 *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (The Kiste and Ogan Social Change Series in Anthropology). Menlo Park CA: The Benjamin/Cummings Publishing Company.
- Saad, Z.
1994 'Menghargai Hak Rakyat: Konstelasi Makro Pembangunan PLTA di Taman Nasional Lore Lindu', dalam A. Sangadji (peny.) *Bendungan Rakyat dan Lingkungan: Catatan Kritis Rencana Pembangunan PLTA Lore Lindu*. Jakarta: Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (WALHI). Hlm. 5-24.
- Sakai, M.
(in press) 'Strengthening Community Rights: The Birth of Aliansi Masyarakat Adat Nusantara and Regional Responses', dalam M. Sakai (peny.) *Beyond Java*. Adelaide: Crawford House.
- Sangadji, A.
1996 *Menyorot PLTA Lore Lindu*. Palu: Yayasan Tanah Merdeka.
- Sangadji, A. (peny.)
1994 *Bendungan Rakyat dan Lingkungan: Catatan Kritis Rencana Pembangunan PLTA Lore Lindu*. Jakarta: Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (WALHI).
- Sangaji [=Sangadji], A.
2000 *PLTA Lore Lindu: Orang Lindu Menolak Pindah*. Yogyakarta: Yayasan Tanah Merdeka, Edisi Walhi Sulawesi Tengah, dan Pustaka Pelajar.
- Schweithelm J., N. Wirawan, J. Elliot dan A. Khan
1992 Sulawesi Parks Program Land Use and Socio-Economic Survey: Lore Lindu National Park and Morowali Nature Reserve. Laporan yang disiapkan untuk Direktorat Jenderal Perlindungan Hutan dan Pelestarian Alam (PHPA), Kementerian Kehutanan, Republik Indonesia, dan The Nature Conservancy (TNC).
- Spyer, P.
1996 'Diversity with a Difference: Adat and the New Order in Aru (Eastern Indonesia)'. *Cultural Anthropology* 11(1):25-50.
- Vollenhoven, C.V
1918 *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië*. Leiden: E. J. Brill.
- WALHI
(tanpa tanggal) *Kumpulan Berita dan Opini tentang Rencana Pembangunan PLTA Lindu dan Taman Nasional Lore Lindu*. Palu: WALHI, Forum Daerah, Sulawesi Tengah.

Watling, D. dan Y. Mulyana

- 1981 *Lore Lindu National Park Management Plan 1981 - 1986*. Laporan disiapkan oleh World Wildlife Fund - Indonesia Programme (Bogor) untuk Direktorat Pelastarian Alam, Direktorat Jenderal Kehutanan, Republik Indonesia.

Weber, M.

- 1948 'Religious Rejections of the World and Their Directions', dalam H.H. Gerth dan C.W. Mills (penyunting dan penerjemah), *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul. Hlm. 323-359.

Widjono AMZ dan R. Haryo

- 1998 *Masyarakat Dayak Menatap Hari Esok*. Jakarta: Grasindo.

Yampolsky, P.

- 1995 'Forces for Change in the Regional Performing Arts of Indonesia'. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 151(4):700-725.

Zerner, C.

- 1992 *Community Management of Marine Resources in the Maluku Islands*. Laporan (tidak diterbitkan) untuk FAO / Japan Expert Consultation on the Development of Community-Based Coastal Fishery Management Systems for Asia and the Pacific, Kobe, Japan, 8-12 Juni.